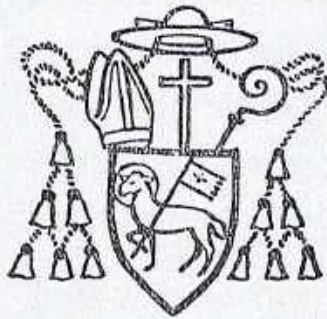


STUDIA WARMIŃSKIE
TOM DRUGI

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM II



WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1965

NIHIL OBSTAT:

(—) *Ks. Mgr Antoni Jagiowski*
Protonotariusz Apostolski
Censor

IMPRIMATUR:

† *Józef Drzazga Bp*
Wikariusz Kapitułny
Diecezji Warmińskiej

Ks. Dr Czesław Kulikowski
Kancierz Kurii

Olsztyn 28 lutego 1966
Nr 591/66

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

Nakład 1.000+50 egz. Format B-5. Ark. druk. 31,625.
Papier druk. sat. kl. III 70×100 70 g. Zam. 277 3. VIII. 1965. T-010
Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1 — Kraków, Kazimierza Wielkiego 95
Cena zł 100.—

CHRISTO SALVATORI
MARIAE POLONIARVM REGINAE
CAELESTIBVSQVE PATRONIS
CHRISTIANITATIS ANNO MILLESIMO
CMLXVI—MCMLXVI
CONCILII VATICANI SECVNDI
FELICI EXITV GRATVLANTES
BASILICAE
TITVLO CATHEDRAE WARMIENSI
NVPER CVMVLATAE PLAVDENTES
SEMINARII HOSIANI MAGISTRI
DEDICANT

KAPLICE POLSKIE MARCINA KROMERA NA WARMII

WSTĘP

Warmia i Prusy w ciągu wieku XV i z początku wieku XVI były terenem częstych walk i wojen, które wyludniły i zniszczyły ogromne połacie kraju. O rozmiarach klęski świadczą ilości łąnów spustoszonych i bezludnych. W komornictwach biskupich czyli na tzw. Warmii biskupiej na ogólną sumę 6673³/₁₂ łąnów czynszowych odłogiem leżało 2959¹/₄ łąnów, to jest ponad 44⁰/₀. W komornictwach kapitulnych czyli na tzw. Warmii kapitulnej na ogólną sumę 3831¹/₂ łąnów czynszowych odłogiem leżało 1675¹/₄ łąnów, tj. ponad 43⁰/₀.¹ A więc blisko połowa Warmii została obrócona w kraj pustylny.

Na te tereny opustoszałe w wieku XV, a zwłaszcza w wieku XVI, po wojnie z Albrechtem Pruskim (1520—1525), napływali szeroką falą osadnicy polscy z Mazowsza, a także z Pomorza i Kujaw. „Wykładnikiem siły żywiołu polskiego na Warmii jest fakt, że w okolicach Olsztyna, Barczewa i Biskupca już od roku 1480 proboszczami byli z reguły Polacy”.² W ten sposób południowa część Warmii zamieszkała przeważnie przez ludność polską, miała charakter polski. W kościołach rozbrzmiewały śpiewy polskie i odprawiały się nabożeństwa z polskim kazaniem.

W mniejszych grupach Polacy osiedlali się również w północnej części Warmii, zamieszkałej przez Niemców. Zwłaszcza w miastach, w Dobrym Mieście, Ornecie, Jezioranach, Reszlu i nawet w Braniewie mieszkało wielu Polaków. Świadectwem tego rozszerzenia się elementu polskiego w tych okolicach są zachowane do naszych czasów krzyże przydrożne z polskimi napisami, obrazy, figury i kaplice ku czci świętych polskich. W roku 1537 był nawet specjalny wikariusz polski w Ornecie.³

¹ H. Schmauch: Die Wiederbesiedlung des Ermlandes im 16 Jahrhundert, *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (w skrócie ZGAE) Bd 23: 1929 s. 537, 681, 728.

² Por. B. Leśnodorski: Historia Warmii. W: Warmia i Mazury, pod red. S. Zajchowskiej i M. Kiełczewskiej-Zaleskiej. Poznań. 1953, cz. 2 s. 39. K. Piwarski, *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*. Gdańsk—Bydgoszcz 1946, s. 181, 268 i in. J. Giertych: *Oblicze religijnonarodowe Warmii i Mazur ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim. Sacrum Poloniae Millenium* (Roma) t. 4: 1957 s. 309, 359, 365—6.

³ E. Buchholz: *Bilder aus Wormditts Vergangenheit*. Wormditt 1931, s. 55—6.

Ekspansja polska osiągnęła swój szczyt w połowie wieku XVII.⁴ Wiele rodzin niemieckich posyłało dzieci na dwory polskie, aby nauczyły się języka polskiego, którego znajomość uważana była za konieczną.

Polacy znajdujący się w zwartej masie po miastach i wsiach południowej Warmii już od końca wieku XV mogli spełniać swoje obowiązki religijne w języku ojczystym. Śpiewali w kościołach pieśni, słuchali polskich kazań i spowiadali się po polsku. Inna była sytuacja w północnej Warmii, gdzie Polacy byli w mniejszości i nie mieli polskich kapłanów. Dopiero biskupi polscy na Warmii starali się zapewnić im opiekę duszpasterską w rodzimej mowie.

Pierwszym biskupem polskim na Warmii był kardynał Stanisław Hozjusz (1551—1579). Jako zręczny polityk i rzecznik unifikacji Prus Królewskich i Warmii z Polską przyczynił się w r. 1569 do ich ściślejszego zespolenia z Koroną przez stały udział senatorów i posłów pruskich w sejmie polskim. Popierał też osadnictwo polskie w Prusach, sprowadzając uboższą szlachtę na Warmię.⁵ Wśród mnóstwa zajęć i spraw nie zapomniał o duszpasterskich potrzebach ludności polskiej.

Na synodzie w roku 1565 przeprowadził następującą uchwałę:⁶ „Jeśli którzy proboszczowie w swojej parafii mają Niemców i Polaków, jeśli wystarczają zasoby materialne, będą obowiązani utrzymywać kapelana, który by głosił słowo Boże w jednym i drugim języku i słuchał spowiedzi. Gdyby takiego nie mogli mieć albo ich zasoby materialne były szczuplejsze, niż by go mogły utrzymać, o czym zadecyduje biskup lub jego oficjał, wtedy sami przez się pełniliby ten obowiązek, o ile by władali jednym i drugim językiem; jeśli zaś nie, lepszym sposobem, jakim będą mogli, będą się starali przez tłumacza uzupełnić ten brak w głoszeniu kazań. Tego należy też przestrzegać, gdzie przy tak wielkim braku kapłanów, proboszcz miałby sobie powierzone dwa kościoły parafialne. Na przemian bowiem w nich będzie odprawiał nabożeństwa i głosił słowo Boże”.

Według tej uchwały: 1) proboszczowie parafii mieszanych pod względem narodowościowym, powinni utrzymywać kapelana, który by głosił kazania dla mniejszości w jej języku i słuchał jej spowiedzi. 2) Jeśliby środki materialne na to nie pozwalały, co może osądzić tylko biskup lub jego oficjał generalny, na utrzymanie osobnego kapelana, sami pro-

⁴ Ks. J. Obląk: Życie kościelne na Warmii w świetle *relatio status* Biskupa Wacława Leszczyńskiego, *Roczniki teologiczno-Kanoniczne*, t. 6: 1959 z. 3 s. 23.

⁵ B. Leśnodorski: jw., s. 44. Innej literatury nie cytuję, bo historycy i żywotopisarze Hozjusza, jak A. Eichhorn, J. Lortz, Ks. T. Glemma, Ks. J. Umiński i inni, choć omawiają działalność polityczną Hozjusza, zupełnie pomijają jego zasługi dla polskości na Warmii.

⁶ *Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses*. Ed. F. Hipler. Brunsbergae 1899, s. 42. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1895, s. 124.

boszczowie mogliby spełnić ten obowiązek, o ile władają obydwoma językami. 3) W przeciwnym razie, jeśli proboszczowie nie znają języka mniejszości parafialnej i nie stać ich na opłacanie i utrzymanie kapelana, obowiązani będą posługiwać się tłumaczem. 4) Jeśliby z braku kapłanów proboszczowie mieli sobie powierzone dwie parafie, w obydwóch kościołach parafialnych będą stosować się do powyższych zarządzeń, na przemian odprawiając w nich nabożeństwa i głosząc słowo Boże. Aplikując więc te uchwały do ludności polskiej, odtąd, od r. 1565, obowiązywała zasada, że proboszczowie parafii o większości niemieckiej musieli postarać się i utrzymywać kapelana ze znajomością języka polskiego lub, jeśli byli niezamożni, sami musieli władać językiem polskim i zaspakajać potrzeby religijne Polaków w ich języku ojczystym. W ostateczności, jeśli nie mogli mieć kapelana i sami nie znali języka polskiego, mogli i musieli posłużyć się tłumaczem.

W ten sposób kardynał Hozjusz rozwiązał problem zapewnienia opieki duszpasterskiej Polakom, zamieszkałym na północy wśród ludności niemieckiej. Nie dosyć na tym, gdzie były większe skupiska polskie, myślał o osobnych kaplicach polskich, w których by Polacy się gromadzili i bez przeszkód odprawiali swoje praktyki religijne. Szczególnie leżała mu na sercu troska o duszpasterstwo ludności polskiej w Reszlu i Jezioranach.

Kontynuatorem działalności kościelnej i politycznej kardynała Hozjusza był jego najpierw koadiutor (1569—1579), a potem jego następca na stolicy biskupiej (1579—1589), *Marcin Kromer*. Mimo przeszkód i oporu czynników miejscowych realizował on konsekwentnie plany swojego wielkiego poprzednika. Celem silniejszego związania Warmii z państwowością i kulturą polską dążył do umocnienia wpływów polskich głównie przez wprowadzenie Polaków na stanowiska kościelne i cywilne.⁷ W znacznej mierze udało mu się spolszczyć Warmińską Kapitułę Katedralną, co dla interesów polskich miało zasadnicze znaczenie. Między innymi, w okresie jego rządów kanonikami warmińskimi byli duchowni polscy: Jan Grodzicki, Stanisław Hozjusz z Besdan, Stanisław Hozjusz z Rubna, Michał Konarski, Mikołaj Kos, Jan i Stanisław Kostka, Walenty Kuczborski, Stanisław Makowiecki, Andrzej Patrycy Nidecki, Baltazar Niemczyk, Bartłomiej Plemiński, Henryk Samplawski, Tomasz Treter, Piotr Tylicki.

Ponadto otoczył opieką duszpasterską ośrodki polskie w diasporze niemieckiej. Na wizytacjach pasterskich kontrolował, czy w parafiach

⁷ B. Leśnodorski, jw. O Kromerze trzeba powiedzieć to samo, co o Hozjuszu, że ani A. Eichhorn, ani F. Hipler, ani C. Walewski i inni nie mówią o jego działalności na rzecz polskości w diecezji warmińskiej. — Testament Kromera, o którym niżej mowa, nie zachował się, a wspomina o nim E. Brachvogel: ZGAE, Bd 23; 1929 s. 343.

mieszanych mniejszość polska ma zapewnioną służbę Bożą w języku ojczystym i karcił wszelkie zaniedbania pod tym względem. Przypominał uchwałę synodalną z r. 1565 i na synodzie w r. 1575 domagał się znów, aby kazania były głoszone w języku ludowym, a więc po polsku dla ludności polskiej, choćby była w mniejszości.⁸ Gdzie były większe skupiska Polaków w niemieckiej części Warmii, zakładał dla nich specjalne kaplice. Już kardynał Hozjusz zorganizował akcję duszpasterską dla Polaków w Reszlu i Jezioranach, ale właściwym fundatorem kaplic polskich stał się Marcin Kromer. Za jego rządów odnowiono kaplicę w Reszlu i wybudowano kaplicę w Jezioranach, Lidzbarku, Ornećcie i częściowo w Dobrym Mieście. Aby zapewnić im byt materialny, starał się wyposażać je w konieczne paramenty liturgiczne, a oprócz tego w testamencie zapisał legaty na kaplice polskie w Jezioranach, Lidzbarku, Ornećcie i Reszlu.

W ten sposób w północnej strefie Warmii, zamieszkałej przez Niemców, powstało 5 kaplic polskich, zwanych kaplicami Kromera. W dokumentach źródłowych kaplice te różne mają nazwy: *oratorium polonicum*, *sacellum polonicum*, *capella polonica*, *ecclesia polonica*, lub też *capella* z dodatkami imienia patrona, któremu została poświęcona. Na ile pozwalają dokumenty Archiwum Diecezji Warmińskiej, zamieszczamy historię polskich kaplic Kromera.

JEZIORANY

W Jezioranach nabożeństwa dla ludności polskiej miał zaprowadzić kardynał Stanisław Hozjusz.⁹ Akta wizytacyjne z lat 1565—1572 zaznaczają tylko, że „Polacy, którym głosi się kazanie, są niedbali w słuchaniu kazań”.¹⁰ Nie informują nas jednak, odkąd były wprowadzone i gdzie były głoszone.

Więcej wiadomości dostarczają nam następne akta wizytacyjne za rządów koadiutora i biskupa Marcina Kromera. Dowiadujemy się z nich, że kaplica polska pod wezwaniem św. Wojciecha, z drzewa i cegieł „została zbudowana nad szkołą, wspólnym wysiłkiem i kosztem wszystkich parafian w roku 1574.”¹¹ Szkoła, o której tu mowa, znajdowała się przy kościele parafialnym, na cmentarzu „w narożniku północnym”. Nad tą szkołą wybudowano górną kondygnację i z niej utworzono kaplicę.

Według aktów wizytacyjnych wyżej wymienionych, miała być ona dziełem wszystkich parafian, którzy samorzutnie ją wystawili. Ale akta

⁸ *Constitutiones synodales Warmienses*, s. 60—1.

⁹ V. Röhrich: *Die Kolonisation des Ermland*, ZGAE, Bd 18: 1913 s. 392.

¹⁰ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO), B 3 Acta Visitationis (w skrócie AV) 1565—1572, s. 180.

¹¹ ADWO, B 2 AV 1581, s. 411.

wizytacyjne z roku 1609 przedstawiają odmiennie sprawę budowy kaplicy. Archipresbiter jeziorański oświadczył wizytatorowi, że „oratorium to zostało wzniesione i zbudowane kosztami i wydatkami kościoła parafialnego i dotąd nie zostało mu w pełni wynagrodzone”.¹² Zmieniałoby to postać rzeczy i kaplica byłaby wystawiona nie w czynie społecznym, ale z funduszków parafialnych. Zdaje się jednak, że obie te relacje da się pogodzić, jeśli się przyjmie, że inicjatywa budowy wyszła od parafian, którzy dali też siłę roboczą i złożyli ofiary pieniężne, na jakie ich stać było, a co zabrakło, uzupełnił archipresbiter z kasy parafialnej.

Jak czytamy w aktach wizytacji Kromera, kaplica polska została w roku 1574 „naprędce przykryta słomą, aby potem po usunięciu słomy była przykryta dachówkami. Ponieważ parafianie nie mogą mieć tego rodzaju dachówek w dostatecznej ilości, podjęli zamiar założenia jakiegoś mocniejszego dachu słomianego w najbliższe lato”.¹³ Konsekracja kaplicy wraz z portatylem ołtarza odbyła się 20 kwietnia 1580 przez biskupa Kromera.¹⁴ Ale jeszcze przez długie lata nie była wykończona. Akta wizytacyjne z roku 1609 podają, że ściana frontowa kaplicy nie była dokończona i na polecenie wizytatorów w najbliższym czasie miała być wymurowana.¹⁵

Urządzenie wewnętrzne kaplicy było skromne i dokonywało się stopniowo.¹⁶ Ołtarz był drewniany, mensa opierała się na kolumnie murywanej z cegieł, na mensie znajdował się portatył kamienny i dwa lichtarze drewniane. Pod mensą, nakrytą obrusami, mieściło się antepedium, dość zniszczone, z czerwonego arrasu, w środku którego był wyhaftowany wizerunek baranka. W nastawie ołtarzowej były płaskorzeźby w drzewie, wyobrażające pokłon Trzech Króli i zdjęcie Chrystusa z krzyża. Ogólnie ołtarz był ozdobny i miał robić korzystne wrażenie.

W roku 1609 ściany kaplicy miały być czyste, posadzka była z cegły, a na niej nowa podłoga drewniana. Ławki w dwóch rzędach miały być w ilości wystarczającej. Poza tym, już od roku 1581 inwentarz kaplicy zawierał następujące paramenty: ornat czerwony z czarnym krzyżem, 2 nakrycia ołtarzowe, 2 lichtarze z drzewa, 2 konfesjonały, taca na składkę, szafa przy ołtarzu na przechowanie szat liturgicznych i drobnych rzeczy kościelnych, nowy mszał warmiński i postylla ks. Jakuba Wujka z daru biskupa Kromera oraz w 2 tomach postylla niemiecka.

Na dochody kaplicy składały się ofiary wiernych na tacę kościelną i legat biskupa Kromera.¹⁷ Składkę zbierali podczas kazań kuratorowie, desygnowani przez wójta za radą proboszcza, z mieszkańców wsi koło Jezioran, gdzie głównie mieszkali Polacy. Pieniądze ze składki przecho-

¹² ADWO, B 5 AV 1609, s. 77.

¹³ B 2 jw.

¹⁴ ADWO, A 88 Liber processuum ad parochos Dioecesis Varmiensis 1554—1612, s. 137. — B 5, s. 76. — V. Röhrich, jw.

¹⁵ ADWO, B. 6 AV 1609, s. 80.

¹⁶ Na podstawie wyżej wymienionych aktów wizytacyjnych.

¹⁷ Tamże i ADWO, B 4 AV 1597—1598, s. 90.

wywano w szkatułce, a na rozkaz wizytatorów w roku 1581 w większej skrzyni, zamykanej w kaplicy, od której klucz miał kapelan. Wówczas było w gotówce 14 marek, 9 groszy i na pożyczkach 3½ marki u kuratora Romana i 2 marki u Piotra z Krokowa.

W ciągu roku 1597 po składce zebrano 13 marek. Oprócz tego, na koncie kaplicy było wtedy 129 marek, które wypożyczone przynosiły rocznie 7 marek, 10 groszy dochodu. W gotówce zaś, nie licząc składki kościelnej, znajdowało się jeszcze 14 groszy, 2 sody. Według aktów wizytacyjnych z roku 1609 pieniądze ze składek kościelnych podniosły się do sumy 235 marek, które rocznie dawały 14 marek, 2 sody czynszu. W gotówce tego roku były 234 marki, 8 groszy, 3 sody, a należności ze spadku 5 marek, 10 groszy.

Dochody więc kaplicy św. Wojciecha były duże, dlatego wizytatorowie z roku 1622 polecieli wykorzystać je na odrestaurowanie i upiększenie kaplicy malowidłami lub obrazami i na wyposażenie jej w wytworniejsze paramenty kościelne (szaty liturgiczne i lawki).¹⁸

Kazania w języku polskim były głoszone we wszystkie niedziele i święta. Za poszczególne kazanie kaznodzieja otrzymywał 5 groszy wynagrodzenia. W roku 1622 archipresbiter jeziorański skarżył się, że z własnych funduszów musi opłacać kaznodzieję polskiego. Prawdopodobnie nie było podstawy prawnej do wynagradzania kaznodziei z funduszów kaplicy, tym bardziej, jeśli kaznodzieja nie był mianowany kapelanem polskim, ale wikariuszem parafii Jeziorany. Wizytatorowie radzili mu, aby poruszył tę sprawę na najbliższym synodzie.

Początkowo Polacy gromadzili się w swojej kaplicy jedynie celem wysłuchania kazania w języku ojczystym, po uczestniczeniu we Mszy św. w kościele parafialnym. W kaplicy polskiej Msza św. odprawiała się tylko raz w roku, w uroczystość patronalną ku czci św. Wojciecha. Dopiero wizytatorowie w roku 1622 zarządzili, aby Msza św. częściej odprawiała się i aby w związku z tym podwyższyć uposażenie dla beneficjanta polskiego.¹⁹

O kaznodziejach polskich w Jezioranach niewiele wiemy. Za rządów biskupa Kromera był nim Stanisław Quering, urodzony około roku 1556 w Śmiglewicach na terenie diecezji włocławskiej, wyświęcony w roku 1581. Po święceniach był wikariuszem w Jezioranach i kaznodzieją polskim.²⁰ Jak długo pozostawał na tym stanowisku i gdzie później pracował, nie wiemy.

Czy po odejściu Queringa był osobny kaznodzieja dla kaplicy polskiej, nie wiadomo. Wizytatorzy w roku 1609 zaznaczyli w sprawozdaniu, że „wypadałoby także mieć polskiego kaznodzieję z powodu licznej obecności słuchaczy w tej kaplicy”. Świadczyłoby to, że przez dłuższy

¹⁸ ADWO, B 8 AV 1622, s. 321.

¹⁹ Tamże.

²⁰ B 2, s. 413.

czas nie było specjalnego beneficjanta polskiego. Istniały jednak kazania polskie, które mógł głosić archiprezbiter *Jerzy Fahl*. Znał on dobrze język polski i przez jakiś czas był kapelanem na dworze marszaka litewskiego *Wojciecha Radziwiłła*. W roku 1596 został proboszczem w Jezioranach, gdzie pozostał do śmierci w roku 1612.²¹

Innym znanym kaznodzieją polskim był *Jan Biener*, który urodził się w roku 1582 w Barczewie, wyświęcony 14 marca 1609 przez biskupa *Szymona Rudnickiego*. Od wielkanocy tego samego roku pełnił funkcję wikariusza w Jezioranach i kaznodziei przy kaplicy polskiej.²² W roku 1612 z Jezioran przeniósł się do Ramsowa na administratora parafii, gdzie w następnym roku miał być otruty.

Dotychczasowe wiadomości o kaplicy polskiej w Jezioranach dotyczą początkowego okresu, 40—50 lat, jej istnienia. Następne informacje źródłowe pochodzą już z wieku XVIII.

Na początku tego stulecia kaplica Kromera „groziła upadkiem wskutek starości”.²³ Msza św. z kazaniem polskim odprawiała się w niej już tylko 10 razy w roku. Wizytatorzy w roku 1716 postanowili, żeby z kaplicy zgrzybiałej i o wałącym się dachu nabożeństwa polskie przenieść do kościoła parafialnego. Miało się ono odbywać między prymarią a sumą dla wiernych jeziorańskich.

Wobec ruiny kaplicy Kromera zachodziła konieczność wystawienia kaplicy polskiej w Jezioranach. Jej fundatorem stał się biskup *Krzysztof Szembek*.²⁴ W roku 1731 wybudował on własnym kosztem nową kaplicę, murowaną z cegieł, umieszczoną w tej samej części cmentarza kościelnego, co poprzednia. Jednak zbudowana została na własnych fundamentach, a nie na szkole, którą prawdopodobnie rozebrano wraz z dawną kaplicą. Nowa kaplica posiadała wymiary: 54 łokci długości i 24 łokci szerokości. Wewnętrzne wyposażenie jej było zasługą *Ludwika Stanisławskiego*, wójta krajowego i starosty jeziorańskiego, który, między innymi, sprawił ołtarz, kazalnicę i chór.

Podczas wizytacji w roku 1738 biskup *Szembek* zauważył nieporządku w kaplicy polskiej i nakazał utrzymywać ją w większej czystości oraz usunąć z niej „zboże i inne niekonieczne tam rzeczy ruchome”.²⁵ Równocześnie biskup wydał dekret regulujący sprawę wynagrodzenia beneficjanta polskiego: „na mocy przeto niniejszego dekretu naszego zarządzamy i postanawiamy, aby z racji 12 Mszy św. i 10 kazań polskich, które tam rocznie powinny się odprawiać, beneficjant otrzymywał rocznie 50 marek bieżących z czynszu i sumy kapitałowej; reszta niech będzie

²¹ B 4, s. 85.

²² B 5, s. 76.

²³ ADWO, B 65 AV 1755—1834, s. 56. ADWO, B 16 AV 1716, s. 67.

²⁴ B 65, jw. ADWO, B 44 AV 1798, s. 13.

²⁵ ADWO, B 21 AV 1732—1739, s. 109—110.

zachowana na konserwację kaplicy tak długo, dopóki nie nastąpi inne zarządzenie przez nas dokonane."

Prawdopodobnie do rozbiorów nabożeństwa dla Polaków odbywały się w tej samej ilości. Ale przy końcu wieku XVIII nastąpiło raptowne zmniejszenie się nabożeństw dla ludności polskiej. Według aktów wizytacyjnych z lat 1796—1798 beneficjant odprawiał już tylko 4 razy w roku Mszę św. w kaplicy św. Wojciecha i 4 razy rocznie głosił kazania w języku polskim.²⁶ Był nim Józef Kuczki, urodzony w Orniecie 30 marca 1765, wyświęcony na kapłana w roku 1788, były wikariusz w Bartągu, a od roku 1790 wikariusz w Jezioranach. Za każde nabożeństwo w kaplicy polskiej miał pobierać 5 marek, 13 fenigów.

Ale co gorsze, katastrofalny był stan kaplicy, zbudowanej przez biskupa Szembeka. We wspomnianych wyżej aktach czytamy: „Ta świątynia, ponieważ jest położona na zboczu góry, grozi teraz rychłą ruiną w fundamencie i nie można jej wesprzeć jakąś trwałą reparacją, gdyż nie ma absolutnie funduszów.” Istniał wprawdzie legat biskupa Kromera, którego wartość wynosiła 331 talarów, 50 groszy, ale z czynszu tego legatu można było opłacić jedynie beneficjanta i obsługę kaplicy.

Przy zmniejszającej się liczbie Polaków w Jezioranach, los kaplicy św. Wojciecha był przesądzony. Na początku wieku XIX kaplica polska musiała ulec ruinie, bo akta wizytacyjne z lat 1834—1849 nie już o niej nie wspominają.²⁷ Nadal jednak istniało beneficjum św. Wojciecha, jakim był legat biskupa Kromera. Ale nie spełniał on już swojego przeznaczenia.

RESZEL

Koło roku 1524 Augustianie opuścili kościół i klasztor w Reszlu i poszli za przykładem Marcina Lutera. Opróżnione budynki klasztorne biskup Maurycy Ferber wynajął magistratowi na słodownię i składy towarów. Koło roku 1550 pożar zniszczył kościół i zabudowania klasztorne, wskutek czego zapadły się dachy i sterczały nagie ściany.²⁸ Kardynał Stanisław Hozjusz postanowił pokryć przynajmniej prezbiterium i urządzić w nim kaplicę na nabożeństwa dla Polaków.

Według sprawozdań wizytacyjnych z lat 1565—7 prezbiterium było jeszcze w stanie bardzo żałosnym. Dach i okna były założone prowizorycznie, podłoga była połamana, zakrystia pełna rupieci i grożąca

²⁶ B 44, s. 40—43. B 65, jw.

²⁷ ADWO, B 247 AV 1839—1849, s. 19. B 65, s. 82—83.

²⁸ A. Poschmann: 600 Jahre Rössel-Bilder aus alter und neuer Zeit 1337—1937. Rössel 1937, s. 147. Tenże: Das Augustinerkloster in Rössel. ZGAE Bd 24: 1932 s. 119—134. G. Matern: Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1935, s. 269.

zawaleniem, pilaster, zdaje się zewnętrzny, chylący się do upadku. Nie odprawiano tu Mszy św., ani żadnych obrzędów kościelnych, głoszono tylko kazania polskie, gdy proboszcz utrzymywał kapelana. „Teraz zaś, kiedy nie może mieć kapelana, zaprzestano także głoszenia kazań”.²⁹

Właściwą restauracją kaplicy i zaprowadzeniem stałych nabożeństw polskich zajął się dopiero następca Hozjusza, Marcin Kromer. Dnia 19 lipca 1578 Kromer i magistrat reszelski doszli do porozumienia, że należy odbudować kaplicę polską i zapewnić jej materialne zaopatrzenie. W roku 1580 prezbiterium kościoła poaugustiańskiego, w którym teraz mieściła się kaplica polska, przykryto nowym dachem, mury wzmocniono pilastrami zewnętrznymi, wstawiono okna, posadzkę wyłożono równo z cegiel i nakryto podłogą drewnianą. Potem usunięto ołtarz dawny, a ustawiono nowy, „przyozdobiony różnymi malowidłami i rzeźbami”, sprawiony kosztem jednego z prowizorów kaplicy, Jana Ageisona, Duńczyka wypędzonego z ojczyzny. Nie odnowiono jednak jeszcze zakrystii i nie zabezpieczono pod nią dwóch piwnic sklepionych, z których jedna bliska była ruiny. W takim stanie biskup Kromer 19 lipca 1583 konsekrował kaplicę polską ku czci św. Jana Chrzciciela i ołtarz, w którym umieszczono relikwie św. Aureliana, nadając odpust jednego roku w dniu konsekracji i 40 dni w jej rocznicę.³⁰

Następne akta wizytacyjne podają dalsze informacje o stanie kaplicy polskiej. Przed kaplicą na dwóch belkach był zawieszony dzwon. Wewnątrz kaplicy ściany były czyste, okna w dostatecznej ilości również były czyste i całe, sklepienie drewniane w niektórych partiach było malowane, ale w rogu od strony zachodniej mocno zniszczone, zapewne przez zacieki i wilgoć. Ambona przy ścianie południowej była „wytwornym malowidłem pomalowana oraz na wyniosłym i dogodnym miejscu ustawiona”. Ławki w dwóch rzędach były w liczbie wystarczającej, ale były surowe i nie obrobione. Ołtarz był nakryty czystymi i dobrze wyprasowanymi obrusami, zasłaniającymi prawie całą jego część dolną. W nastawie była płasko-rzeźba, pochodząca z kościoła Ducha św. za murami miasta, wyobrażająca Trójcę św., „starożytna wprawdzie, jednakże nie zdeformowana tak dalece, żeby jeszcze w przyszłości nie godziło się przed nią odprawiać Mszy św.” Przy ścianie od strony północnej był stół, na którym spoczywały obrazy z poprzedniego ołtarza.³¹

Poza tym, inwentarz kaplicy obejmował następujące paramenty: przydzielony przez biskupa Kromera z kościoła parafialnego ornat z manipularzem, ale bez stuly, z niebieskiego atlasu, przetykanego jedwabną białą przędzą, który w roku 1609 polecono przerobić na styl rzymski; alba z humerałem, dywan, 2 antepedia, 3 nakrycia ołtarzowe, w tym jedno haftowane, 3 świeczniki, korona mosiężna, wisząca przed ołtarzem, pacy-

²⁹ B 3, s. 20.

³⁰ B 2, s. 505. B 5, s. 18—21. A. Ditki: Notizen über das ehemalige Augustinerkloster in Rössel. *Zehnter Jahresbericht über das Königliche Progymnasium zu Rössel. Königsberg 1842*, s. 26—41.

³¹ Tamże.

fikał drewniany z wizerunkiem Baranka Bożego, obraz św. Jana Chrzciciela i szafa na przechowywanie rzeczy; agenda gnieźnieńska, mszał warmiński i postylla ks. Wujka — dwie ostatnie księgi z daru biskupa Kromera.

Dawny majątek klasztorny miał teraz częściowo służyć potrzebom kaplicy polskiej. Na ten majątek składały się: łąn ziemi urodzajnej, dzierżawiony przez kuratorów kaplicy za 12 marek; parcela między nową i starą fosą miejską, dzierżawiona również przez kuratorów za 3 marki, a potem za 4 marki, 10 groszy; ogród przy klasztorze, przynoszący rocznie 25 groszy czynszu; cele klasztorne w liczbie 17 i dwie stajnie, których dzierżawa dawała zysku 64 marki. Oprócz tego, kaplica polska posiadała też własny majątek, jak: ogród przy ulicy Rybackiej, podarowany testamentem przez Walentego Markoszewskiego, z czynszem rocznym w wysokości 1 marki, za który potem miano pobierać 4½ marki, i domek stojący po stronie południowej kaplicy, wydzierżawiony za 3 marki. Na cele kaplicy przeznaczono również czynsz od sumy 242 marek, ulokowanej w majątku Waleriana Bauduna, dług kościelny, który należało odebrać, w wysokości 199 marek, 10 groszy i gotówkę wynoszącą 146 marek, 9 groszy, 16 soldów. W ten sposób kaplica polska w Reszlu pod względem materialnym była dobrze zaopatrzona.³²

Ale administrowanie tym majątkiem pozostawiało wiele do życzenia. Spoczywało ono w ręku 3 wybranych kuratorów, dwóch z mieszczan, a jednego z wioski Robawy, który tę funkcję pełnił już od 50 lat. Wybierani, wbrew woli polskiego duszpasterza, dysponowali dowolnie majątkiem kaplicy, sami wiele korzystając. Dlatego wizytatorowie w roku 1581 i ponownie w roku 1609, zalecili, aby dotychczasowych kuratorów zastąpić innymi, więcej uczciwymi. W r. 1622 kuratorzy cieszyli się już dobrą opinią otrzymując polecenie regularnego składania sprawozdania. Ponieważ konserwacja budynków klasztornych pochłaniała za wiele funduszków, wizytatorzy zarządzili w r. 1622, aby wynajmowano je jedynie z obowiązkiem konserwowania ich przez lokatorów. Ponadto upomnieli duszpasterza polskiego, „że należy postarać się o liczniejsze paramenty i całe oratorium przyozdobić wytwornymi malowidłami, szczególnie zaś należy albo podłogę nową w ogóle założyć, albo uszczelnić szpary przyzwoicie”.³³

Od roku 1580 w kaplicy św. Jana odbywały się regularnie nabożeństwa dla ludności polskiej. Msza św. śpiewana lub czytana odprawiała się kilka razy w adwencie, w nocy Bożego Narodzenia, w piątki Wielkiego Postu, w dni krzyżowe i w uroczystości św. Jana Chrzciciela i św. Augustyna. Te dwie ostatnie uroczystości były świętami patronalnymi i specjalnie czczonymi. Później, według aktów wizytacyjnych z roku 1609 i 1622, Mszę św. w kaplicy polskiej odprawiano w zasadzie w dzień św. Jana Chrzciciela i święta uroczystsze.³⁴

Częściej natomiast, bo w każdą niedzielę i święto, głoszone kazania polskie w kaplicy św. Jana. Cieszyły się one dużym powodzeniem, co

³² B 4, s. 45, B 5, jw., B 6, s. 68.

³³ Tamże. B 8, s. 304.

³⁴ B 2, s. 505. B 6, s. 67—8. B 8, s. 304—5.

by świadczyło o znacznym procencie ludności polskiej w Reszlu i okolicy. Akta wizytacyjne z roku 1597 i 1609 zaznaczają, że na kazania polskie „zazwyczaj więcej gromadzi się słuchaczy, niż w kościele parafialnym” na niemieckie. Także akta wizytacyjne z roku 1622 mówią „o gromadzących się licznych słuchaczach” na polskie kazania. Początkowo uposażenie polskiego kaznodziei było szczupłe i wynosiło tylko 2 marki, 30 groszy. Dopiero w roku 1622 wizytatorzy podwyższyli je do 10 marek. Od roku 1597 otrzymywał też 3 wozy drzewa.³⁵

Pierwszym kaznodzieją polskim, jakiego znamy, był Jan Koprowski, urodzony koło roku 1542 na terenie diecezji płockiej, wyświęcony na kapłana w roku 1578 w Pułtusku przez biskupa sufragana Jakuba Bielińskiego. Do Reszla sprowadził go wnet po święceniach słynny konwertyta Fabian Quadrantinus. W roku 1588 miał być w Jezioranach wikariuszem a może i kaznodzieją dla Polaków.³⁶

Drugim znanym nam duszpasterzem Polaków w Reszlu był Piotr Smoleński, rodem z Mazowsza, urodzony koło roku 1561. Święcenia kapłańskie otrzymał w Płocku, w roku 1586, również z rąk biskupa sufragana płockiego. W roku 1594 był wikariuszem w Dobrym Mieście, a stąd przybył do Reszla w roku 1597, gdzie głosił polskie kazania. Potem w roku 1601 został proboszczem w Butrynach.³⁷

Innym kaznodzieją polskim był Marcin Niderhof, który pochodził z Barczewa; urodził się koło roku 1580, studiował 3 lata w Ołomuńcu, przyjął święcenia kapłańskie w roku 1609 z rąk biskupa Szymona Rudnickiego, a po święceniach został wikariuszem w Reszlu. Władał on lepiej językiem niemieckim niż polskim i zwykle na ambonie odczytywał kazania polskie z postylli ks. Wujka.³⁸

Dalszym kaznodzieją polskim był Szymon Melzer, też urodzony w Barczewie koło r. 1591. Po studiach w Braniewie biskup Rudnicki wyświęcił go na kapłana 9 października 1616 w kaplicy zamkowej, w Lidzbarku. Zdaje się, że zaraz po święceniach przybył do Reszla, gdzie był popularny jako kaznodzieja polski. W roku 1625 został proboszczem w Kolnie.³⁹

*

W roku 1626 znów pożar strawił zupełnie kaplicę polską i zabudowania klasztorne.⁴⁰ W tym samym też roku Szwedzi najechali Prusy i Warmię, powodując wielkie zamieszanie. Z Braniewa uszli przed

³⁵ Na podstawie wyżej wymienionych aktów wizytacyjnych (B 2, s. 506, B 5, s. 18).

³⁶ B 2, s. 494.

³⁷ B 4, s. 36.

³⁸ B 5, s. 18.

³⁹ B 8, s. 24.

⁴⁰ A. Poschmann, jw.

Szwedami jezuitci i osiedlili się w Reszlu. Wówczas administrator diecezji biskup sufragan Michał Działyński, na mocy upoważnienia od biskupa Jana Olbrachta Wazy, dnia 30 stycznia 1631 przekazał jezuitom na własność kościoł i budynki klasztorne po augustianach. Jezuitci zabrali się gorliwie do pracy, odbudowali nie tylko prezbiterium, zamienione na kaplicę polską, ale cały kościół św. Jana Chrzciciela i klasztor, a także założyli kolegium dla kształcenia młodzieży, które z każdym rokiem sięgało coraz więcej studentów.⁴¹

Jezuitci przejęli również troskę duszpasterską nad ludnością polską w Reszlu. Nie przychodziło im to z trudnością, bo mieli pod dostatkiem zakonników władających językiem polskim. Nie posiadamy jednak informacji źródłowych o pracy duszpasterskiej jezuitów nad Polakami w Reszlu i okolicy. Wiemy tylko że do kasaty zakonu w roku 1780 istniały w Reszlu kazania w języku polskim. W roku 1772 było w Reszlu nawet dwóch kaznodziejów polskich. A mianowicie: Franciszek Woyczyński, Gdańszczanin, urodzony 7 grudnia 1723, który wstąpił do jezuitów 15 sierpnia 1741 i złożył profesję zakonną 15 sierpnia 1759 oraz Jakub Roszkowski, urodzony 7 listopada 1722 w Olsztynie, przyjęty do zakonu 21 sierpnia 1742. Pierwszy był kaznodzieją polskim w święta, a drugi w niedziele.⁴²

Po kasacie jezuitów opiekę duszpasterską nad Polakami w Reszlu sprawowali kapłani parafialni. Istniała tu przy kościele parafialnym fundacja Jerzego i Wawrzyńca Fredlerów, zatwierdzona 8 marca 1610 przez biskupa Rudnickiego, której dochód częściowo (w wysokości 10 marek) był przeznaczony na wynagrodzenie kaznodziei polskiego.⁴³ Ale nabożeństwa polskie nie utrzymały się już długo w Reszlu. Z początkiem wieku XIX zanikły zupełnie i akta wizytacyjne nie już o nich nie mówią.⁴⁴

LIDZBARK

W Lidzbarku, podobnie jak w Jezioranach, kaplica polska pierwotnie znajdowała się w górnej kondygnacji nad szkołą, stojącą obok kościoła parafialnego od strony południowej. Górna kondygnacja została zbudowana prawdopodobnie w roku 1574 i była zwieńczona drewnianą wieżyczką, na której wisiał dzwon „bez żadnej wartości”. Choć wieżyczka była drewniana, kaplica musiała być murowana, skoro została konsekrowana ku czci św. Stanisława biskupa i męczennika. Na zapro-

⁴¹ Tenże: Das Jesuitenkolleg in Rössel, ZGAE Bd 24: 1932 s. 763—769.

⁴² C. Lühr: Die Jesuiten von Rössel und Heiligenlinde, ZGAE Bd 20: 1917 s. 764, 780.

⁴³ ADWO, B 43 AV 1798, s. 67.

⁴⁴ ADWO, B 235 AV 1821—1838.

szenie Marcina Kromera konsekracji dokonał 24 sierpnia 1575 biskup kujawski Stanisław Karnkowski.⁴⁵ Kaplica nie była zbyt dobrze zbudowana, bo już w roku 1609 akta wizytacyjne zaznaczają: „struktura wewnętrzna wydaje się wymagać poważnej i pilnej reparacji, tak w dachu jak i w ścianach.”⁴⁶

Jak wszystkie kaplice polskie, tak również pierwotna kaplica w Lidzbarku była skromna i uboga. Ściany miały być czyste, okna całe, ale w niewystarczającej ilości; posadzka była nierówno ułożona, przykryta podłogą malowaną; ławki w dwóch rzędach były dostatecznie liczne. Dwa były ołtarze: główny drewniany i niekonsekrowany, na którym był portatył konsekrowany, stał w środku przy ścianie zachodniej; boczny, z ciętych desek, był ustawiony w narożniku. Msza św. odprawiała się tylko na ołtarzu głównym, na którym stały dwa lichtarze cynowe. W kaplicy nie było ani tabernakulum, ani chrzcielnicy, ani olejów św.⁴⁷ Była natomiast ambonka, ruchome schodki i klepsydra.

W inwentarzu figurowały jeszcze: 3 antepedia, 4 nakrycia ołtarzowe, 2 sztandary z wizerunkiem św. Wojciecha i św. Stanisława, 2 alby z humeralem, 2 ornaty, ciemno czerwony z zieloną kolumną atlasową i czarny z złotym krzyżem, „stary dywan” i pacyfikał drewniany z wizerunkiem Baranka. Ponadto w kaplicy znajdowały się srebrna figura św. Szymona z daru biskupa Szymona Rudnickiego i obrazy Zbawiciela, Madonny z Dzieciątkiem, św. Weroniki i św. Stanisława na drzewie oraz portrety kardynałów Stanisława Hozjusza i Franciszka Commendoniego, nuncjusza papieskiego. Oprócz tych obrazów i portretów wisiały także na ścianach małe i wielkie obrazy w liczbie 13.⁴⁸ Z książek były 2 części postylli niemieckiej, 3 postylli polskie ks. Wujka (1 oprawna w białą skórę, 2 *in folio*), 2 brewiarze, warmiński drukowany i drugi w starym rękopisie, agenda warmińska, stary mszał rzymski i nowy warmiński.

Akta wizytacyjne z roku 1581 podają, że na koncie kaplicy było 151 marek, 9 groszy, przechowywanych w skrzyni u jednego z kuratorów, do której drugi miał klucz. Fundusze te pochodziły ze składek kościelnych, zbieranych podczas kazań polskich. Dotychczas kuratorzy nie byli kontrolowani i nie składali żadnych sprawozdań z przychodów i wydatków kaplicy. Wizytatorowie polecili im zdawać sprawozdanie corocznie w połowie grudnia wobec biskupa lub jego delegata, „aby odtąd było wiadome, ile pieniędzy wpływa ze składek”.⁴⁹

Następne akta wizytacyjne z roku 1597 informują nas, że ze składek tego roku zebrano 14 marek i że czynsz za dom przylegający do murów miejskich, a zapisany na kaplicę, wynosił 8 marek rocznie.⁵⁰ Według aktów wizytacyjnych z roku 1609 dotacja kaplicy opierała się na ofiarach ze składek kościelnych, z których w kasie znajdowało się 106 marek, 6 groszy, 3 soldi oraz na czynszu rocznym, wynoszącym 8 marek, 10 groszy od sumy 143 marek i 8 marek, 12 groszy, 1 sold od sumy 372 marek, 19 gro-

⁴⁵ B 2, s. 228, B 4, s. 217.

⁴⁶ B 5, s. 279.

⁴⁷ B 2, jw., B 4, jw., B 5, jw.

⁴⁸ B 2, s. 229, B 4, s. 217—218.

⁴⁹ B 2, jw.

⁵⁰ B 4, jw., B 5, s. 178.

szy, 4 soldów. Kuratorzy mieli prowadzić poprawnie księgi rachunkowe i co roku składali sprawozdanie wobec proboszcza i radnych miejskich.⁵¹

Jak w innych kaplicach, tak i w Lidzbarku kazania polskie głoszone w każdą niedzielę i święto. O Mszy św. akta wizytacyjne z roku 1581 i 1597 mówią, że odprawia się w kaplicy polskiej tylko raz w roku, na uroczystość św. Stanisława. Wizytator z roku 1597 zaznacza, że „parafianie polscy w kaplicy są liczni”.⁵²

W roku 1581 kaznodzieją polskim był Jan Rudlowius, rodem z Biecza, mający 40 lat. Studiował w Krakowie, Ołomuńcu i w Pradze. Jako alumn ołomuński został wyświęcony na kapłana pod warunkiem, że przynajmniej 4—5 lat będzie pracował w diecezji ołomuńskiej. Potem przybył na Warmię, gdzie spodziewał się znaleźć lepsze warunki życia, tym więcej, że biskup Kromer również pochodził z Biecza. Dnia 26 czerwca 1581 został mianowany wikariuszem w Lidzbarku. Ponieważ dobrze znał język polski, zaopatrywał umierających Polaków i głosił kazania polskie w kaplicy św. Stanisława, za co nie był specjalnie wynagradzany. O dalszym jego życiu nic nie wiemy.⁵³

Kazania polskie w roku 1597 głosił Sebastian Pluzek, pochodzący z Jabłonowa na terenie diecezji płockiej. Urodzony był w roku 1548, wyświęcony na subdiakona przez biskupa chełmińskiego Piotra Kostkę, a na diakona i prezbitera przez biskupa Kromera w roku 1582.⁵⁴

Od roku 1604 polskim kaznodzieją był Szymon Żukowski, urodzony w roku 1574 również na terenie diecezji płockiej. Po studiach w Braniewie, święceń subdiakonu i diakonu udzielił mu sufragana płocki, biskup Jan Zamojski, a prezbiteratu w roku 1601, w Pułtusk, biskup płocki Wojciech Baranowski. Za kazania otrzymywał od kuratorów 10 marek wynagrodzenia. Głosił je w oparciu o postylle w języku polskim ks. Wujka i ks. Skargi.⁵⁵

*

W roku 1609 wizytatorzy przestrzegali przed grożącym niebezpieczeństwem i apelowali o szybką reparację kaplicy. Ale zanim się na to zdecydowano, kaplica uległa zniszczeniu, zdaje się, przez zawalenie. Biskup Szymon Rudnicki postanowił wystawić nową kaplicę z własnych funduszy. Kamień węgielny pod budowę poświęcił 8 czerwca 1618 Jan Leo, archiprezbiter lidzbarski. Nowa kaplica stanęła również na cmentarzu przy kościele parafialnym od strony południowej, przy murach miejskich i przy domu wikariuszów lidzbarskich. W całości była wymurowana z cegieł wypalanych. W środku nad jej dachem wznosiła

⁵¹ B 5, jw.

⁵² B 4, s. 216.

⁵³ B 2, s. 213—14.

⁵⁴ B 4, s. 215—216, B. 2, s. 228—9.

⁵⁵ B 5, s. 277.

się sygnaturka, kryta ołowiem na której wisiał dzwon. Ściany wewnątrz kaplicy były czyste, ozdobione obrazami, zapewne z poprzedniej kaplicy. Posadzka była równo ułożona, na niej zaś była podłoga, artystycznie wykonana i różnymi kolorami pomalowana. Okna były z 3 stron, od południa, północy i zachodu. Ławki były w dostatecznej ilości, ambona stała przy ścianie południowej, a wielka szafa, jaka była, mieściła paramenty liturgiczne. Konsekracji nowej kaplicy i ołtarza dokonał w roku 1619 biskup Rudnicki.⁵⁶

Ołtarz był tylko jeden, z kamienia, przyzwoicie ubrany, „przyozdobiony wytwornymi malowidłami i figurami”. Antepediów było 7, z tego dwa, czerwone i zielone z adamaszku miały insygnia ofiarodawcy, biskupa Rudnickiego. Ornatów było 3, z tych dwa, zielony z adamaszku i czerwony złotem przetykany pochodziły z daru biskupa Rudnickiego, o czym świadczyły insygnia wyhaftowane, a jeden czarny z jedwabiu ofiarowany był przez biskupa Kromera, co potwierdzały wyszyte na nim jego insygnia. Były też dwa sztandary, drewniany pacyfikał z wizerunkiem baranka, srebrny dzbanuszek z figurką św. Szymona i pozłacany kielich srebrny z pateną, 4 ampułki (2 srebrne, 2 cynowe), 2 świeczniki cynowe, rzeźba Chrystusa Ukrzyżowanego, bursa i welony. Nowa więc kaplica była lepiej zaopatrzona niż dawna.

Dochody nowej kaplicy były również lepsze od dawnych, choć składka kościelna w roku 1621 przyniosła tylko 5 marek. Ale były inne źródła dochodu. Dom przylegający do murów miejskich sprzedano za 220 marek i oprocentowano na 12 marek rocznie. Z testamentów uzyskano 65 marek, ze spadków 6 marek, 19 groszy, a z innych spadków pozostawało do splacenia 268 marek, 15 groszy. Kanonik i kustosz Kapituły Warmińskiej, Wacław Kobierzycki († 1643) podarował 150 marek na cele kaplicy, a niejaki Michał Camser zapisał śpichlerz i ogród wartości 70 marek, co rocznie dawało 4 marki, 4 grosze czynszu. Poza tym istniała jeszcze nieznanego pochodzenia suma 780 marek i do odebrania dług w wysokości 64 marek.⁵⁷

Wielkim dobrodziejem dla kaplicy okazał się biskup Mikołaj Szyszkowski (1633—1643), który sumą 407 talarów, 70 groszy ufundował beneficjum św. Stanisława. Do obowiązków beneficjanta należało odprawiać co tydzień Mszę św. za dobrodziejów żywych i umarłych. Dlatego odtańd w kaplicy polskiej odbywały się nie tylko kazania polskie w każdą niedzielę i święto, ale również i Msza św. dla Polaków. Zwykle nabożeństwo to odprawiało się między prymarią a sumą parafialną, względnie zaraz po prymarii. W dni św. Wojciecha i św. Stanisława Msza św. była uroczyście celebrowana z udziałem orkiestry.⁵⁸

Biskup Szyszkowski w roku 1635 zapisał jeszcze na kaplicę polską ogród warzywny, położony nad rzeką Lyną przed bramą kościelną. Wydzierżawiony, niewiele przynosił zysku, bo tylko 80 groszy rocznie. Innym dobrodziejem kaplicy polskiej był Jakub Rocieszewski, kapelan nadworny biskupa Szyszkowskiego. Na jej cele zapisał legat w wysokości 300 florenów.⁵⁹

⁵⁶ B 7, s. 58.

⁵⁷ Tamże, l. c.

⁵⁸ ADWO, B 28 AV 1791, s. 65, 107. B 90 AV 1712—1801, s. 4—5.

⁵⁹ ADWO, B 31 AV 1796, s. 50.

Z tego okresu znamy tylko jednego spowiednika i kaznodzieję polskiego, którym był Piotr Kadau, wikariusz lidzbarski. Z braku kapelana polskiego sprawował jego funkcję przy kaplicy św. Stanisława, znając dobrze język polski. Urodził się w roku 1595 w Braniewie, studia ukończył w Braniewie i Wilnie, święcenia niższe otrzymał z rąk biskupa Rudnickiego, a wyższe z rąk sufragana wileńskiego, biskupa Abrahama Woyny. W roku 1626 został przeniesiony z Lidzbarka do Braniewa.⁶⁰ Innych nazwisk kaznodziejów polskich nie znamy. Przeważnie mieli być nimi duchowni, znajdujący się na dworze biskupim.⁶¹

W ciągu wieku XVII i XVIII do rozbiorów nie zaszły poważniejsze zmiany w stanie kaplicy polskiej. Z początkiem wieku XVIII naprawiono okna, w roku 1726 sprawiono dzwon z napisem *Sit nomen Domini benedictum* dla sygnaturki, ulany przez Michała Wittnera z Gdańska.⁶² W roku 1736 po stronie lekcji umieszczono płytę nagrobną Stanisława Tokarskiego, dworzanina biskupa Krzysztofa Szembeka. Napis na niej brzmiał:⁶³

*Hic jacet Stanislaus Tokarski, nobilis
Polonus et aulicus, si vitam spectasses magis angelicam
Qui dum huius arcis Heilsbergensis Fabricae praestat
Sibi non defuit. Sed suae salutis, faber ad arcem
Gloriae se disponens et in viam universae carnis abiens
Meruit hoc a Celsissimo de Comitibus in Stupow
Christophoro Szembek Principe Episcopo
Varmiensi monumentum, monens mentem viatoris
Ut animae defuncti hicque sepulti requiem precetur.
Anno 1736.*

Po pierwszym rozbiorze, gdy Warmię zagarnęły Prusy, sytuacja kaplicy polskiej pogarszała się z każdym rokiem. Najpierw ustały kazania polskie, choć w Lidzbarku zawsze byli kapłani mówiący po polsku, a Wawrzyniec Norden, kapelan biskupa Ignacego Krasickiego, gotów był głosić je za skromnym wynagrodzeniem 45 groszy.⁶⁴ Potem zamilkły uroczyste nabożeństwa w dni patronalne św. Wojciecha i św. Stanisława, a pozostały tylko ciche Msze św. niedzielne.

Wizytatorzy w roku 1791 zaznaczyli w sprawozdaniu: „Należałoby sobie życzyć, aby nabożeństwo, które dziś milczy w wymienione święta, zostało wskrzeszone przynajmniej w uroczystość św. Stanisława, pierwszorzędnego patrona tejże kaplicy, albo na św. Wojciecha — Męczenników” oraz aby choć raz na kwartał było głoszone kazanie w języku polskim, co „byłoby bardzo zbawienne dla dusz żołnierzy polskich, z których

⁶⁰ B 7, s. 57.

⁶¹ B 31, jw.

⁶² ADWO, B 41 AV 1798, s. 16—17.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ Tamże.

wielu przebywało w różnych miejscach Lidzbarka, a którzy nie rozumieją kazań niemieckich, chociaż niekiedy są na nim obecni i dlatego nie odnoszą korzyści. W ten sposób odjęta byłaby akatolikom wszelka podstawa i okazja do przywłaszczania sobie tej poświęconej świątyni. Od pierwszego roku, kiedy zostaliśmy poddani zwierzchności Prus, usiłowali stale wszelkimi, jak mogli, drogami i środkami zająć ją; jak dotąd na próżno, ale któż wie, jaka niegodziwość czasów może nastąpić i zapanować w przyszłości".⁶⁵ Słowa te z jednej strony zawierają ubolewanie nad zaniechaniem polskich kazań i uroczystych nabożeństw, a z drugiej strony są zapowiedzią zbliżającego się upadku kaplicy polskiej.

W latach 1796 i 1798 wizytatorzy nie wysuwali już postulatów w sprawie polskich kazań i nabożeństw, a zanotowali tylko wspomnienie, że dawniej Polacy licznie „gromadzili się tu w niedziele i święta dla wysłuchania słowa Bożego, które głosił kapelan, Polak-dworzanin, wyznawali tu swoje grzechy i przyjmowali komunię św.”⁶⁶ O samej kaplicy zaznaczyli, że „dotąd wydaje się być w dobrym stanie, oprócz tego, że z jednej strony widoczne jest pęknięcie, które może być naprawione za niewielkim wydatkiem”. Również jest wzmianka o potrzebie naprawy okien i przelania dzwonu na wieżycze, który jest pęknięty.

W sprawie beneficjum św. Stanisława biskup Krasicki wydał 20 kwietnia 1791 specjalną ordynację, która miała obowiązywać na przyszłość.⁶⁷ Dowiadujemy się z niej, że kapitał beneficjalny wynosił wtedy 2.500 florenów. Do tego dochodził 1 floren za dzierżawę ogrodu warzywnego nad Łyną, wpłacany każdego roku przez Jana Feyerabenda, mieszczanina lidzbarskiego. Czynsz roczny od sumy kapitałowej stale się obniżał i wynosił wówczas tylko 100 florenów. Biskup rozporządził, aby z tego czynszu beneficjaci pobierali 52 floreny za odprawianie Mszy św. co niedzielę, zimą w kościele parafialnym, a latem w kaplicy polskiej. Oprócz tego mieli otrzymywać: 11 florenów kościół parafialny za wypożyczanie paramentów liturgicznych, 10 florenów zakrystian, 5 florenów opiekun kaplicy, po 1 florenie woźny i notariusz. Pozostała suma 20 florenów miała być obrócona na konserwację kaplicy.

Ordynacja biskupa przewidywała możliwości zwiększenia się lub obniżenia czynszu. Jeśli czynsz wzrósł, to nadwyżkę należało użyć „na powiększenie i przywrócenie do dawnego stanu sumy kapitałowej”. Jeśli czynsz się zmniejszył, to nadwyżkę poprzedniego okresu należało wykorzystać „na wypłacenie wyżej oznaczonej dystrybucji”. Jeśli konieczność zmusiła do ulokowania kapitału w pruskim banku królewskim na procent 2½ grosza, co dałoby rocznie tylko 62 floreny,

⁶⁵ B 28, s. 65.

⁶⁶ B 31, s. 50.

⁶⁷ ADWO, A 73 Acta Curiae Episcopalis Varmiensis 1790—1794, s. 131.

wtedy honoraria musiałyby być obniżone. Beneficjant byłby obowiązany do odprawiania tylko 40 Mszy św. rocznie, za co pobierałby 29 florenów, kościół parafialny otrzymywałby 6 florenów, zakrystian 8 florenów, opiekun kaplicy 3 floreny, notariusz 1 floren, woźny 15 groszy. Reszta 15 florenów i 1 floren za dzierżawę ogrodu miały być użyte na potrzeby kaplicy.

Losy kaplicy polskiej w Lidzbarku rozstrzygnęły się z początkiem wieku XIX.

Najpierw mieli na nią ochotę protestanci, mieszkający w Lidzbarku. Gdy powstała tam parafia luterańska, protestanci wszczęli energiczne starania o przyznanie im do użytku kaplicy polskiej. Ze względu na opór czynników katolickich szukali poparcia u naczelnych władz pruskich, a nawet u samego króla Prus, który w tej sprawie zwrócił się 20 października 1800 do biskupa warmińskiego Karola v. Hohenzollerna.⁶⁸ Protestanci argumentowali, że nie stać ich na budowę kościoła, że użytkowany przez nich na cele kultu pokój w ratuszu jest za mały i zaledwie połowę wyznawców może pomieścić oraz że katolicy poza kościołem parafialnym mają jeszcze kościół św. Krzyża, kaplicę na zamku biskupim i kaplicę polską, która jest im zupełnie zbędna.

Przed udzieleniem odpowiedzi biskup zasięgnął zdania archiprezbitera Joachima Kalnassyego, oficjała generalnego diecezji Jana Cichowskiego i Warmińskiej Kapituły Katedralnej.⁶⁹ Wszyscy byli przeciwni przekazywaniu protestantom kaplicy polskiej, uzasadniając swoje stanowisko licznymi argumentami. Do najważniejszych należały:

1. Z kaplicą polską jest związane beneficjum św. Stanisława, które nakłada obowiązek odprawiania w niej Mszy św.
2. Kaplica jest potrzebna, z braku innego miejsca, dla przygotowania dzieci do sakramentu bierzmowania, jakie odbywa się przez 6 tygodni wiosną i 3 tygodnie jesienią.
3. Jest ona nieodzowna dla kościoła parafialnego, albowiem w niej wietrzy się ornaty i paramenty mszalne oraz przechowuje się baldachim, katafalk, grób Pański i inne.
4. Za blisko stoi kościół parafialny, oddalony jest zaledwie o 47 stóp i wzajemnie by sobie przeszkadzano, gdyby równocześnie odprawiały się nabożeństwa katolickie w kościele parafialnym i ewangelickie w kaplicy.
5. Kościół parafialny i kaplica stoją w obrębie tego samego murowanego ogrodzenia, do którego wchodzi się przez jedną bramę. Co niedzielę więc katolicy i ewangelicy musieliby się spotykać i ocierać o siebie, co stwarzałoby niebezpieczeństwo niepokojów i rozruchów religijnych.

⁶⁸ ADWO, Acta in Sachen der Abtretung der so genannten polnischen Kirche zu Heilsberg an die dortige protestantische Gemeinde betreffend — 1800.

⁶⁹ Tamże, s. 5, 13—15, 19, 21—23, 35, 39, 43—47, 51.

6. Kaplica polska jest mało większa od pokoju w ratuszu, dlatego również nie zdołałaby pomieścić ewangelików.
7. Prawo kościelne zabrania kapłanom i biskupom, pod karą suspensy, oddawać obiekty sakralne w ręce innowierców bez zezwolenia Stolicy św.

Te i inne argumenty przytoczył biskup w swojej odpowiedzi z dnia 21 grudnia 1800, nie wyrażając zgody na przekazanie kaplicy polskiej protestantom lidzbarskim.⁷⁰ Musiały one wyrzucić wrażenie i na czynnikach pruskich, bo więcej już do tej sprawy nie powracano.

W roku 1824 „pusto stojąca kaplica polska” obudziła znów apetyt tym razem czynników szkolnych miasta Lidzbarka. Szkoła parafialna nie miała odpowiedniego pomieszczenia ani na sale szkolne dla uczących się dzieci, ani na mieszkania dla nauczycieli. Zwrócono się więc do biskupa Józefa v. Hohenzollerna z petycją o odstąpienie kaplicy polskiej do użytku szkoły parafialnej i o zezwolenie na jej przebudowę i dostosowanie do celów szkolnych. Na ten temat wywiązała się korespondencja między kościelnymi władzami diecezjalnymi a miejscowymi czynnikami szkolnymi, w wyniku której biskup, po pewnym oporze, dnia 29 maja 1824 wyraził zgodę, aby kaplicę polską zamienić na szkołę.⁷¹ Postawił przy tym warunek, aby szkoła urządzona z kaplicy polskiej służyła wyłącznie do uczenia dzieci katolickich.

Z tą chwilą kaplica polska w Lidzbarku przestała istnieć. Jak wynika ze wspomnianej wyżej korespondencji, o losie kaplicy zdecydował brak funduszków na jej konserwację. Stan jej zaczynał być niepokojący i była obawa, że wkrótce ulegnie ruinie.⁷²

ORNETA

Opiekę duszpasterską nad Polakami w Ornetcie i okolicy zorganizował biskup Marcin Kromer. Do tego celu wydała mu się odpowiednia kaplica Ducha św., położona za murami miejskimi. Ponieważ była już stara i groziła zawaleniem, Kromer postanowił, aby „z biegiem czasu na starych fundamentach wystawiona była nowa kaplica i aby niekiedy było w niej kazanie polskie.”⁷³ Zarządził również, aby proboszcz „miał jednego z dwóch wikariuszy, tak władającego językiem polskim, by mógł po polsku głosić kazania”. Biskup nie poprzestał jedynie na zarządzeniach, ale w testamencie swoim ufundował legat w wysokości 87 marek, 10 groszy, jako honorarium dla polskiego kaznodziei, który za każde kazanie polskie miał pobierać 3 grosze.⁷⁴

⁷⁰ Tamże, s. 53.

⁷¹ ADWO, Acta des Fürst-Bischofes von Ermland betreffend die Abtretung und Einrichtung der polnischen Capelle zu Heilsberg zur katholischen Pfarrschule 1824—1825.

⁷² Tamże, s. 9, 19.

⁷³ B 2, s. 169.

⁷⁴ B 4, s. 255.

Tymczasem kaplica Ducha św. zawałiła się i nie było nadziei odbudowania jej. Wobec tego biskup Kromer pomyślał o urządzeniu kaplicy polskiej w starej szkole, znajdującej się na cmentarzu koło kościoła parafialnego, po stronie południowej.⁷⁵ Miała ona dwie kondygnacje, dolną i górną. „Na rozkaz biskupa Kromera szkoła została przeniesiona do części górnej, a na dole została urządzona kaplica, w której miały być kazania polskie.”

Tak więc Polacy posiadali już swoją kaplicę, która była murowana, o dwóch wejściach, ale jednym tylko otwartym. Ilość okien i ławek miała być wystarczająca. Ambona była ustawiona na środku przy ścianie południowej. Posadzka była w dobrym stanie. Od strony wschodniej, za ołtarzem, znajdowała się mała zakrystia, ale bez jakiegokolwiek urządzenia. Ołtarz był jeden, bez wystroju i niekonsekwentny. Kaplica była poświęcona św. Wawrzyńcowi, ale również nie konsekrowana. Poza tym, w inwentarzu nic więcej nie figurowało. Akta wizytacyjne z lat 1597—1598 podają, że w kaplicy mieściły się żerdzie względnie łąty i „inne rzeczy świeckie i tu nie należące”. Wizytator z roku 1609 polecił je usunąć z kaplicy.⁷⁶

Oprócz legatu Kromera kaplica nie posiadała innego zaopatrzenia. W latach 1597—1598 w kasie kaplicy znajdowała się jeszcze suma 24 groszy, „zebrana przez prowizorów podczas kilku kazań”. Przez następne lata kapitał legatu Kromera wzrósł w roku 1609 do 108 marek, 19 groszy, a w roku 1622 do 211 marek.⁷⁷ Do tego dochodziło jeszcze 11 marek, podarowanych przez Michała Sommera.

Wprowadzone przez Kromera nabożeństwa polskie wnet zostały przerwane z braku kapłana znającego język polski.⁷⁸ Wznowione zostały w roku 1597, gdy do Ornety przybył wikariusz *Paweł Spirensis*, rodem z diecezji płockiej, liczący lat 28.⁷⁹ Po odbyciu studiów teologicznych w Braniewie został wyświęcony przez biskupa Kromera i mianowany najpierw wikariuszem w Dobrym Mieście, a potem w Orniecie. O następnych duszpasterzach polskich nic nie wiemy. Niskie honorarium i dość trudne warunki materialne z pewnością nie zachęcały do ubiegania się o funkcję polskiego kaznodziei. Nie było kaznodziei w roku 1609 i wizytator polecił proboszczowi postarać się o kapłana mówiącego po polsku.⁸⁰

Według sprawozdań wizytacyjnych z roku 1622 kaplica polska posiadała już własne paramenty liturgiczne.⁸¹ W inwentarzu kaplicy znajdowały się też kazania w języku polskim Jakuba Wujka i księga ewangelii w tłumaczeniu polskim, oraz biblia i dwie małe postylle w języku

⁷⁵ Tamże, s. 254—5.

⁷⁶ B 6, s. 30.

⁷⁷ B 4, s. 255. B 4a, s. 17. B 7, s. 128.

⁷⁸ B 4, jw.

⁷⁹ Tamże, s. 258.

⁸⁰ B 6, s. 30.

⁸¹ B 7, jw.

niemieckim. Później własnością kaplicy polskiej stał się dom z ogrodem koło zamku, którego dzierżawa przynosiła rocznie 20 groszy zysku. Ale w roku 1622 zaznaczono w aktach wizytacyjnych, że nigdy nie odprawia się Msza w kaplicy polskiej i że obecnie nie głosi się kazań polskich, bo nie było kapelana znającego język polski. Czy jeszcze odżyły nabożeństwa dla Polaków i kiedy, nie wiadomo.

Przy końcu wieku XVII kaplica polska stała zupełnie opuszczona „bez żadnej ozdoby”, nawet bez okien, które były zabite deskami.⁸² Dochody kaplicy, płynące głównie z legatu Kromera, w roku 1708 biskup Andrzej Chryzostom Załuski przeznaczył w połowie na kościół parafialny w Ornece i w połowie na kościół w Krośnie przy domu emerytalnym dla księży.⁸³ W połowie wieku XVIII kapitał kaplicy polskiej wraz z odsetkami wynosił 499 marek. Już w roku 1729 ulokowano go w słodowni polskiej, jaka znajdowała się w samej Ornece lub w jej pobliżu.⁸⁴

Los kaplicy polskiej ostatecznie rozstrzygnął się za rządów biskupa Karola Hohenzollerna. W roku 1798 uznał on kaplicę polską za nie istniejącą, a jej kapitał i dochody przeniósł „do kościoła parafialnego, na cele jego ozdoby i wystroju.”⁸⁵ Z tym momentem kaplica polska w Ornece, która od dawna nie spełniała już swojego zadania, przestała istnieć nawet z imienia.

DOBRE MIASTO

Przy drodze z Dobrego Miasta na Smolajny i do Ornety istniał od wieku XIV szpital pod wezwaniem Ducha św. W połowie wieku XVI został odnowiony i gruntownie przebudowany, zyskując kaplicę Ducha św., zwaną później kaplicą polską.⁸⁶ Wokół niej był cmentarz komunalny, na którym chowano biednych, nie mogących lub nie chcących wykupić sobie miejsca na cmentarzu parafialnym.

Kaplica była postawiona pod jednym dachem ze szpitalem, po jego lewej stronie. Dach nad szpitalem był kryty dachówką, nad kaplicą strzechą słomianą. Kaplicę zbudowano z belek drewnianych, przegrodzonych murem z cegły. Na jej szczycie znajdowała się wieżyczka, na której był zawieszony dzwon.⁸⁷

Siany kaplicy wewnątrz były czyste, choć widoczne były ślady zacieków, gdy dach był nieszczelny. Okna były od strony zachodniej, południowej

⁸² B 4a, s. 84.

⁸³ ADWO, B 67 AV 1728—1790, s. 70.

⁸⁴ B 4a, s. 110. ADWO, B 82 AV 1779, s. 170.

⁸⁵ B 4a, s. 129.

⁸⁶ A. Birch-Hirschfeld: Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811. ZGAE, Bd 24 (1932) s. 396—7.

⁸⁷ Ta i następane wiadomości według B 2, s. 313, B 4, s. 192, B 5, s. 156—7.

i północnej, czyste i wystarczające do oświetlenia wnętrza. Posadzka była równa, ułożona z cegieł, a na niej podłoga z desek. Ławki w dwóch rzędach, w wystarczającej ilości, były „wedle pojemności miejsca nieźle rozmieszczone”. Ambona, *opere arculario*, umieszczona była dość wysoko przy ścianie południowej. Ołtarz był jeden, murowany z cegły wypalanej, na mniejsze portatył nieco za mały, by można było na nim ustawić kielich i patenę. W nastawie ołtarzowej był obraz Zesłania Ducha św. z czterema ewangelistami. Oprócz tego na ścianie wisiały większe obrazy Zbawiciela, Matki Boskiej, portret Michała Schumana oraz siedem innych mniejszych i jeden większy.

Inwentarz kaplicy, między innymi, zawierał kielich srebrny pozłacany, będący darem zarządcy majątku biskupiego w Smolajnach, ornat czerwony z czarnym krzyżem i ornat biały, wykazany dopiero w roku 1622, mszał rzymski, oprawny w skórę czarną i warmiński, oprawny w skórę białą, 1 antepedium z czerwonego płótna, 1 feretron, 2 sztandary względnie chorągwie, 2 krucyfiksy rzeźbione w drzewie i malowane, 2 alby, 2 humerały, 2 lichtarze cynowe, 2 ampulki też cynowe, 4 ręczniki, 4 obrusy na ołtarz⁸⁸. Opiekę nad kaplicą sprawowali dwaj kuratorzy, którzy rzadko, raz na 3 lata, zdawali sprawozdanie ze stanu materialnego kaplicy. Biskup Kromer w roku 1581 zobowiązał ich, aby czynili to co roku w obecności dziekana kolegiaty i dwóch członków magistratu, któremu przysługiwało prawo patronatu.⁸⁹

Początkowo kaplica nie posiadała żadnych stałych dochodów. Składka podczas kazań polskich przynosiła zaledwie 2 marki rocznie. W roku 1597—8 na koncie kaplicy było tylko 8 marek w gotówce. Wydatki na kaplicę pokrywano z dochodów szpitala. Potem, jak nas informują akta wizytacyjne z roku 1609, na potrzeby kaplicy chłopci, prawdopodobnie z terenu parafii dobromiejskiej, płacili rocznie po 1 groszu od każdego domu. Oprócz tego kuratorzy zbierali jałmużny i dobrowolne ofiary podczas nabożeństw niedzielnych i świątecznych.⁹⁰

Biskup Marcin Kromer konsekrował kaplicę 3 lipca 1580 na cześć Ducha św. i Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny.⁹¹ Równocześnie był konsekrowany ołtarz, w którym mieściły się relikwie św. Błażeja. Przy tej okazji biskup zarządził, aby w kaplicy odprawiały się nabożeństwa dla ludności polskiej. Dlatego odtąd nazywano ją raczej kaplicą polską niż Ducha św.

Protokoły wizytacyjne z roku 1581 mówią nam, że „przez cały rok odprawia się w niej Msza św. a kazanie tylko polskie głosi się w dni niedzielne i świąteczne.”⁹² Wizytator zalecił wówczas, aby w większe święta odprawiała się uroczysta Msza św. „dla biednych, chorych i ułomnych szpitala, którzy nie mogą chodzić na nabożeństwo do kościoła kolegiackiego”. Z późniejszych aktów wizytacyjnych dowiadujemy się, że dwa razy w roku, na Zielone Świąta i Nawiedzenie Matki Bożej, czyli w święta

⁸⁸ B 4, jw., B 5, jw., B 7, s. 19.

⁸⁹ B 2, jw.

⁹⁰ B 5, s. 157.

⁹¹ B 4, jw., B 5, jw.

⁹² B 2, jw.

patronalne, uroczyscie celebrowano Mszę św. oraz pierwsze i drugie nieszpory.⁹³ Za odprawianie Mszy św. wikariusz otrzymywał 10 marek, a za głoszenie kazań polskich 5 marek. W roku 1581 za kazania miał 10 marek rocznie.

Pierwszym kaznodzieją polskim w Dobrym Mieście był **Wojciech Polak** z okolic Wągrowca w archidiecezji gnieźnieńskiej, urodzony koło roku 1556. Przez jakiś czas był kantorem w Lidzbarku, a w r. 1580 wyświęcony na kapłana przez biskupa Kromera, został mianowany wikariuszem i kapłanem polskim w Dobrym Mieście. W duszpasterstwie nad wiernymi polskimi pomagał mu **Stanisław Lubart**, o którym czytamy, że „niekiedy zwykł słuchać spowiedzi Polaków”. Urodzony koło roku 1541 pochodził z diecezji krakowskiej, studiował w Akademii Jagiellońskiej, gdzie uzyskał stopień bakałarza sztuk wyzwolonych i przyjął święcenia kapłańskie w r. 1572 w Ołomuńcu z rąk biskupa Jana Grodzickiego. Potem przeniósł się na Warmię w roku 1577, został kanonikiem kolegiaty w Dobrym Mieście, gdzie zapewne głosił też kazania polskie.⁹⁴

Drugim kaznodzieją polskim, o którym mówią nam dokumenty wizytacyjne z roku 1609, był **Stanisław Robotka**, rodem z Linowa koło Olsztyna, liczący wówczas 29 lat życia.⁹⁵ Wykształcenie otrzymał w Braniewie, święcenia niższe udzielił mu biskup Piotr Tylicki, a wyższe w roku 1609 biskup Szymon Rudnicki. Do kazań polskich posługiwał się postyllą ks. Wujka i „innymi autorami aprobowanymi”. W roku 1610 przeniósł się na probostwo w Biesowie, gdzie zmarł w roku 1621.

Innym kaznodzieją polskim, wymienionym w protokołach wizytacyjnych z roku 1622, był **Melchior Schultz**, pochodzący z Olsztyna. Biskup Szymon Rudnicki wyświęcił go na kapłana i mianował go wikariuszem i kapłanem polskim w Dobrym Mieście. Za kazania polskie, jakie głosił w niedziele i święta w kaplicy Ducha św., otrzymywał 15 marek.⁹⁶

Nabożeństwa polskie odbywały się regularnie do najazdu Szwedów w roku 1626. Niestety, Szwedzi zburzyli doszczętnie kaplicę polską, co było wielkim ciosem dla ludności polskiej w Dobrym Mieście i dla rozwoju polskości na Warmii.⁹⁷ Kaplica polska przestała istnieć i już nie została odbudowana.

Dodać należy, że w Dobrym Mieście długo jeszcze odczuwano potrzebę polskich kazań. Uwzględniając tę potrzebę, **Piotr Domisław-**

⁹³ B 7, jw.

⁹⁴ B 2, s. 300.

⁹⁵ B 5, jw.

⁹⁶ B 7, jw.

⁹⁷ A. Birch-Hirschfeld, jw., s. 656.

s k i, kanonik kolegiaty, w roku 1653 ufundował beneficjum dla polskiego kaznodziei w Dobrym Mieście.⁹⁸ Kazania polskie miały być głoszone w kaplicy św. Mikołaja, która jednak nie była kaplicą polską i nie była związana z imieniem biskupa Kromera.

ZAKOŃCZENIE

Jak wynika z powyższych szkiców, kaplice polskie Kromera były na ogół ubogie i skromnie wyposażone. W najlepszym stanie znajdowały się kaplice św. Stanisława w Lidzbarku i kaplica św. Jana Chrzciciela w Reszlu. Lidzbark był rezydencją biskupów warmińskich, w służb'e których było wielu dworzan Polaków. Ich ambicją było, aby kaplica polska, gdzie co niedzielę się gromadzili na wysłuchanie Mszy św. i kazania, była godnie przystrojona i nastrajała do modlitwy. W Reszlu zaś opiekowali się kaplicą Jezuici, którzy wszędzie dbali o czystość i przyozdobienie przybytków Bożych. Ze wszystkich kaplic polskich do dnia dzisiejszego przetrwała jedynie kaplica, względnie kościół św. Jana Chrzciciela w Reszlu.

Historia kaplic polskich Kromera wiąże się ściśle z dziejami politycznymi Polski i Warmii. Największy rozwój kaplic polskich przypada na koniec wieku XVI i pierwszą połowę wieku XVII, kiedy Polska była państwem silnym i ekspansja Polski w Prusach osiągnęła swój szczyt. Podówczas nawet szlachta i mieszczaństwo niemieckie dążyły do ściślejszego złączenia Prus Książęcych z Polską, a rodziny niemieckie posyłały dzieci swoje na dwory polskie, aby nauczyły się języka polskiego.

Gdy po wojnach szwedzkich załamała się siła Rzeczypospolitej, a Prusy Książęce uniezależniły się od Polski, nastąpiło zahamowanie wpływów polskich i powolne kurczenie się elementu polskiego. Dlatego już od końca wieku XVII zmniejsza się ilość nabożeństw i kazań polskich w kaplicach Kromera. Coraz mniej widać troski o kaplice polskie, coraz trudniej o kaznodzieję polskiego i coraz bardziej ludność polska w diasporze niemieckiej pozostaje osamotniona.

Po pierwszym rozbiórze Polski kaplice polskie Kromera podupadają całkowicie. Jeszcze funkcjonują w Reszlu, Jezioranach i Lidzbarku, ale z każdym rokiem coraz słabiej, chociaż jeszcze rządy diecezji warmińskiej spoczywają w rękach polskich. Ostateczny upadek kaplic polskich jest już tylko kwestią czasu. Z początkiem wieku XIX kaplice polskie Kromera przestały istnieć.

Dzieło biskupa Marcina Kromera, przynajmniej w trzech ośrodkach polskich wyżej wymienionych owocowało około 200 lat. Oprócz swojej funkcji religijnej było ono także ważkim czynnikiem narodowym i kulturalnym w dziejach polskiej Warmii.

⁹⁸ Tamże.

SZKOŁY DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W OKRESIE OD XIII DO POŁOWY XVI WIEKU

Pierwsze wyprawy misyjne do Prusów św. Wojciecha († 997) i św. Brunona z Querfurtu († 1009) zakończyły się śmiercią męczeńską apostołów. Wiek XI nie stworzył pomyślniejszych warunków do podjęcia nowych wypraw. Również misja biskupa morawskiego Henryka Zdźnika w XII w. nie przyniosła pożądanego efektów. Podjęte jednak w pierwszych latach XIII w. wysiłki, przez zakonnik Bogufała, z założonego w 1142 r. klasztoru cystersów w Łeknie, w postaci nowej wyprawy misyjnej, wprawdzie nie przyniosły nawrócenia na chrześcijaństwo ośrodków pruskich, pozwoliły jednak na ogólne zorientowanie się w sytuacji. Następna z kolei wyprawa misyjna, której przewodniczył mnich cysterski Chrystian, podjęta wkrótce za zgodą i zachętą papieża Innocentego III, zdołała ustanowić stały ośrodek misyjny w międzyrzeczu Wisły i Nogatu, mianowicie w Zantyrze i stamtąd oddziaływać na sąsiednie tereny pruskie. Prace tej misji zaczęły przynosić efekty. Chrystian, zdając sprawozdanie ze swej działalności papieżowi Innocentemu III, wysunął już wówczas projekt założenia biskupstwa pruskiego. Urzeczywistnienie tego planu nastąpiło jednak dopiero podczas drugiej wizyty Chrystiana w Rzymie, w towarzystwie dwóch nawróconych przywódców plemion pruskich Surwabuno i Warpoda, prawdopodobnie w 1215 lub 1216 r. Wówczas Chrystian uzyskał godność biskupa pruskiego. Działalność misyjna biskupa Chrystiana w następnych latach przynosiła coraz obfitsze rezultaty. Aktywny biskup Chrystian dążył obok pozyskania nowych chrześcijan, również do umocnienia chrześcijaństwa na nowych terenach. Z tej racji uważał za swój obowiązek zakładać szkoły, których celem byłoby kształcenie miejscowego duchowieństwa, znającego dobrze język pruski, by później mogło ono przejąć dzieło umacniania we wierze oraz ewangelizację rodaków. Owe wysiłki szły w parze z wykupem i wychowywaniem w duchu chrześcijańskim dziewcząt pruskich, traktowanych przez rodziców jako element zbyt liczny i z tej racji przeznaczony na zagładę. W swych dążeniach biskup Chrystian był popierany przez papieża Honoriusza III, który w 1218 r. wezwał chrześcijan m. in. Polski, Niemiec, i Szwecji do składania ofiar na ten cel.¹

¹ Dokument papieski z 15. V. 1218 r.: „Cum igitur soror nostra Ecclesia, quam in Partibus Pruscie sibi Dominus adoptavit, adhuc parvula sit et ubera

Biskup Chrystian zobowiązawszy się w 1219 r. wraz ze swym zakonem, iż wybudowane przez chrześcijan pruskich kościoły, będą w przeciągu roku obsadzone kapłanami, musiał uważać sprawę kształcenia rodzimego duchowieństwa za najbardziej pilne zadanie i stąd można przyjąć za J. Voigtem, F. Hiplerem i A. Karbowiakiem, że posyłał zdolnych chłopców pruskich do zakładów kształceniowych Polski, Pomorza i Niemiec, by po ich ukończeniu mogli powrócić do Prus jako duchowni.² Dokumenty datowane począwszy od 1282 r. wymieniają już dużą ilość duchownych pochodzenia pruskiego.³

Wyprawy książąt polskich w latach 1221—1223 powiększyły dokonany wyłom w ziemi Prusów. Przyniosło to, obok działalności misyjnej biskupa Chrystiana, dalszy wzrost liczby nawróconych Prusów, a tym samym konieczność podjęcia nowych wysiłków nad kształceniem duchowieństwa. W dziele tym biskup Chrystian nie był osamotniony. Z pomocą przyszła mu Stolica Apostolska. Wiadomo np., że w 1228 r. legat papieski Wilhelm z Modeny przetłumaczył z wielkim trudem gramatykę łacińską Donata na język pruski. Wydana później w 1246 r. bulla pa-

non habeat, ne lac doctrine desit parvulis... Episcopus Pruscie et fratres eius statuerunt, sicut asserunt, prout valde necessarium esse constat scholas Prutenorum instituere puerorum, qui ad gentem suam Domino convertendam addiscant efficacius quam advenae praedicare et evangelizare." (Codex Diplomaticus Prussicus. Ed. J. Voigt. T. I. Königsberg 1842 n. 6 (C. D. P.) — Drugi dokument papieski z 15. V. 1218 r.: „In Partibus Pruscie Pagani... feminini sexus soboles quotecunque mater pariat, inhumana immanitate perimunt, preter unam, tanquam propagationi velint humani generis obviare. Sed venerabilis frater noster... Episcopus Pruscie, ac alii, qui per Dei gratiam ibi iam quasdam Ecclesias construxerunt, abhominantes impietatem huiusmodi, et eorum miseriam miserantes statuerunt, si tamen sibi sue suppetant facultates, necandas comparare puellas, ut educantes easdem lucrifaciant easdem Christo, et sic in partibus illis augeatur numero et merito populus Christianus". (jw. n. 7) — Beckmann F.: De primo episcopo Varmiae commentatio. Brunsbergae 1854 (1) s. 42. — Hipler F. Bibliotheca Warmienseis oder Literaturgeschichte des Bisthums Ermland. Braunsberg und Leipzig 1873 (1) s. 50. — Hipler F.: Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und preussischen Ordensstaate während des Mittelalters. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (ZGAE) 1875—1878 Bd. VI (2) s. 94. — Rogalski A. Kościół katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956 s. 27.

² I tak np. w 1228 r., po zdobyciu Pomezanii, pewna liczba młodzieży pruskiej została wysłana do Magdeburga. (C. D. P. I, 81 — Voigt J. Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens. Bd. I—IX. Königsberg 1827—1839. Bd. II s. 293. — Perlbach M. Preussische Regesten bis zum Ausgange des Dreizehnten Jahrhunderts. Heft I. Königsberg 1876 (1) s. 102.) — F. Hipler przypuszcza, że m. in. istniało specjalne seminarium dla księży w Dobrzyniu, gdzie jak podaje Duisburg (III, 346) Litwini w 1323 r. „sexaginta clericos, tam ordinatos quam inordinatos extra et intra scholę loca repertos occiderunt". (Hipler: jw. (2) s. 102 n.) — A. Karbowiak twierdzi, że przy założonym przez biskupa Chrystiana klasztorze w Chełmnie, istniała specjalna szkoła pruska. (Karbowiak A. Szkoły diecezji chełmińskiej w wiekach średnich. *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu* 1899 t. 6 s. 58 — Por.: Bender J. Geschichte der philosophischen und theologischen Studien im Ermland. Braunsberg 1868 (1) s. 2; Matern Georg. Predigt und Seelsorge für Altpreussen bis 1525. Heilsberg 1929 (1) s. 4 nn.

³ Codex Diplomaticus Warmienseis oder Regesten und Urkunden zur Geschichte Ermlands. Hrsgb. C. P. Woelky u. a. Bd. I—IV. 1880—1935. (C. D. W.) Bd. I.

pieska Innocentego IV wzywała wszystkich opatów, przeorów, zakonników świata chrześcijańskiego, by przyszli z pomocą młodemu Kościołowi pruskiemu poprzez darowizny ksiąg i materiału piśmienniczego.⁴

Po osiedleniu się w 1230 r. Krzyżaków, władza i działalność biskupa Chrystiana uległa ograniczeniu. Rok 1233, w którym biskup Chrystian został uwięziony przez plemię Sambów, należy właściwie uważać za zakończenie działalności misji cysterskiej. Rok wcześniej rozpoczęła działalność wśród Prusów misja dominikańska, której pierwszym ośrodkiem był założony przez św. Jacka i księcia pomorskiego Światopełka w 1227 r. klasztor w Gdańsku. W 1238 r. powstał klasztor dominikanów w Elblągu.

Z rozporządzenia papieskiego nastąpił w 1243 r. podział Prus na diecezje: pomezkańską, sambijską i warmińską. Pierwszym biskupem diecezji warmińskiej był Anzelm.⁵

SZKOŁY PARAFIALNE

Światły biskup Anzelm (1250—1274), pierwszy ordynariusz diecezji warmińskiej, z miejsca przystąpił do organizacji diecezji. Jeszcze przed powołaniem do życia Kapituły, zajął się tworzeniem szkolnictwa, kierując swój wysiłek wpraw w stronę szkół parafialnych.

W umowie z 1251 r. z Zakonem Krzyżackim, reprezentowanym w osobie Wielkiego Mistrza Ludwika v. Quedau, odstąpił prawo obsadzania nauczycieli na terytorium należącym do Zakonu, czyniąc go odpowiedzialnym za zakładanie szkół.⁶ Pierwsze informacje z tej części diecezji warmińskiej pochodzą dopiero z XIV w. W 1322 r. znana była szkoła w Elblągu, z 1338 r. w Młynarach. W Malborku istniała założona przez Wielkiego Mistrza Winryka Kniprode (1351—1382) świetna szkoła zamkowa, po raz pierwszy wspomniana w 1365 r.⁷ W ogóle Winryk Kniprode zdobył sobie sławę wielkiego krzewiciela oświaty. Jak podaje Karbowskiak, jego dziełem miało być założenie w każdej wsi liczącej 60 rodzin, osobnej szkoły.⁸ Ciekawe informacje o istnieniu szkół na terytorium zakonnym

⁴ „Cum soror nostra ecclesia Pruscie... adhuc parvula ist et ubera non habeat, quibus hac doctrine valeat parvulis exhibere. Utpote cui etiam libri desunt... uniwersitatem uestram rogamus... quantinus de libris uestris subueniatis eisdem de habundantiis uestris retinentes expensis.” (C. D. P. I, 63) — Por.: Hipler, jw. (1) s. 51; — Hipler, jw. (2) s. 95.

⁵ Beckmann, jw. (1).

⁶ „Quod etiam magistros scholarum in suis duntaxat locis instituant et destituant...” (C. D. W. I, 27) — Beckmann, jw. (1) s. 45. — Hipler, jw. (1) s. 62. — Matern Georg. Beiträge zur Geschichte des Schulwesens in Ermland. Braunsberg 1911 (2) s. 12. — Matern Gerhard. Die kirchlichen Verhältnisse in Ermland während des späten Mittelalters. Paderborn 1953 s. 53.

⁷ Bender, jw. (1) ss. 3 n., 21 n. — Toeppen M. Elbinger Antiquitäten. Ein Beitrag zur Geschichte des städtischen Lebens im Mittelalter. Danzig 1871 s. 128. — Hipler, jw. (1) s. 61 n.

⁸ Karbowskiak, jw. s. 55.

diecezji warmińskiej podaje malborska księga skarbowa (*Tresslerbuch*) z lat 1399—1409. Wspomina ona 33 miejscowości, w których istniały szkoły.⁹

Pomyślny rozwój szkolnictwa parafialnego zaznaczył się również na pozostałym terytorium diecezji warmińskiej. Data powstania szkół parafialnych na Warmii nie jest łatwa do ustalenia, przyjmuje się jednak, iż powoływano je do życia wkrótce po założeniu miasta lub parafii. Z końcem średniowiecza istniały miejskie szkoły parafialne w Braniewie, Bartoszycach, Dobrym Mieście, Lidzbarku, Ornecie i Reszlu. Podczas reformacji Warmia posiadała 111 szkół parafialnych.¹⁰

Na szybkie powstanie sieci szkół parafialnych w diecezji warmińskiej złożyły się zasadniczo dwa czynniki. Pierwszym była liturgiczna służba Boża, która wymagała pomocy. Dawniej czynności pomocnicze w kościele spełniali: ostiariusz, zwołujący dzwonieniem wiernych na modlitwę, otwierający i zamykający kościół; lektor, czytający podczas nabożeństw Pismo św.; akolita, posługujący do mszy św. Przy okazji spełniania powyższych funkcji, owym klerikom powierzano nauczanie dzieci. Papież Grzegorz IX (1227—1241) zarządził nawet, by każdy proboszcz posiadał jednego kleryka, któryby wraz z nim śpiewał, czytał lekcję i ewangelię oraz prowadził szkołę.¹¹

Zadaniem szkół przykościelnych było podanie uczniom elementarnej wiedzy oraz przygotowanie ich do uczestnictwa poprzez chór w nabożeństwach kościelnych (por. termin *schola cantorum*). Z tej właśnie racji, z chwilą założenia nowej parafii, Kościół był mocno zainteresowany w utworzeniu przy nim szkoły. Dzieci korzystały wówczas z nauki,

⁹ Joachim E. Das Marienburger Tresslerbuch der Jahre 1399—1409. Königsberg 1896. Wiadomości o szkołach zawarte w księdze są zupełnie przypadkowe. W czasie przejazdów Wielkiego Mistrza, nauczyciel wraz z dziećmi witał go i bawił śpiewami pode drogą lub w najbliższym zamku. Wielki Mistrz udzielał śpiewakom daru pieniężnego, co skarbnik notował w swej księdze. E. Waschinski biorąc pod uwagę całość ziem zakonnych, oraz fakt, że wspomniana księga obejmuje tylko okres 10 lat, wyprowadza wniosek o istnieniu ponad 80 szkół na terenie podlegającym Zakonowi. (Por.: Waschinski E. *Erziehung und Unterricht im deutschen Ordenslande bis 1525*. Danzig 1908 (1) ss. 27 n. — Matern Georg, jw. (2) s. 10. — Matern Gerhard, jw. s. 54.

¹⁰ Bender, jw. (1) s. 22. — Hipler, jw. (1) ss. 59—61. — Arendt P. *Akten zur Geschichte der katholischen Kirchen und Hospitäler in Allenstein*. Allenstein 1927 Bd. III s. 195. — Waschinski E. *Das kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen*. Breslau Bd. I (2) s. 98. — Buchholz F. *Bilder aus Wormditts Vergangenheit*. Wormditt 1931 (1) s. 60. — Buchholz F. *Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte*. Braunsberg 1934 (2) s. 19. — Matern Georg. *Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel*. Königsberg 1935 (3) s. 137. — Matern Gerhard, jw. s. 52.

¹¹ Beckmann F. *De rei scholasticae in Warmia origine ac progressu observationum. Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi. Per aetatem a die VIII. aprilis anni MDCCCLXI*. (2) ss. 6 n. — Matern Georg, jw. (2) ss. 8 n. — *Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses*. Ed. F. Hipler. Brunsbergae 1899 XI, n. 4 col. 262.

miejscowy kościół z chóru i pomocy przy czynnościach liturgicznych, wierni z lektury Pisma św. podczas mszy św.¹²

Klerycy zwykle po kilku latach służby kościelnej przenosili się do szkoły katedralnej lub na uniwersytet, by po ukończeniu studiów teologicznych otrzymać święcenia kapłańskie.¹³ W szkole parafialnej np. w Reszlu było cały szereg kleryków-nauczycieli, a jeden z nich, Bartłomiej Wirt został później w 1444 r. proboszczem przy tym samym kościele.¹⁴

Nie zawsze proboszcz mógł znaleźć kleryka, który by prowadził szkołę parafialną i służył pomocą w kościele. Brano wówczas na to stanowisko odpowiedniego człowieka świeckiego, od którego jako minimum wymagano znajomości czytania, pisania i śpiewu kościelnego.¹⁵ I tak np. w Braniewie w 1382 r. Henryk Witte został wspólnie wybrany przez proboszcza i radę miejską nauczycielem szkoły; był jednak równocześnie kantorem i dzwonnikiem przy miejscowym kościele parafialnym.¹⁶

Drugim ważnym czynnikiem, który wywarł wpływ na tworzenie się szkół parafialnych, zwłaszcza miejskich, była kolonizacja niemiecka. Owi koloniści, pochodzący często z miast założonych na prawie lubeckim,¹⁷ gdzie sami chodzili do szkół elementarnych, pragnęli, by również ich dzieci miały możliwość uczenia się.¹⁸ W związku z tym, biskup Herman z Pragi (1337—1349), potwierdzając statuty zakładanych miast, zobowiązywał mieszczan, by wychowywali swoje dzieci w pobożności i troszczyli się o posyłanie ich do szkół, gdzie pod kierunkiem odpowiedniego nauczyciela, byłyby uczone czytania, pisania i śpiewu.¹⁹

Szkoły parafialne, wiejskie i miejskie, zakładał na Warmii Kościół. Do proboszcza należało prawo nadzoru nad nauczycielem, jego instalacja i zwolnienie. W parafiach wiejskich proboszczowie czynili to samodzielnie-

¹² Np.: w 1377 r. w Bartoszycach była wyznaczona jedna marka rocznie „deme schuler, der do deme Vicario hilfet messe lesen”. (Por. Hipler, jw. (1) ss. 61 n.). W Elblągu natomiast proboszcz Mikołaj Wulsag ufundował dla uczniów miejscowej szkoły stypendia, za które byli zobowiązani śpiewać psalmy podczas Wielkiego Tygodnia w kościele św. Mikołaja. (Por. Toeppen, jw. ss. 128 n.).

¹³ Hipler, jw. (1) s. 60 n. — Matern Georg, jw. (2) ss. 9 n. — Matern Gerhard, jw. ss. 25, 50.

¹⁴ Por.: Kolberg J. Zur ältesten Geschichte der Pfarrkirche von Rössel. Braunsberg 1907 (1) s. 22. — Matern Georg, jw. (3) s. 137.

¹⁵ Matern Georg, jw. (2) s. 9.

¹⁶ B. Arch. Rady Miejskiej Braniewa Bd. 84 fol. 50; por. fol. 8, 36, 51, 58, 74, 95; wg. Hipler, jw. (1) s. 60. — Por. Voigt, jw. Bd. VI s. 755. — Bender, jw. (1) s. 22. — Waschinski, jw. (2) s. 97.

¹⁷ Władze miejskie Lubeki już w 1253 r. wydały prawo zakładania szkół elementarnych i zatwierdzania przy nich nauczyciela. Skorzystało z tego m. in. Braniewo, założone na prawie lubeckim, tworząc około 1350 r. miejską szkołę parafialną.

¹⁸ Hipler, jw. (1) ss. 59 n. — Matern Georg, jw. (3) s. 137 — Matern Gerhard, jw. s. 50.

¹⁹ „Item. Es soll ein jeder frommer Bürger seine Kinder zu der Forcht Gottes undt aller Tugend und Ehrbarkeit von Kindheit anhalten, weile an der Auferziehung der Kindheit viel gelegen undt dieselbe zum wönigsten in der Lehr-

nie. W miejskich wybór nauczyciela i zakres jego obowiązków uzgadniano z radą miejską, do której należała też troska o stan budynków szkoły i utrzymanie nauczyciela.²⁰

Zakładane na Warmii szkoły parafialne nastawione były głównie na realizowanie programu *trivium* (gramatyka, retoryka, dialektyka). Uczono w nich czytania, pisania, liczenia, śpiewu kościelnego. Posługiwano się m. in. podręcznikami: Katona, Korneliusza, Donata, Lombarda. Nauczyciele ponadto korzystali z dzieł m. in. Owidiusza, Cyserona, Pliniusza, z czasem także Erazma z Rotterdamu. Przykładowo program nauczania w ostatniej klasie (*prima*) szkoły parafialnej w Reszlu przedstawiał się następująco: w lecie zajęcia rozpoczynano o godz. 6.00; przez godzinę omawiano Sentencje Piotra Lombarda, z kolei następowała godzina poświęcona etymologii wg Korneliusza, a następnie ogólne powtórzenie. Po przerwie obiadowej kantor uczył od 12.00 do 13.30 śpiewu łacińskiego. Ostatnia godzina była poświęcona składni językowej. Nauka rozpoczynała się modlitwą. Rano uczniowie śpiewali hymn *Jam lucis orto sidere*, po południu *Veni sancte Spiritus*, wieczorem *Defensor noster*. W środę i piątek odbywała się nauka religii. Idąc do szkoły uczniowie nawiedzali w kościele Najśw. Sakrament; przystępowali do spowiedzi i komunii św. z okazji większych świąt. Przerwy między lekcjami spędzali na placu przy kościele, grając w piłkę i piramidy (*ludus pyramidum sive pilarum*), na niekorzyść okien kościelnych.²¹

Wykształcenie nauczycieli było mocno zróżnicowane. Najczęściej, jeżeli chodzi o szkoły miejskie, mieli za sobą studia uniwersyteckie, wydziały teologii, lub sztuk wyzwolonych. Często nauczyciele byli równocześnie pisarzami i notariuszami miejskimi. Tak np. w Reszlu spotykamy Jerzego Emike, niegdyś bakałarza wydziału *artium* w Pradze, a w 1446 r. nauczyciela i radcy miejskiego. Podobne wiadomości pochodzą i z innych miast. W Braniewie np. w 1562 r. pewien student z Lipska przyrzekł, że po skończeniu uniwersytetu pracować będzie w miejscowej szkole. Informacje pochodzące z Olsztyna wskazują, że wykształcenie tamtejszych nauczycieli było godne uznania.²² Gorzej przedstawiał się

schule under frommen, gelehrten, exemplarischen Schulmeistern mit Lesen, gut Schreiben, Singen und Rechnen lehrnen woll auferziehen lassen, damit die Stadt mit gottesfürchtigen Leuten gut besetzt undt von Gott dadurch möge gesegnet werden. Worüber nebenst den Pfarrherrn auch Bürgermeister undt Beampte fleissige Obacht haben sollen". (b. Archivum curiae w Braniewie, 53 „Mandata..." p. 281 nn.) Statuty wydane przez bpa Hermana rozciągnięte zostały na inne miasta warmińskie; wg. Beckmann, jw. (2) s. 4.

²⁰ Beckmann, jw. (2) ss. 5, 12 nn. — Hipler, jw. (1) s. 61. — Waschinski, jw. (1) ss. 44 n. — Matern Georg, jw. (2) ss. 11 n. — Waschinski, jw. (2) ss. 97, 100. — Matern Gerhard, jw. ss. 52 n.

²¹ Hipler, jw. (1) s. 60. — Matern Georg, jw. (3) ss. 142 n. — Matern Gerhard, jw. s. 51.

²² Hipler, jw. (1) s. 60. — Waschinski, jw. (1) ss. 17 n. — Matern

stan wykształcenia nauczycieli parafialnych szkół wiejskich, którzy z reguły łączyli w swej osobie funkcje nauczyciela, kantora i dzwonnika.²³ Wydaje się rzeczą pewną, iż miejskie szkoły parafialne realizowały program *trivium* w pełnym zakresie. Większość jednak szkół parafialnych wiejskich ograniczała się raczej do przekazywania uczniom najbardziej elementarnych podstaw nauki.

W latach 1520—1560 szkolnictwo na Warmii podupadło. Na jego krytyczny stan wskazuje pierwsza wizytacja biskupa Stanisława Hozjusza. Synod diecezjalny, jaki odbył się w 1565 r. zajął się z tej racji m. in. specjalnie szkolnictwem.²⁴

Szkoły parafialne, jakie istniały w diecezji warmińskiej w omawianym okresie, były wyłącznie zakładane przez Kościół. W wielu diecezjach sprawami tymi zajmował się istniejący przy Kapitulie katedralnej kanonik scholastyk. Chociaż istniał on we Fromborku w początkach diecezji, wydaje się jednak rzeczą mało prawdopodobną, by kanonik scholastyk warmiński zajmował się zakładaniem i nadzorem szkół parafialnych na terenie diecezji warmińskiej. Można przyjąć raczej, iż pierwsze szkoły parafialne zostały założone bezpośrednio przez biskupów, a później sprawa ta została powierzona trosce poszczególnych parafii. O ile przyczyn nierównomiernego poziomu nauczania szkół parafialnych diecezji warmińskiej można by się doszukiwać w bezpośrednim podporządkowaniu tych szkół proboszczowi parafii, o tyle im właśnie można zawdzięczać równomierne rozmieszczenie tych szkół na terytorium całej diecezji.

SZKOŁY ZAKONNE

Poważną rolę w dziejach diecezji warmińskiej odegrały zakony. Działalność ich w początkach diecezji warmińskiej miała jednak zasadniczo charakter misyjny. Prowadziły ją głównie zakony dominikanów, franciszkanów i augustianów.

Dominikanie. Założyli swój pierwszy klasztor w diecezji warmińskiej w 1238 r. w Elblągu,²⁵ a później po 1335 r. w Gierdawach.²⁶ Początkowo podlegali prowincji zakonnej magdeburgskiej a od 1335 r. zostali włączeni do prowincji dominikańskiej polskiej.²⁷ Zakonnicy znając

Georg, jw. (2) s. 13. — Arendt, jw. s. 195. — Waschinski, jw. (2) ss. 97 n., 103.

²³ Por.: Beckmann, jw. (2) s. 7.

²⁴ Matern Georg, jw. (2) s. 15. — Waschinski, jw. (2) s. 69.

²⁵ C. D. W. I, 1 — Bender, jw. (1) s. 25. — Hipler, jw. (1) ss. 55, 158.

²⁶ C. D. W. IV, 242. — Bender, jw. (1). — Hipler, jw. (2). — Roth W. Die Dominikaner und Franziskaner im Deutschordensland Preussen bis zum Jahre 1466. Königsberg 1918 ss. 85 n.

²⁷ C. D. P. I, 26; II, 151. — Bender, jw. (I). — Hipler, jw. (1) s. 55. — Kłoczowski J. Polska prowincja dominikańska w wiekach średnich. *Sprawozdania z czynności wydawniczej i posiedzeń naukowych oraz kronika Tow. Nauk. K. U. L.* 1953 n. 5 (1) ss. 42 n.

język polski i pruski zajmowali się głównie działalnością misyjną, głosząc Prusom,²⁸ a później po parafiach słowo Boże.²⁹

Akta kapituł prowincji polskiej dominikanów dostarczają pewnych wiadomości na temat studiów klasztornych. Okazuje się, iż przy niektórych klasztorach dominikańskich istniały tzw. *studia particularia*, m. in. — jak świadczą dokumenty z lat 1507/12 — również i w klasztorze dominikańskim w Elblągu.³⁰ Na wcześniejsze istnienie szkoły przy klasztorze elbląskim wskazywałyby informacje o działalności w tamtejszym klasztorze lektorów: przed 1327 r. Wilhelma,³¹ w 1431 r. Niclosa Dobryna,³² a w 1444 r. lektora teologii Jana Advocati.³³

Jaka była rola lektora w klasztorze dominikańskim? Wyjaśnia to prof. J. Kłoczowski: „...zakony żebracze, za aprobatą Stolicy Apostolskiej, nie tylko znajdują oparcie w środowiskach uniwersyteckich i nauce scholastycznej, ale wprowadzają do życia wewnątrz klasztornej atmosferę kultury scholastycznej. Szczególnie jaskrawo występuje to w koncepcji szkoły konwentualnej dominikanów, której wiele elementów przejęły zresztą następnie i inne zakony żebracze. Przypomnijmy, że szkoła ta obejmowała wszystkich aktualnie obecnych w klasztorze braci i prowadzona była przez wykształconego teologa lektora. Zajęcia odbywały się codziennie po mszy konwentualnej i polegały na ćwiczeniach scholastycznych podobnych do uniwersyteckich, a więc na lekturze czy dysputach. ...Kazania wygłaszali lektorzy w kościele konwentualnym, przy czym miały one oczywiście być wzorem dla innych kaznodziejów. W czasie zajęć szkolnych każdy zakonnik miał możliwość wysuwać dowolne kwestie i prosić lektora o ich rozstrzygnięcie”.³⁴

²⁸ „...in civitate predicta (Elbląg) fratres predicatorum habitent, qui auram habent neophitorum et aliorum ut ipsos verbo doceant et...” (C. D. W. I., 4) — Por. C. D. W. I., 14. — „Nnun hatte Bischof Christianus, auch die Bruder D. Ordens, bestalt etliche monche Prediger Ordens, derer etliche Polnische auch etliche Preussische Sprache konden oder gelernt hatten. Von denen wurden die Preussen gelernt ins erste die zehen gebot, darnach der algemeine Apostolische glauben, darnach von der Taufe und Sakrament des altars, auch von der busse und bekerunge zu Gotte und vorgebung der Sünden, welche sie nenneten beicht absolution.” (M. Lucas David's Preussische Chronik. Ed. W. S. Freyherrn von Ungern — Sternberg, E. Hennig. Bd. I—VIII Königsberg 1812—1817. Bd. II, 121) — Hipler, jw. (1) ss. 55, 65.

²⁹ W XIV w. księża zapraszali dominikanów z Elbląga z kazaniem świętecznymi. (C. D. W. II, 307, ss. 322 n.).

³⁰ Kłoczowski, jw. (1) s. 52.

³¹ Gebser A. R. Geschichte der Domkirche zu Königsberg und des Bisthums Samland, mit einer ausführlichen Darstellung der Reformation im Herzogthum Preussens. Königsberg 1835 s. 87. — Bender, jw. (1) ss. 23 n. — Roth, jw. ss. 54 n.

³² C. D. W. IV, 363.

³³ Toeppen, jw. s. 134. — Roth, jw. s. 72. — Por. Korolec J. B. Lista lektorów dominikańskich prowincji polskiej w XIII—XIV wieku. *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej PAN*. Seria A, T. II, r. 1962 ss. 196—213.

³⁴ Kłoczowski J. Wspólnoty chrześcijańskie. Kraków 1964 (2) ss. 329 n.

Szkoła konwentualna w Elblągu miała zdaje się charakter czysto wewnętrzny. Z racji głównego zajęcia się dominikanów elbląskich działalnością misyjną, nie prowadzili oni nauczania młodzieży, ograniczając się wyłącznie do podnoszenia, przez własną szkołę klasztorną, swego wykształcenia i kwalifikacji misyjnych. Temu celowi służyła również znajdująca się tam biblioteka klasztorna, ośrodek pracy twórczej lektora i nauki zakonników.³⁵

Wydana w 1259 r. przez kapitułę generalną dominikanów *Ordinatio pro studiis*, w której opracowaniu brali m. in. udział św. Albert Wielki i św. Tomasz z Akwinu, mocno podkreśliła prymat studiów przed innymi zajęciami.³⁶ System kształcenia dominikańskiego podlegał wizytacji.³⁷

Franciszkanie. Przed 1310 r. powstał w Braniewie pierwszy klasztor franciszkanów w diecezji warmińskiej. Później, w latach 1349/50 i 1364 powstały klasztory franciszkańskie w Welawie i Barzewie.³⁸ Zakon franciszkanów w diecezji warmińskiej podlegał kustodii zakonnej pruskiej, która miała swą siedzibę w Gdańsku, a ta z kolei prowincji zakonnej saksońskiej w Dreźnie.³⁹

Klasztor franciszkanów w Braniewie zajmował się głównie działalnością misyjną w Kurlandii⁴⁰ i zgodnie z ogólną orientacją zakonną nie był specjalnie zainteresowany w prowadzeniu szkół. F. Beckmann i F. Hipler przypuszczają, iż w klasztorze braniewskim istniała w 1318 r., za czasów gwardiana Jana, szkoła biskupia.⁴¹ V. Röhrich przyjmuje istnienie szkoły nie tylko przy klasztorze braniewskim, ale również w Barzewie.⁴² Trudno się z powyższymi stanowiskami zgodzić, gdyż brak na ich potwierdzenie pewnych dowodów.

Szkoła natomiast istniała przy klasztorze franciszkanów w Gdańsku, posiadającym bogatą bibliotekę i wielu uczonych zakonnych.⁴³

Augustianie. Powołani przez biskupa Hermana z Pragi, osiedlili się w 1347 r. w Reszlu. Początkowo podlegali prowincji zakonnej bawarskiej, a od 1359 r. saksońskiej, z której ramienia na zlecenie przeora generalnego wizytował ich w 1380 r. znany uczony, zasłużony dla diecezji

³⁵ Bender, jw. (1) ss. 2, 20. — Por. Kłoczowski, jw. (2) s. 330.

³⁶ Kłoczowski, jw. (2) s. 331. — Warto tu zaznaczyć, iż pierwsi biskupi diecezji warmińskiej — Anzelm, chełmińskiej — Heidenreich, pomezańskiej — Ernst v. Toger, byli dominikanami. (Por. Hipler, jw. (1) s. 10 — Röhrich V. Geschichte des Fürstbistums Ermland. Braunsberg 1925 s. 11).

³⁷ Kłoczowski, jw. (2). — M. in. miał wizytować dominikanów elbląskich św. Albert Wielki. (por. Hipler, jw. (1) s. 10).

³⁸ Bender, jw. (1) ss. 23—26. — Hipler, jw. (1) ss. 29, 55, 158.

³⁹ Bender, jw. (1) s. 25.

⁴⁰ Bender, jw. (1) s. 23 — Hipler, jw. (1) s. 55. — Buchholz, jw. (2) s. 13.

⁴¹ Beckmann, jw. (2) s. 6. — Hipler, jw. (1) ss. 62 n.

⁴² Röhrich, jw. s. 225.

⁴³ Bender, jw. (1) ss. 25 n. — Roth, jw. s. 133. — Matern Gerhard jw. s. 58.

warمیńskiej augustianin, Jan Merkelin. Augustianie osiedlili się w roku 1372 w Świętej Siewierce, a później w Patolach.⁴⁴

Nasuwa się pytanie, czy augustianie prowadzili w diecezji warمیńskiej szkołę? V. Röhrich przyjmuje za pewne istnienie szkoły przy klasztorze w Reszlu, zaraz po jego założeniu.⁴⁵ Zdaniem natomiast G. Materna, jeżeli w XV w. jest wspomiana jakaś szkoła w Reszlu, należy ją zawsze zaliczać do grup diecezjalnych szkół parafialnych.⁴⁶ F. Hipler, biorąc pod uwagę lektora Mikołaja Ghelara z klasztoru w Świętej Siewierce uważa, że można wnioskować o istnieniu szkoły przy tamtejszym klasztorze.⁴⁷

Wątpliwości, jakie istniały w tej sprawie wyjaśniła praca J. Frey'a. Jego stanowisko podtrzymują H. Eysenblätter i A. Poschmann.⁴⁸ Okazuje się, że augustianie z braku powołań zakonnych ograniczali się tylko do kształcenia nowicjuszy. Tu jednak na przeszkodzie stał brak odpowiednich sił nauczycielskich. Z tej właśnie racji konwent augustianów podjął 14. IX. 1415 r. decyzję o zjednoczeniu klasztorów północnych terenów prowincji saksońskiej, celem wspólnego kształcenia nowicjuszy. Założono przy tej okazji tzw. *studium continuum* czyli szkołę wędrowną, która co roku miała zmieniać miejsce swego pobytu i do której każdy z klasztorów, z racji wnoszonych opłat, miał prawo posyłać rocznie jednego nowicjusza. Rok szkolny miał trwać od 29. IX do 29. VI następnego roku, w czasie którego nowicjusze mieli być nauczani przez lektora i tzw. kursorów, to jest bakałarzy, gramatyki, logiki, filozofii i teologii. Konwent zakonny augustianów ustalił również kolejność lat i miejsc pobytu szkoły. Trzeci rok przypadł klasztorowi w Reszlu, a czwarty Świętej Siewierce.⁴⁹ Zdaniem A. Poschmanna plan ten nie był dotrzymywany, gdyż jeżeli by jeszcze w 1415 r. wg. projektu rozpoczęto naukę, to szkoła powinna się znajdować na terenie diecezji warمیńskiej w latach 1417/18. Tymczasem pierwszy znany lektor augustianów Mikołaj Ghelar pojawia się w Świętej Siewierce dopiero w 1422 r.,

⁴⁴ C. D. W. II, 189. — *Scriptores Rerum Prussicarum*. Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Ed. Th. Hirsch, M. Töppen, E. Strehlke. Bd. I—V. Leipzig 1861 nn. (S. R. P.) II, 568. — Ditki A. A. Notizen über das ehemalige Augustinerkloster in Rössel. Neunter Jahresbericht über das Königliche Progymnasium zu Rössel. Königsberg 1841 ss. 13 nn. — Bender, jw. (1) s. 28. — Hipler, jw. (1) ss. 36 n., 56. — Frey J. Geschichte des Gymnasiums zu Rössel bis zum Jahre 1780. Erste Hälfte. Berichte über das Gymnasium zu Rössel für das Schuljahr 1879/80. Königsberg 1880 ss. 4 nn. — Eysenblätter H. Die Klöster der Augustiner — Eremiten im Nordosten Deutschlands. *Altpr. Monatsschr.* 1898 t. 35 ss. 368 nn., 376 nn.

⁴⁵ Röhrich, jw. s. 225.

⁴⁶ Kolberg, jw. (1) s. 22. — Matern Gerhard, jw. s. 59.

⁴⁷ Hipler, jw. (1) s. 56. — Por. Bender, jw. (1) s. 24.

⁴⁸ Frey, jw. ss. 10 nn. — Eysenblätter, jw. ss. 360 n., 379. — Poschmann, Das Augustinerkloster in Rössel. *ZGAE* 1932 t. 24 ss. 102, 146.

⁴⁹ C. D. W. III, n. 502.

podczas gdy szkoła powinna się tam znajdować w latach 1418 i 1426.⁵⁰ Wydaje się jednak, że pomimo pewnych trudności w dotrzymywaniu ustalonej kolejności, szkoła augustiańska odbywała swoje zajęcia na terenie diecezji warmińskiej i to głównie w klasztorze w Świętej Sierkierce, na co wskazywałoby istnienie w tym klasztorze w 1481 r. drugiego znanego lektora teologii, mianowicie Henryka Stala *vel* Schalla.⁵¹

Omówione wyżej zakony, nastawione były w średniowieczu głównie na działalność misyjną, zarówno wewnątrz diecezji warmińskiej, jak i poza jej granicami. Tu właśnie należałoby się doszukiwać zasadniczych przyczyn, iż szkół klasztornych w pełnym tego słowa znaczeniu, jakie wówczas świetnie rozwijały się na Zachodzie, było brak. Szkoły klasztorne dominikanów i augustianów w diecezji warmińskiej miały charakter czysto wewnętrzny, nakreślony potrzebami klasztoru i zakresem jego działalności. Mimo jednak braku otwartych szkół klasztornych, skoncentrowania się głównie na pracy misyjnej, jest rzeczą pewną, iż zakonnikom klasztorów warmińskich nieobce były zakonne autorytety naukowe: św. Albert Wielki, św. Tomasz z Akwinu, św. Bonawentura, Duns Szkot, Wilhelm Ockham, św. Augustyn, Hugo i Ryszard ze św. Wiktora i inni.

SZKOŁA KATEDRALNA

Początki diecezji warmińskiej związane są nie tylko z organizacją szkolnictwa parafialnego, lecz również z tworzeniem szkoły katedralnej we Fromborku. Obok niej powstały podobne w Dobrym Mieście i Lidzbarku Warmińskim.

Dokładna data założenia fromborskiej szkoły katedralnej nie jest znana. Ogólnie przyjmuje się, że powstała ona w 1260 r., wraz z Kapitułą katedralną,⁵² ponieważ biskup Anzelm nadał jej m. in. prawo posiadania w swoim gronie kanonika scholastyka i kantora.⁵³ Zapewnił też, iż poza prepozytem, dziekanem, kustoszem, również stanowiska scholastyka i kantora będą obdarzone godnościami prałackimi.⁵⁴ Pogląd, iż szkoła katedralna fromborska powstała w 1260 r. nie jest jednak uzasadniony.

⁵⁰ Poschmann, jw.

⁵¹ Eysenblätter, jw. s. 379.

⁵² Beckmann F. De rei scholasticae ac litterariae in Varmia origine ac progressu. *Index lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi. Per hiemem anni MDCCCLVII—VIII a die XV octobris.* (3) ss. 6 n. — Bender, jw. (1) ss. 2, 5. — Hipler, jw. (1) s. 51.

⁵³ „...Jus vero eligendi in dicta ecclesia prepositum decanum Cantorem Scholasticum Custodem ac Canonicos nobis et nostris sucesoribus una cum Capitulo retinemus”. ...” (Diploma Elbingi 27 Jan. 1264 ... wg. Beckmann, jw. (1) s. 38) — Beckmann, jw. (3) s. 6. — Oślak J. O początkach Kapituły katedralnej na Warmii. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1961 n. 5 s. 10.

⁵⁴ Thiel A. De Capituli Cathedralis Varmiensis primordiis. *Index lectionum in Regio Lyceo Hosiano Brunsbergensi. Per aetatem 12. apr. MDCCCLVIII* ss. 3 nn. — Hipler, jw. (1) s. 12. — Oślak, jw.

Nie można bowiem wiązać daty powstania tej szkoły z erekcją Kapituły katedralnej, skoro skład osobowy tej ostatniej znany jest dopiero z drugiego wyboru a siedzibą jej początkowo był nie Frombork, lecz Braniewo. Ponadto niespokojne czasy w jakich działał biskup Anzelm, nie stwarzały sprzyjających warunków nie tylko szkole, lecz również życiu ogólnokościelnemu. W związku z najazdem Prusów, emigracją biskupa Anzelma, można wątpić czy szkoła katedralna w ogóle powstała w 1260 r. A jeżeli nawet została założona, to nie wiadomo czy rozwinęła jakąkolwiek działalność.

O pomyślnym i potwierdzonym bezpośrednimi dokumentami rozwoju szkoły, a może nawet o jej powstaniu, można mówić dopiero od czasu rządów biskupa Henryka Fleminga (1278—1300), po przeniesieniu Kapituły katedralnej z Braniewa do Fromborka, kiedy nauczaniem zajęł się pierwszy, znany z imienia, kanonik scholastyk. Był nim od 1289 r. do 14. III. 1297 r. Volquinus.⁵⁵ Dobre i pewne wiadomości o fromborskiej szkole katedralnej pochodzą z okresu rządów biskupa Eberharda z Nyssy (1301—1326). Scholastykiem był wówczas Bertoldus, od 12. VIII. 1308—29. VI. 1317 r.⁵⁶ O scholarach fromborskiego kościoła katedralnego z tego okresu wspomina testament prepozyta Kapituły warmińskiej Henryka de Sunneberch, datowany w 1314 r.⁵⁷ Dalszy rozwój szkoły nastąpił za rządów biskupa Hermana z Pragi (1337—1349).⁵⁸ Wzrosła wtedy bardzo ilość uczniów, budząc — jak to wynika z zapisów braniewskiego pisarza miejskiego w *Libellus civitatis* — podziw okolicy.⁵⁹ Zapewne nie bez wpływu były tu liczne legaty i zapisy testamentalne, jakie wówczas zaczęły się częściej pojawiać.⁶⁰ Pierwszy zapis fundacyjny pochodzi z lat 1314—1320. Kanonik Henryk de Sunneberch zapisał w swoim testamencie jedną markę rocznie na scholarów we Fromborku.⁶¹ W 1407 r. szkoła katedralna otrzymała dotację, przeznaczoną na obuwie i odzież dla biednych uczniów z testamentu Arnolda z Ergesten. Pomoc ma-

⁵⁵ C. D. W. I, 48, 102. — Por.: Beckmann, jw. (3) s. 7. — Thiel, jw. s. 14. — Beckmann, jw. (2) ss. 1, 8. — Eichhorn A. Die Prälaten des erm^ländischen Domkapitels. ZCAE 1866 n. 3 ss. 307, 529. — Bender, jw. (1) s. 3. — Hipler, jw. (1) s. 51.

⁵⁶ C. D. W. I, 134, 142, 149, 151, 153, 158, 160, 166, 180. — Thiel, jw. — Eichhorn, jw. ss. 307, 530. — Bender, jw. (1). — Hipler, jw. (1).

⁵⁷ „...Insuper pro quatuor anniversariis in predicta Ecclesia Warmiensi celebrandis annis singulis perpetue, ... Canonicis qui interfuerint tres marce, vicariis et scolaribus una marca et pauperibus marca dimidia tribuantur, ... Dominis et fratribus meis Her. decano, ber(tholdo) Scolastico, ...” (wg. Beckmann, jw. (3) s. 9 (epimetrum)).

⁵⁸ Hipler, jw. (1) s. 51.

⁵⁹ „Anno domini M^oc^oc^oxlvi^o (1346) a festo circumcissionis dni vsque ad carnispruium fuit magna sociorum multitudo et scolarium in scula la(tina) warmien.” (C. D. W. II, 81) — Beckmann, jw. (2) s. 1. — Hipler, jw. (1). — Matern Gerhard, jw. s. 47.

⁶⁰ Beckmann, jw. (2). — Hipler, jw. (1).

⁶¹ Beckmann, jw. (3) ss. 8 nn.

terialna dla szkoły zwiększała się również przez następne lata. Przykładali się do tego głównie kanonicy Kapituły katedralnej we Fromborku. W 1422 r. kanonik Henryk de Mundo przeznaczył 230 guldenów węgierskich i 75 marek pruskich rocznie na konwikt biednych scholarów oraz na wyżywienie uczniów szkoły katedralnej.⁶² Podobne zapisy z tego okresu pochodzą od Arnolda Hūxera, wyznaczającego dochód z pięciu włók w Bartągu na utrzymanie szkoły fromborskiej.⁶³

Z początkiem drugiej połowy XV w. fromborska szkoła katedralna prawdopodobnie upadła. Ostatnie wiadomości o jej istnieniu pochodzą z 1426 i 1448 r., kiedy jej rektorami byli Mateusz Reddin i Henryk Sander.⁶⁴ Upadek szkoły nastąpił zapewne w czasie wojny 13-to letniej, a więc po 1454 r. a przed 1466 r., kiedy kurie kanonickie i gmach szkoły katedralnej we Fromborku zostały spalone.⁶⁵

Pierwsze próby podniesienia szkoły katedralnej z upadku uczynił biskup Mikołaj Tüngen (1467—1489). Istniały jednak wówczas niezbyt sprzyjające warunki, by cel ten mógł zostać osiągnięty, skoro w 1480 r., po przystąpieniu do prac budowlanych przy katedrze i kuriach we Fromborku, szkoły nie odbudowano, a dawny jej plac przeznaczono pod inną zabudowę.⁶⁶ Z zamiarem odbudowy szkoły nosił się biskup Mikołaj Tüngen do końca życia. W testamencie swoim z 30. I. 1489 r. przeznaczył na ten cel 120 marek.⁶⁷ W tym samym kierunku szły wysiłki następcy, biskupa Łukasza Waczenrodego (1489—1512). Starał się nie tylko na nowo założyć szkołę katedralną we Fromborku przy pomocy Braci Wspólnego Życia z Chełmna, lecz dążył do utworzenia na terenie diecezji warmińskiej uniwersytetu. Biskupa Waczenrodego zmierzającego do odbudowy szkoły katedralnej wspomagali materialnie kanonicy Achtsnicht i Elias z Dorotowa. Pierwszy, zmarły z pocz. XVI w. przeznaczył w swoim testamencie $\frac{1}{4}$ sumy osiągniętej z wyprzedaży swojej kurii na szkołę katedralną, na wznowienie nauczania i utrzymanie scholarów. Drugi, zmarły w 1489 r., również wspomina w testamencie swoim szkołę katedralną.⁶⁸ W 1501 r. biskup Łukasz Waczenrode powołał do Fromborka Braci Wspólnego Życia, dotychczasowych profesorów Akademii Cheł-

⁶² C. D. W. III, n. 593.

⁶³ Hipler, jw. (1) s. 51. (Dochody te zostały w 1639 r. przeznaczone na Seminarium Duchowne w Braniewie). — Matern Gerhard, jw. s. 251.

⁶⁴ Beckmann, jw. (2) s. 1. — Bender, jw. (1) s. 3. — Hipler, jw. ss. 52, 54. — Matern Gerhard, jw. s. 48.

⁶⁵ Johannis Plastwici, Decani Warmiensis, Cronicon de vitis Episcoporum Warmiensium. W: *Scriptores Rerum Warmiensium*. Ed. C. P. Woelky. Bd. I. Braunsberg 1866 (S. R. W.) s. 109. — Beckmann, jw. (2) s. 2. — Bender, jw. (1) s. 5. — Brachvogel E. Die Neuausstattung des Domes zu Frauenburg am Ausgang des Mittelalters. ZGAE 1932 n. 24 (1) s. 53.

⁶⁶ Bender, jw. (1) s. 7. — Eichhorn, jw. s. 533. — Matern Gerhard, jw. 48.

⁶⁷ Beckmann, jw. (2) s. 9.

⁶⁸ Brachvogel, jw. (1) s. 53. — Matern Gerhard, jw. s. 261.

mińskiej.⁶⁹ Wobec przybyłych do Fromborka w styczniu tego roku Braci, Kapituła wyraziła w końcu zgodę na wyznaczenie placu pod szkołę, ale jednocześnie dała do zrozumienia, iż jest bezsilna, gdy chodzi o utrzymanie rektora szkoły i jego współpracowników.⁷⁰

Szkola fromborska była w swym istnieniu i działalności powiązana z miejscową Kapitułą. Związki owe nie ograniczały się tylko do zapisów fundacyjnych. Każdy z kanoników katedralnych, na podstawie dawnego zarządzenia papieskiego, był zobowiązany do utrzymywania i kształcenia we Fromborku dwóch chłopców pochodzenia pruskiego „aby nauczali i wychowywali we wierze poddany sobie lud, z którego żyją”.⁷¹

Istniejące we Fromborku duże i wykształcone środowisko kapitulne pozwala również na wyprowadzenie wniosku o bezpośrednim powiązaniu kanoników katedralnych z nauczaniem w miejscowej szkole. Jak wynika z dokumentu z 1287 r., już Kapituła z drugiego wyboru posiadała w swoim gronie czterech magistrów.⁷² Późniejsze lata przyniosły duży wzrost kanoników posiadających stopnie akademickie. Wpłynęły na to statuty biskupie i kapitulne, zobowiązujące kanoników do odbywania trzyletnich studiów uniwersyteckich. Już w 1343 r. biskup Herman z Pragi wydał rozporządzenie, by każdy z kanoników katedralnych posiadał za sobą studia teologii lub prawa kanonicznego. Do sprawy tej nawiązały również statuty Kapituły z 1384 r. Mocno podkreśliły obowiązek studiów statuty kapitulne biskupa Mikołaja Tüngena, nakazujące nowym kanonikom posiadanie lub osiągnięcie poprzez studia stopnia magistra lub bakalarza Pisma św., albo doktora lub licencjata prawa kanonicznego, cywilnego, medycyny. Statuty biskupa Tüngena zostały potwierdzone w 1532 r. przez biskupów: Maurycego Ferbera (1523—1537),

⁶⁹ Beckmann, jw. (2) s. 9. — Bender, jw. (1) ss. 7, 9. — Hipler, jw. (1) s. 54. — Brachvogel, jw. (1).

⁷⁰ (25. I. 1501 r.) „Debitis reverentia et obedientia premissis, Rme Pater, fuerunt coram nobis ad scripta ut asseruerunt secundaria paternitatis vestre presentium ostensores fratres de Culmen, Petentes sibi consignari aliquem locum pro scola erigenda, cum provisione in hiis necessaria. Designavimus quidem et ostendimus eis locum ad scolam hujusmodi congruentem, quo conspecto eundem acceptarunt, preterea alium locum spatiosum pro eorum habitatione ipsis concedi petiverunt, quem hac vice ipsis designare nequivimus. Super emolumentis rectori scholarum et collaboratoribus suis ministrandis nichil certi assignare potuimus, ex causis coram Rma vestra dominatione allegatis, prout singula clarjus ex ipsis intelliget paternitas vestra Rma, quam altissimus pro regimine statuque ecclesie Warmiensis incolumem diu nobis conservare velit, rogamus. Datum apud ecclesiam Warmiensem prefatam die lune vicesimaquinta mensis Januarii Millesimo quingentesimo primo. E. r. p. vre devoti propositus Decanus et Capitulum ecclesie Warmien. Reverendissimo in Christo patri et Dno Dno Luce dei et apostolice sedis gratia Episcopo Warmiensi dignissimo majori nostro colendissimo.” (wg. Beckmann, jw. (2) s. 15).

⁷¹ „...canonici eiusdem ecclesie existentes in sua residencia, unusquisque habet educere puerum in curia sua lingua prothencali, ut populum sibi subditum, de quo vivunt, habeant eos docere et educere katholica fide et ne pereant in animabus eorum.” (Ordinancia castri Heylsbergk. W: S. R. W. I, s. 341 n.).

⁷² C. D. W. I, 76.

który rozszerzył zakres studiów, a później w 1540 r. przez Jana Dantyszka (1537—1548).⁷³

Pozostaje jeszcze do bliższego omówienia sprawa kanonika scholastyka. Dekret erekcyjny Kapituły biskupa Anzelma wymienia wśród kanoników warmińskich m. in. i scholastyka. Jakie było jego zadanie? Na Zachodzie spotyka się scholastyka już w końcu IX w. W Polsce dopiero od połowy XII w. Z reguły podlegały mu wszystkie szkoły, jakie istniały w danej diecezji. Szczególną jednak opiekę sprawował nad szkołą katedralną; często uczył w niej sam i dokonywał wyboru nowych nauczycieli.⁷⁴ Biorąc pod uwagę powszechne prawo ówczesnego Kościoła, można przypuszczać, iż mianowany w Kapitulie warmińskiej kanonik scholastyk skoncentrował swą działalność na założeniu szkoły katedralnej we Fromborku.

Nie są nam znani pierwsi warmińscy scholastyki. Późniejsze dokumenty wymieniają tylko dwóch: Volquinusa i Bertolda. Wydaje się, że pierwsi scholastyki warmińscy nie tylko sprawowali nadzór nad szkołą katedralną, lecz i osobiście uczyli we Fromborku. W Polsce jeszcze w XII i XIII w. uczyli sami scholastyki.⁷⁵ Na Warmii godność scholastyka istniała do około 1317 r., później zanikła.⁷⁶ Prawdopodobnie jednak już wcześniej scholastyka zastąpił w nauczaniu i prowadzeniu szkoły katedralnej jej rektor. W wypadku szkoły katedralnej we Fromborku, pierwsze wzmianki o rektorze pochodzą już z lat 1393 i 1422. Późniejsze dokumenty podają nazwiska dwóch rektorów szkoły katedralnej we Fromborku: Mateusza Reddin z 1426 r. i Henryka Sandera z 1448 r.⁷⁷

Rektorzy z reguły podlegali scholastykowi, w dowód uznania jego władzy składając przepisane kalendarzem dary. Jeżeli scholastyka nie było, lub na wyraźne życzenie, rektor podlegał kapitule.⁷⁸ Rektorzy fromborskiej szkoły katedralnej najprawdopodobniej podlegali tylko

⁷³ Bender, jw. (1) ss. 30, 35 n. — Hipler, jw. (1) ss. 16 n. — Oblak J. Statuty warmińskiej Kapituły katedralnej. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*. 1961 n. 5 (2) ss. 51 n.

⁷⁴ Beckmann, jw. (3) s. 7. — Eichhorn, jw. s. 307. — Rogalski, jw. s. 58. — Petrani A. Szkolnictwo teologiczne w Polsce. *Prawo kanoniczne*. 1964 nr 1—2 ss. 140 n.

⁷⁵ Petrani, jw. s. 141.

⁷⁶ C. D. W. I, 195 (12. V. 1393 r.). — S. R. W. I, ss. 213, 217, 220. — Eichhorn, jw. s. 307. — Bender, jw. (1) s. 3. — Hipler, jw. (1) ss. 51 n. — Matern Gerhard, jw. s. 47. — Oblak, jw. (1) s. 10.

⁷⁷ Bender, jw. (1). — Hipler, jw. (1) s. 52. — Perlbach M. Prussia scholastica: Die Ost- und Westpreussen auf den mittelalterlichen Universitäten. Braunsberg 1895 (2) ss. 26, 184.

⁷⁸ Petrani, jw. ss. 140 n. — Ciekawa jest ordynacja szkolna, pochodząca z XV w., przeznaczona dla krzyżackiej szkoły zamkowej w Malborku. Określa ona zobowiązania materialne uczniów wobec rektora i nauczycieli szkoły. Wykazuje duże podobieństwo do ordynacji szkoły istniejącej przy kościele N. M. P. w Krakowie. (Por. Breiter Th. Beiträge zur Geschichte der alten lateinischen Schule in Marienburg. Marienburg 1864. — Karbowski, jw. ss. 106 n.)

Kapitulę. Stojąc na czele szkoły dobierali sobie nauczycieli do nauczania scholarów.⁷⁹

Na temat zakresu i programu fromborskiej szkoły katedralnej brak wiadomości. Podobnie przedstawia się zresztą sprawa z większością szkół tego typu. Pewne światło na jej typ rzucają postanowienia soboru lateraneńskiego IV z 1215 r., z którym zapewne związane było jej założenie. Sobór ten, rozszerzając uchwały soboru lateraneńskiego III, postanowił by przy szkołach katedralnych istniały dwa wydziały: gramatyczny i teologiczny; każdy obsadzony magistrem — nauczycielem, jednym dla nauk humanistycznych (*grammaticus*) i drugim dla nauk teologicznych (*theologus*). *Magister grammaticus* miał nauczać gramatyki i nauk pokrewnych, *theologus* natomiast Pisma św. i dogmatyki pastoralnej.⁸⁰ Należy przyjąć za pewne, że i we fromborskiej szkole katedralnej istniały podobne wydziały i stanowiska nauczycielskie. Pogląd taki podtrzymują: F. Hipler, J. Bender, E. Waschinski i G. Matern.⁸¹

Stanowisko magistra istniało już za czasów papieża Aleksandra II przy niektórych kościołach katedralnych. Papież Innocenty III rozszerzył je na wszystkie katedry zaznaczając, że „teolog powinien nauczać kleryków i innych Pisma św., a szczególnie tych przedmiotów, które mają związek z duszpasterstwem”.⁸² Stanowisko magistra we fromborskiej szkole katedralnej wymienia m. in. dokument datowany w 1393 r. Pojawia się ono dosyć często, zarówno w informacjach na temat szkoły we Fromborku, jak i w wykazach kanoników katedralnych. Od 1280 r., odkąd znany jest wykazany dokumentami, spis członków warmińskiej Kapituły katedralnej, ciągnie się nieprzerwany rząd jednego, dwóch lub nawet trzech równocześnie magistrów. J. Bender sądzi, iż byłoby błędem uważać ich wszystkich za magistrów sztuk wyzwolonych, gdyż — jak powiada J. G. L. Kosegarten — teolog często był nazywany magistrem, a jego funkcja określana jako *magisterium*. Wydaje się stąd, że tak wielka liczba uczonych osób, z pewnością nie była potrzebna do pełnienia obowiązków w diecezji, ale przede wszystkim do kształcenia duchowieństwa.⁸³

W szkołach gramatycznych na Zachodzie wydział gramatyczny obejmował naukę pacierza, psalmów, nauki czytania i pisania. Później uczono

⁷⁹ Bender, jw. (1).

⁸⁰ Beckmann, jw. (3) s. 7. — Hipler F. Meister Johannes Marienwerder und die Klausurin Dorothea von Montau. ZGAE 1866 n. 3 (3) 169. — Hipler, jw. (1) s. 52. — Matern Gerhard, jw. 47. — Petrani, jw. s. 137.

⁸¹ Bender, jw. (1) ss. 29 nn. — Hipler, jw. (1) s. 52. — Waschinski, jw. (1) s. 30. — Matern Gerhard, jw. s. 48.

⁸² Bender, jw. (1) s. 29. — Por. Petrani, jw.

⁸³ Kosegarten J. G. L. Geschichte der Universität (1456) Greifswald mit urkundlichen Beilagen. Th. I. Greifswald 1865 s. 6. — Por. wykaz kanoników warmińskich posiadających stopnie naukowe: Bender, jw. (1) ss. 30—40. — Hipler, jw. (1) ss. 17, 65.

rego Testamentu, poczynawszy od stworzenia świata do czasów Machabeuszów i Heroda, a na końcu wylicza cuda Pana Jezusa oraz podaje krótkie informacje o śmierci poszczególnych apostołów. F. Hipler uważa, iż dzieło to przeznaczone było przede wszystkim dla uczniów fromborskiej szkoły katedralnej lub do kształcenia duchowieństwa. Wskazują na to ponadto zawarte w dziele cytaty m. in. św. Augustyna, św. Ambrożego, św. Tomasza z Akwinu, imienny zestaw autorów, wykład na temat powstania greckiej Septuaginty oraz zawarte w glosach objaśnienia. Mogło to przynieść korzyść nie jakiemuś zwykłemu czytelnikowi, lecz właśnie studiującym teologię.⁸⁷

Z końcowego okresu istnienia szkoły katedralnej we Fromborku znany jest profesor teologii, kanonik doktor Wawrzyniec Heilsberg, zmarły w 1443 r. we Fromborku. Przekazał on bibliotece warmińskiej dzieła zawierające retorykę, kalendarz astronomiczny oraz pisma Cy-cerona.⁸⁸

Uczniowie fromborskiej szkoły katedralnej ćwiczeni byli również w śpiewie kościelnym. Zajmowali się tym kantor i jego pomocnik, zwany sukcantorem. Dokumenty wymieniają cały szereg kanoników kantorów, obdarzonych godnościami prałackimi.⁸⁹

Przy kościele katedralnym we Fromborku istniała biblioteka. Uległa ona zniszczeniu w latach 1455—1477. Znany jest katalog jej książek z lat 1450—1453. Wymienia on liczne dzieła z zakresu teologii dogmatycznej, biblijnej, prawa kanonicznego, filozofii, gramatyki.⁹⁰

Wiadomości jakie dotarły do naszych czasów na temat fromborskiej szkoły katedralnej są bardzo fragmentaryczne. Pomimo tego pozwalają one stwierdzić, iż szkoła ta istniała od końca XIII w. do połowy XV w. Do około 1317 r. pieczę nad nią sprawowali kanonicy scholastycy, a później jej kierownictwo przeszło w ręce rektorów. Wydaje się rzeczą pewną, że szkoła katedralna we Fromborku posiadała wydział gramatyczny i teologiczny, a jej zasadniczym celem było przygotowanie młodzieży, w tym specjalnie pochodzenia pruskiego, do stanu kapłańskiego. Biorąc pod uwagę podobne szkoły diecezji warmińskiej w Dobrym Mieście

⁸⁷ Rkp. 906 b. biblioteki uniwersytetu w Królewcu. — Por.: Hipler, jw. (1) ss. 17—27. — Eichhorn, jw. s. 530. — Na podstawie analizy filologicznej Hipler przypisuje Tylonowi trzecie dzieło, mianowicie parafrazę księgi Hioba, zakończoną w 1338 r., w której wykorzystuje m. in. dzieło św. Grzegorza *Moralia super Job*. (Hipler, jw. (1) ss. 24 n.)

⁸⁸ Beckmann, jw. (2) s. 4. — Bender, jw. (1) s. 30. — Hipler, jw. (1) ss. 17, 58.

⁸⁹ Eichhorn, jw. ss. 580 nn.

⁹⁰ Z istniejących tam dzieł warto wymienić niektórych ich autorów: Arystoteles, Awicenna, Seneka, Piotr Lombard, Ryszard ze św. Wiktora, Ryszard z Middletown, św. Tomasz z Akwinu. — Por. Hipler F. *Analecta Warmiensia. Studien zur Geschichte der ermländischen Archive und Bibliotheken*. ZGAE 1870 — 74 n. 5. (4) ss. 346—356.

gramatyki łacińskiej na podstawie Donata lub Aleksandra de Villa Dei. Ponadto uczono tzw. *regulas pueriles*, czytano Katona, Teodula.⁸⁴

Jeżeli chodzi o szkołę katedralną we Fromborku, zachował się pewien podręcznik gramatyki łacińskiej z XV w., znajdujący się w posiadaniu b. biblioteki Najśw. Maryi Panny w Gdańsku, napisany przez fromborskiego nauczyciela Pawła Molnera w 1454 r., o tytule *Moglossa*. Podręcznik gramatyki łacińskiej Molnera składa się z trzech części; pierwsza omawia język (mowa i odmiana), druga mówi o konstrukcji zdania i zgodnie z układem ówczesnych gramatyk, zawiera etymologię i syntaksę, trzecia daje wyjaśnienie trudniejszych miejsc łacińskiej Wulgaty.⁸⁵ Ów właśnie rękopis wskazywałby, że gramatyka ta była przeznaczona najprawdopodobniej dla uczniów szkoły katedralnej we Fromborku. Pozwalałoby to na wyciągnięcie wniosku, że istniał tam wydział gramatyczny, a także, z racji wyjaśniania zawitych tekstów Pisma św., wydział teologiczny. Warto dodać, że w pierwszej części omawianego rękopisu, zawarty jest inny podręcznik gramatyki łacińskiej, mianowicie *Doctrinale (puerorum)* Aleksandra de Villa Dei. Wspólne pochodzenie rękopisów z Fromborka, jeszcze mocniej wiązałoby je z miejscową szkołą katedralną, tym bardziej, że właśnie gramatyka Aleksandra de Villa Dei była używana w tego typu szkołach.

Nie ma również pewnych i bliższych wiadomości o wydziale teologicznym szkoły katedralnej we Fromborku. Pewne światła na studia teologiczne rzucają tu świadectwa Merkelina i Thylona.

Jan Merkelin, augustianin z klasztoru w Strzelcach Krajeńskich, autor dzieła *De instructione simplicium sacerdotum*, w przedmowie do tego traktatu wskazuje na dużą liczbę duchownych w diecezji warmińskiej, posiadających wykształcenie teologiczne.⁸⁶ Thylo, kanonik, kustosz fromborski w 1338 r., jest autorem dzieł teologicznych. Pierwsze pt. *Libellus septem sigillorum*, napisane zostało w 1331 r. Drugie: *Die Historien der alten Ehe* ujmuje w 173 rozdziałach zasadniczą treść Sta-

⁸⁴ Petrani, jw. s. 139.

⁸⁵ Cod. Q. 46 in 4 b. gdańskiej biblioteki N. M. P. zawiera w pierwszej części (f. 1—83) gramatykę (*Doctrinale*) Aleksandra de Villa Dei. Początków dzieła Molnera (f. 83—86) niestety brak. F. 87—268 zawierają ciąg dalszy gramatyki Molnera oraz jej zakończenie. Podana na końcu uwaga brzmi: „Explicit moglossa a motu ligwe liber dictus (prosodie necnon) dyasintetice necnon ethimoloye partibus deputatus. Qui est breviter diligenter et solertiter editus per dnm Paulum, Paulum inquam Molner in Frawenborg et sollicite conscriptus inibi per Jacobum Birke de Konigsberg, finitus siquidem feria 2a hora post quintam de sero ante diem festi ad vincula Petri. Sub incarnatione dominica a^o MCCCCLIII” (wg. Hipler, jw. (1) s. 54).

⁸⁶ Jan Merkelin, lektor augustianów z klasztoru w Strzelcach Krajeńskich, z okazji wizytacji klasztorów warmińskich, spotkał się z bpem Henrykiem Sorbomem. Na jego życzenie napisał traktat o eucharystii: „Liber de instructione simplicium sacerdotum”. We wstępie pisze m. in.: „...aliqui in sacra scriptura experti, quorum numerus dei gracia in diochesi vestra non paucus reperitur.” (Hipler, jw. (1) ss. 36, 52). — Por. *Chronik des Vereins. ZGAE* 1866 n. 3 s. 713.

i Lidzbarku Warmińskim, wydaje się, iż była ona na wyłącznym utrzymaniu Kapituły katedralnej. Fakt ten mógłby tłumaczyć niepowodzenie wysiłków biskupów Tüngena i Waczenrodego, celem podniesienia jej z upadku.

SZKOŁA KOLEGIACKA

Dobre Miasto, będące siedzibą, po przeniesieniu się spod Braniewa i z Głotowa, Kapituły kolegiackiej, posiadało przy miejscowym kościele kolegiackim szkołę. Jak trudne są do ustalenia początki Kapituły kolegiackiej, tak nie łatwa jest do ustalenia data założenia szkoły kolegiackiej w Dobrym Mieście.

Istnieją w tej sprawie dwa zasadnicze stanowiska. Pierwsze, którego autorami są J. Bender i F. Hipler, wiążący powstanie szkoły dobromiejskiej z przeniesieniem kolegiaty z Głotowa w 1347 r. Opierają się na dokumencie, w którym z okazji przeniesienia kolegiaty do Dobrego Miasta, kanonik Jan Glas, *scholasticus Boleslaviensis* otrzymał prebendę przy kolegiacie w Dobrym Mieście.⁹¹ Zdaniem A. Birch-Hirschfeld nie można na tej podstawie wnioskować o istnieniu stanowiska scholastyka w kolegiacie dobromiejskiej, ani wiązać z nim istnienia tam szkoły, gdyż kanonik Glas tytuł scholastyka uzyskał wcześniej w Bolesławcu. W późniejszych dokumentach tytuł ten więcej nie pojawia się.⁹² Drugie stanowisko, którego autorką jest A. Birch-Hirschfeld, utrzymuje, iż pierwsza pewna informacja o szkole kolegiackiej w Dobrym Mieście pochodzi dopiero z 1379 r. A. Birch-Hirschfeld opiera się tu na świadectwie proboszcza Mikołaja Grotkowa, wspominającego w swym testamencie rektora szkoły w Dobrym Mieście,⁹³ a także na wiadomości pochodzącej z Dobromiejskiej Księgi Rocznic, gdzie wymieniony jest rektor szkoły w Dobrym Mieście imieniem Jan.⁹⁴ Należy dodać, iż z dokumentu datowanego w 1433 r. wynika, żerektorem szkoły był wówczas Girlacus.⁹⁵

Z rzadkich świadectw, jakie w ogóle istnieją na temat szkoły dobromiejskiej, szczególnie ważna jest informacja zawarta w skardze kanonika

⁹¹ C. D. W. II, 30, por.: 28, 556. — Por.: Bender, jw. (1) s. 22. — Hipler, jw. (1) s. 60. — Bezpośrednio z tym stanowiskiem łączy się Beckmann, stwierdzając, że szkoła w Dobrym Mieście została założona w związku z przeniesieniem Kolegiaty z Głotowa oraz, że w gronie kanoników istniał scholastyk. Daje jednak do zrozumienia, iż szkoła istniała przed rokiem 1379. (Beckmann, jw. (2) s. 5).

⁹² Birch — Hirschfeld A. Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt (1341—1811), ein Beitrag zur Geschichte des Ermland. ZGAE 1932 n. 24 ss. 303, 323 n.

⁹³ C. D. W. III n. 89.

⁹⁴ „Feria sexta post Reminiscere, Memoria Item Joannis rectoris scolarium in Guttstadt. (Das Anniversarienbuch des Kollegiat—Stiftes in Gutstadt von J. 1611. W: S. R. W. I, s. 260). — „...de tertia vero marca sic dispono: Diaconus, Subdiaconus et rector Scholae — habeat duos Scotos...” (b. archiwum biskupie B. 1 fol. 55. wg. Bender, jw. (1) s. 22). — Por.: Birch — Hirschfeld, jw. s. 323.

⁹⁵ C. D. W. IV, 460.

dobromiejskiego Gerarda Foxa. Obciąża on Mikołaja Preconsulisa, zakłócającego porządek w kościele oraz przeszkadzającego podczas nauczania Prusów Pisma św. w refektarzu kolegiackim.⁹⁶ Wiadomość ta wskazywałaby, iż przy kolegiacie odbywały się zajęcia szkolne. Ponadto, iż poza Fromborkiem, także w Dobrym Mieście kanonicy byli objęci obowiązkiem nauczania chłopców pruskich. G. Matern nie wyklucza tu możliwości, iż zgodnie z ogólnymi zaleceniami papieża i biskupów warmińskich, chodziło tu o przygotowanie kandydatów do kapłaństwa, dla pruskiej części ludności warmińskiej.⁹⁷

Nieznanym jest program nauczania, ani skład grona nauczycielskiego szkoły. Przymuszczać jednak wywodziło się ono spośród grona miejscowych kanoników. Mimo, że środowisko kolegiaty ustępowało intelektualnie Fromborkowi, to jednak w XIV i XV w. wielu kanoników dobromiejskich posiadało wykształcenie uniwersyteckie. I tak np. spotykamy tu kanoników Mikołaja Waldow i Mikołaja Kalys, którzy studiowali w Bolonii. W Paryżu studiował Arnold Lange. W Lipsku studiowali Marek Echhardi, Roman Cleynsmet, Andrzej Schonewaldt, Mikołaj Schönewald. W Pradze i Wiedniu studiowali później dziekani Kapituły Herman de Melbingo, Dietrich v. Ulsen, Piotr Steinbuth i kanonik German Brun oraz proboszcz z Dobrego Miasta Andrzej Marienburg, który na uniwersytecie praskim otrzymał promocję magistra, a następnie był przez pewien czas dziekanem wydziału *artium* w Krakowie.⁹⁸

Przy kolegiacie w Dobrym Mieście istniała cenna biblioteka.⁹⁹

Dalsze wiadomości o szkole kolegiackiej zmieszane są z informacjami na temat szkoły miejskiej, jaka również w XIV w. istniała w Dobrym Mieście. A. Birch-Hirschfeld sądzi, iż szkoła ta złączyła się ze szkołą kolegiacką, która wraz z zanikiem języka pruskiego straciła rację bytu i chyba w XV w. upadła.¹⁰⁰

Na temat szkoły miejskiej w Dobrym Mieście istnieją sporadyczne, ale dobre wiadomości z XV w. i poł. XVI w. Z akt wizytacyjnych owej szkoły wiadomo, iż posiadała ona cztery klasy. W pierwszej uczono czytania, w drugiej elementów łaciny, w trzeciej gramatyki łacińskiej według Donata, w czwartej klasie czytano Neposa i Cyncerona. Poza tym

⁹⁶ „...prutheni, quibus verbum divinum pronunciat in refectorio dominorum sepius fuerunt impediti.” (b. archiwum miejskie Królewcza, Ordensfol. 89 Y — Acta iudicialia; wg Birch-Hirschfeld, jw. s. 324.

⁹⁷ Por.: S. R. W. ss. 341. — Röhrich, jw. ss. 234 nn. — Birch-Hirschfeld, jw. — Matern Gerhard, jw. s. 49.

⁹⁸ Perlbach, jw. (2) ss. 184 n. — Birch — Hirschfeld, jw. s. 295.

⁹⁹ Bender, jw. (1) s. 22. — Hipler, jw. (1) s. 60. — Höhn A., Grimme H. Die Kollegiatstiftsbibliothek zu Guttstadt in Vergangenheit und Gegenwart. Guttstadt 1936. — Reczyński K. Biblioteka Kolegiacka w Dobrym Mieście. *Komunikat Działu Informacji Naukowej. Seria Sztuki i Kultury. Instytut Mazurski w Olsztynie* Nr 2, r. 1947 n. 4 ss. 1—10.

¹⁰⁰ Birch — Hirschfeld, jw. s. 399.

uczono we wszystkich klasach pisania. Jej nauczyciel, jak wynika z akt wizytacyjnych 1523 r. stał pod jurysdykcją Kapituły kolegiackiej, a jego nominacja była uzgadniana z radą miejską. W 1565 r. miejska szkoła w Dobrym Mieście liczyła 55 chłopców, w 1572 r. nauczyciel jednak skarżył się, iż z 60 chłopców tylko 30—40 uczęszcza regularnie. Biedni i potrzebujący uczniowie byli wspomagani przez kanoników kolegiaty.¹⁰¹

Akta wizytacyjne dowodzą również, że Kapituła kolegiacka była bardzo zainteresowana w istnieniu i rozwoju miejskiej szkoły w Dobrym Mieście. Wiązało się to bowiem z uczestnictwem chłopców w ceremoniach liturgicznych w kościele kolegiackim. Z tej też racji, poza nauką religii, uczniowie szkoły byli objęci nauką śpiewu kościelnego przez nauczyciela i pomagającego mu młodego kantora, jedną godzinę dziennie. Uczniowie starszych klas uczęszczali regularnie na modlitwę chórową kanoników, śpiewali podczas sumy oraz tercję, sekstę, nonę, nieszpory i kompletę w kościele, a w niedzielę wszystkie godziny brewiarzowe pod kierunkiem kanonika kantora lub kanonika hebdomadariusza.¹⁰²

Szkoła kolegiacka w Dobrym Mieście, jaka istniała od drugiej połowy XIV w., przeznaczona była głównie dla chłopców pochodzenia pruskiego. Chociaż bliższe szczegóły z jej działalności i czas trwania nie są znane, fakt jej istnienia w Dobrym Mieście wskazywałby, iż członkowie miejscowej kolegiaty byli zobowiązani do kształcenia i utrzymywania młodzieży, co m. in. tłumaczyłoby duży udział uczniów w nabożeństwach liturgicznych odprawianych w miejscowym kościele kolegiackim.

BISKUPIA SZKOŁA ZAMKOWA

Poza Fromborkiem i Dobrym Miastem istniała w diecezji warmińskiej biskupia szkoła zamkowa w Lidzbarku Warmińskim przy rezydencji biskupiej. Przeznaczona ona była z początku dla 12 chłopców pruskich a później dla młodzieży dworskiej.¹⁰³

Pewne i bezpośrednie wiadomości o niej pochodzą dopiero z okresu po przeniesieniu rezydencji biskupiej z Ornety do Lidzbarka.¹⁰⁴ J. Bender i F. Hipler przypuszczają, iż szkoła zamkowa istniała o wiele wcześniej,

¹⁰¹ Birch — Hirschfeld, jw. — Budynki tej szkoły, którymi opiekowała się rada miejska położone były przy Bramie Glotowskiej, obok mostu na Łynie i kościoła. (Por.: Leo J. Historia Prussiae. Brunsberge 1725 s. 367. — Birch — Hirschfeld, jw.).

¹⁰² Birch — Hirschfeld, jw. ss. 324, 399. — Por. Hipler, jw. (4) s. 412.

¹⁰³ Bender, jw. (1) ss. 22, 32, 34. — Waschinski, jw. (2) ss. 216 n. — Rogalski, jw. s. 58.

¹⁰⁴ Por.: Bender, jw. (1) s. 63. — Matern Gerhard, jw. s. 45.

jako związana z rezydencją biskupią w Braniewie w latach od 1282 do 1340 i w Ornecie w latach 1340—1350.¹⁰⁵

Argumenty przemawiające za istnieniem szkoły biskupiej w Braniewie są mało przekonujące. Zdają sobie z tego zresztą sprawę ich autorzy, obdarzając je walorem tylko przypuszczenia. J. Bender z dokumentu datowanego w 1318 r., mówiącego o istnieniu na dworze biskupim w Braniewie tzw. *familia*, przypuszcza, iż istniała tam szkoła, która zajmowała się kształceniem dworzan biskupich, jak to później było praktykowane w Ornecie i Lidzbarku.¹⁰⁶ F. Hipler natomiast swoje przypuszczenia opiera na pojawieniu się w dokumentach od 1282 r. dużej ilości duchownych pochodzenia pruskiego, co należałoby jego zdaniem właśnie tłumaczyć istnieniem szkoły w braniewskim klasztorze franciszkanów, przy ówczesnej rezydencji biskupa warmińskiego.¹⁰⁷

J. Bender przyjmuje za pewne istnienie szkoły zamkowej już w Ornecie. Na poparcie swego stanowiska przytacza dokument z 23. IX. 1343 r., który mówi o sprzedaży na potrzeby stołu biskupiego czwartej części młyna, od Piotra, syna Marcina z Ornety. Piotr nazwany jest z racji pobytu na dworze biskupim *familiaris et scholaris*. Wskazywałoby to zdaniem Bendera, że istotnie młodzi dworzanie otrzymywali jakieś wykształcenie dla swych przyszłych funkcji dworskich i kościelnych na zamku w Ornecie. Ów Piotr studiował później w Padwie przez cztery lata prawo kanoniczne, a po studiach miał otrzymać od papieża Urbana godność kanonika warmińskiego. Wszystko to miałoby potwierdzać konieczność otrzymania wcześniejszego wykształcenia w Ornecie.¹⁰⁸

Trudno uznać argumentację J. Bendera i F. Hiplera za w pełni przekonującą, odnośnie istnienia biskupiej szkoły zamkowej w Ornecie. Nie jest łatwą rzeczą uzasadnienie jej istnienia w Braniewie i Ornecie, przed przeniesieniem rezydencji biskupiej do Lidzbarka z braku odpowiednich dokumentów. Wydaje się jednak, że biskupia szkoła zamkowa mogła istnieć już w Ornecie. Miasto owe i okolice skupiały wówczas dużą ilość

¹⁰⁵ Bender, jw. (1) s. 32. — Bender J. Ueber die Entstehungs — und Entwicklungs — Geschichte der Stadt Braunsberg. ZGAE 1870—1874 n. 5 (2) s. 280.

¹⁰⁶ Bender, jw. (1) s. 34. — Por. C. D. W. I, 125 nn.

¹⁰⁷ Uzasadniając swoje stanowisko Hipler powołuje się na przebywającego w tym klasztorze gwardiana Jana, z pochodzenia Prusa, który w 1343 r. miał się pojawić na zamku w Ornecie w gronie uczniów. (por. Hipler, jw. (1) s. 62). Dokumenty z 1318 r. i 1335 r. istotnie mówią o „fratre Johanne pruteno Gardiano” (por. C. D. W. I, 183); „Johannes Brunsbergensi Gwardiani de Provincia saxonie” (por. C. D. W. IV, n. 424 s. 159). Bardzo wątpliwy i nie potwierdzony dokumentami jest jego pobyt w Ornecie.

¹⁰⁸ C. D. W. II, 28. — Bender, jw. ss. 32 n. — Na poparcie swego stanowiska Bender wspomina dwóch dworzan: Teodoryka i Tyczko, z których pierwszy pojawia się później jako marszałek dworu biskupiego w Ornecie. (Por. C. D. W. II, 22, 35 n.). Bp Jan Stryprok przybył na dwór papieski w Awinionie w towarzystwie trzech dworzan, wśród których znajdował się Mikołaj Gerke de Hogenberg, z pochodzenia Prus, ongiś studiujący w Pradze. (Por. Bender, jw. (1) s. 33. — Beckmann, jw. (2) ss. 5, 16.)

chrześcijan pochodzenia pruskiego. W 1326 r. proboszczem kościoła w Orniecie był ks. Albert, z pochodzenia Prus. Kontynuowane w diecezji warmińskiej wysiłki biskupa Chrystiana nad kształceniem młodzieży pochodzenia pruskiego mogły znaleźć właśnie swój wyraz w tym ważnym ośrodku chrześcijaństwa pruskiego.

Po przeniesieniu rezydencji biskupiej z Ornety do Lidzbarka Warmińskiego, szkoła miała swoją siedzibę od 1450 lub 1451 r. w miejscowym zamku biskupim.¹⁰⁰ O jej istnieniu mówi ciekawy dokument, powstały w latach 1461—1476, znany pod nazwą *Ordinancia seu consuetudo castri Heylsbergk*, w którym anonimowy autor podaje pełny obraz życia na dworze biskupim w Lidzbarku, a m. in. informacje o istniejącej tam szkole.¹¹⁰ Przeznaczona była dla 12 chłopców pruskich. Uczyli w niej rektor szkoły i dwaj jego wikariusze. Za naukę i wspólne modlitwy w kaplicy zamkowej otrzymywali wolne utrzymanie, ustalone miary odzieży i inne dary. *Ordinancia* informuje również, że w refektarzu zamkowym istniał specjalny stół dla uczniów pobierających naukę w miejscowej szkole.¹¹¹

Zamek lidzbarski posiadał bogatą bibliotekę. Chociaż nie ma dowodów wprost, iż korzystali z niej uczniowie, można przyjąć wniosek o jej dużym wpływie na profesorów i uczących się.¹¹²

¹⁰⁰ Bender, jw. (1) ss. 33 n. — Hipler, jw. (1) s. 63. — Waschinski, jw. (2) s. 127. — Matern Gerhard, jw. s. 45.

Beckmann wiąże powstanie szkoły biskupiej w Lidzbarku z pobytem w Awinionie bpa Jana Stryproka, gdzie jak podaje anonimowy kronikarz — miała się odbyć w obecności Prusa Mikołaja Gerke de Hogenberga następująca rozmowa z papieżem Innocentym VI: „...Iste puer cuius ydeomatis est? Electus respondit: Prutenus. Papa ammiracione protulit hec verba: O sanctissime Deus, sunt isti prutheni ita bene dispositi? nobis autem dictum est quod est populus difformis et indispositus. ... Modico vallo interposito papa loquebatur electo: Domine electe, scitis Vos linguarum istius terrae? Qui respondit: Non. Papa: Et quomodo potestis intelligere populum istum? Respondit: Per interpretem. Papa: Durum est informare populum per interpretem. Est nova plantatio. Necessesse esset, ut haberent plures in suo linguae...” (S. R. W. I, 344). Odnośnie powyższego tekstu wydawcy piszą: „Unser c. 120 Jahre später lebende Verfasser entnahm diese Erzählung wohl nur einer zu seiner Zeit bekannten Tradition, die einen historischen Hintergrund hatte, von der Sage aber damals schon umgestaltet war.” (S. R. W. I, 342).

¹¹⁰ S. R. W. I, s. 333.

¹¹¹ „Item alia mensa dudum est postposita, que fuit mensa scoliarium existentium in castro linguae prothenicalis pro conservacione ecclesie wormiensis et informacione prothenorum et pro divino cultu, qui semper fiebat in isto castro singulis nocturnis et diebus, in horis dicendis similiter et in missis etc. Ad istas scolas fuerunt deputati tres persone, videlicet duo cappelani et unus rector scoliarium, quorum officium fuit curare de horis dicendis et istos pauperes scolares informandos etc.” (S. R. W. I, s. 337).

„...ecclesia Wormiensis ab antiquo habuit mandatum et statutum apostolicum, quod dominus ordinarius debet conservare duodecim pueros prothenicales, et educere eos in litteris sive scripturis in castro Heilsberg...” (S. R. W. I, s. 341).

¹¹² Por.: Bender, jw. (1) s. 22. — Hipler, jw. (4) ss. 338 nn. — Brachvogel E. Die Bibliothek der Burg Heilsberg. Braunsberg 1928 (2).

Zachowany z k. XVI w. katalog biblioteki pozwala stwierdzić, że największą grupę stanowiły pozycje teologiczno-filozoficzne. Stosunkowo dużo było dzieł z za-

Ordinancia pozwala wnioskować, iż szkoła lidzbarska miała odmienny charakter od katedralnej we Fromborku. O ile szkoła fromborska była nastawiona głównie na przygotowanie młodzieży do stanu duchownego, o tyle w Lidzbarku była przeznaczona w większej mierze dla młodzieży świeckiej, pochodzącej w późniejszych czasach ze szlachty warmińskiej a pod koniec XV w. polskiej, celem przygotowania do objęcia stanowisk administracyjnych, co z racji specyficznej sytuacji polityczno-ustrojowej biskupstwa warmińskiego odgrywało szczególną rolę.¹¹³ Biskupi doceniali potrzebę tego i stąd zdolnych uczniów, po ukończeniu szkoły, zatrudniali jako notariuszy w swej kancelarii, a później posyłali na studia uniwersyteckie. Część z nich wstępowała później do stanu duchownego.¹¹⁴

Wydaje się jednak, iż szkoła lidzbarska kształciła również duchownych, zwłaszcza pochodzenia pruskiego. Potwierdza to m. in. Łukasz David.¹¹⁵ W ogóle zamek lidzbarski w okresie tamtejszej rezydencji biskupiej stanowił ważny punkt opieki duszpasterskiej dla diecezjan mówiących językiem pruskim. Wśród wielu bowiem stanowisk dworu biskupiego istniał specjalny urząd penitencjarza dla Prusów, ustanowiony od niepamiętnych czasów z rozporządzenia papieskiego. Penitencjarz ów, rezydujący w Lidzbarku, troszczący się o sprawy wiernych mówiących językiem pruskim, wizytujący ośrodki pruskie, wygłaszający w niedziele i święta dla nich kazania w kościele św. Katarzyny w Lidzbarku, obejmował swą opieką również młode po-

kresu prawa kanonicznego oraz, zapewne z racji istnienia szkoły, podręczników i traktatów filologicznych.

W bibliotece zamku lidzbarskiego znajdowały się wszystkie ważniejsze dzieła filozoficzne. Zamieszczony poniżej wykaz autorów (wybór), głównie filozofów, rzuca pochlebne światło na kulturę umysłową środowiska lidzbarskiego: św. Albert Wielki, Aleksander z Afrodyzji, Aleksander z Hales, Alfarabi, św. Ambroży, św. Anzelm z Canterbury, Apulejusz, Armand de Belloviso, Arystoteles, św. Atanazy, św. Augustyn, Bartłomiej Anglik, Beda, św. Bernard z Clairvaux, Piotr Blomovenna, św. Bonawentura, A. V. Codrus, Cycero, św. Cyryl, Dionizy Kartuz, Dionizy Pseudo-Areopagita, Filon z Aleksandrii, Jan Gerson, Grzegorz Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Idzi Rzymianin, Jan z Bergamo, św. Jan Chryzostom, Jan z Salisbury, Jan de Tureccremata (de Ture), M. Kopernik, Laktancjusz, Piotr Lombard, Lucjan Filozof, Maksym Filozof, J. Pico della Mirandola, Wilhelm Ockham, Orygenes, Paracelsus, Piotr de Aquila, Platon, Plotyn, Plutarch, Ptolomeusz, Muhammed Abucetri Rhazes, J. Regiomontanus, J. Reuchlin, Erazm z Rotterdamu, Seneka, Duns Szkot, Michał Szkot, Temistiusz, Tertulian, św. Tomasz z Akwinu, L. Valla, L. Vives, Wilhelm z Heytesbury, Wilhelm z Owernii.

¹¹³ Por. Bender, jw. (1) ss. 28 n., 34.

¹¹⁴ S. R. W. I, s. 341.

¹¹⁵ „Doch theten die Bischöffe hierin grossen vleiss, wandten auch viel darauf vnd mehr denn die Bruder des Ordens. Denn noch kurz vor meinen zeitten hat man im Schlosse Heilsbergk eine Schule gehalten vor die Preusche Knaben, vnd wirt das gemach oder Ire schule, dorinne sie Ire läre vnd vbunge gehabt noch auf den heutigen tag genennt. Auch hab einen pfarhern gekannt im Allensteinschen zu Gross Klebergk, der noch in derselben Schulen studiret hatte. Solche Sorge hatten die Bischoffe, damit Ire Schäfflein wol mogten versorget werden”. (Lucas David, jw. s. 122).

kolenie Prusów.¹¹⁶ W tym samym kierunku zmierzały również wysiłki biskupów warmińskich. Biskup Jan Stryprok (1355—1373) zwołał synod diecezjalny, którego uchwały zalecały należyłą troskę o religijny i umysłowy rozwój Prusów. Do tej samej sprawy nawiązał jego następca biskup Henryk Sorbom (1373—1401), zarówno przez wydane w 1395 r. statuty synodalne, polecające głoszenie w parafiach mieszanych słowa Bożego i opanowanie zasadniczych modlitw w języku pruskim,¹¹⁷ jak również przez dostarczenie kapłanom mówiącym językiem pruskim, napisanego z jego polecenia przez augustianina Jana Merkelina traktatu o Eucharystii.¹¹⁸ Ten sam cel miały wydane przez jego następców nowe statuty synodalne,¹¹⁹ jak również wydrukowany w 1454 r. katechizm pruski.¹²⁰

Z początkiem trzynastoletniej wojny, w 1454 r., szkoła lidzbarska upadła, ale z końcem XV w. wznowiła działalność.¹²¹

Po wymarciu w diecezji warmińskiej języka pruskiego szkoła lidzbarska kształciła nie tylko młodzież warmińską, ale i z centrum Polski; nie tylko katolików, lecz i protestantów z terenów sąsiednich. Warto nadmienić, że w szkole biskupiej w Lidzbarku otrzymali swoje pierwsze wykształcenie m. in. Eustachy Knobelsdorf (1519—1571),¹²² Jan Grodziecki (1525—1574),¹²³ Walenty Kuczborski (zm. 1572)¹²⁴ Stanisław Reszka (1543—1603).¹²⁵

¹¹⁶ „Item perpetuis temporibus ecclesia Wormiense de mandato apostolico habuit unum quotidianum penitenciarium pro pruthenis eiusdem dyocesis, ...” (S. R. W. I, s. 341). — Por.: S. R. W. I, s. 322; Bender, jw. (1) s. 29; — Hipler, jw. s. 63. — Hipler, jw. (2) s. 123. — Röhrich, jw. ss. 152 n. — Rogalski, jw. ss. 57, 88.

¹¹⁷ Thiel A. De synodo dioeclesana Henrici III Episcopi Warmiensis. *Index Lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi. Per hiemem a die XV oct. anni MDCCCLXI.* (2) ss. 4, 7, 10; I, 11. II, 1. — Rogalski, jw. s. 56.

¹¹⁸ „Incipit liber de instructione simplicium sacerdotum collectus per fratrem Johannem Merkelin lectorem conventus Vredenberggii Caminensis dyochesis Ordinis heremitarum S. Augustini”. (Rkp. 1135 i 1258 b. biblioteki uniwersyteckiej w Królewcu; Rkp. 104 b. biblioteki św. Mikołaja w Elblągu; wg Hipler, jw. (1) s. 36).

¹¹⁹ Hipler, jw. (1) s. 63. — Röhrich, jw. ss. 152 nn. — Rogalski, jw. ss. 57, 88.

Papież Marcin V, na wniosek bpa Franciszka Kuhschmalza (1424—1457) wydał bullę „Regimini universitatis” z 14. I. 1426 r., po uzgodnieniu z przepisami papieskimi z XIII w. postanowił, że w parafiach o ludności mieszanej może być instalowany tylko taki proboszcz, który zna również język pruski. (Por. Hipler, jw. (1) s. 64; S. R. W. I, s. 345; C. D. W. IV, 83).

¹²⁰ Pierwsze wydanie staropruskiego katechizmu ukazało się w Królewcu w 1545 r. (Por. Hipler, jw. (2) s. 129).

¹²¹ Beckmann, jw. (2) s. 6. — Por. Matern Gerhard, jw. s. 47.

¹²² C. D. W. IV, 46, 85, 311. — S. R. W. II, s. 222 n. — Bender, jw. (1) s. 22. — Hipler, jw. (1) s. 149. — Oracki T. Słownik biograficzny Warmii, Mazur i Powiśla. Warszawa 1963 ss. 138 nn.

¹²³ Por.: Hipler, jw. (1) s. 159. — Oracki, jw. ss. 153 nn.

¹²⁴ Por.: Hipler, jw. (1). — Oracki, jw. s. 100.

¹²⁵ Por.: Hipler, jw. (1). — Obłąk J. Historia diecezji warmińskiej. Olsztyn 1959 s. 138. — Oracki, jw. s. 241.

Biskupia szkoła zamkowa w Lidzbarku dotrwała do czasów Hozjusza. W 1565 r. przybyli tu z powodu grasującej w Braniewie zarazy jezuici. Przebywając w Lidzbarku od pierwszego listopada do pierwszego stycznia rozpoczęli przygotowania do utworzenia nowego kolegium w Braniewie, opracowując program wykładów. Korzystając z wolnego czasu zajęli się nauczaniem w miejscowej szkole zamkowej, której uczniowie, po utworzeniu kolegium, udali się wraz z jezuitami do Braniewa, a dawna szkoła biskupia zeszła do roli miejskiej szkoły parafialnej.¹²⁶

Biskupia szkoła zamkowa w Lidzbarku Warmińskim, początkowo przeznaczona dla chłopców pruskich, później dla młodzieży dworskiej, przygotowywała do objęcia stanowisk kościelnych i administracyjnych oraz do rozpoczęcia studiów uniwersyteckich. Sława jej sięgała poza granice Warmii. Nic dziwnego że E. Waschinski stawia ją na równi z Akademią Lubrańskiego w Poznaniu.¹²⁷

GIMNAZJUM W ELBLĄGU

Osobnego potraktowania wymaga gimnazjum w Elblągu. Miasto Elbląg posiadało już szkołę przy kościele św. Mikołaja, zwaną *schola senatoria*, od 1322 r. W 1381 r. stała się ona wzorem dla założonej w Królewcu szkoły katedralnej.¹²⁸ Reformacja, która w Elblągu poczyniła znaczne postępy, spowodowała założenie w 1535 r. gimnazjum protestanckiego. Jego rektorem został Willem van de Voldersgraft, znany głównie pod nazwiskiem (z greckiego) Gnapheus. Z pochodzenia Holender, był duchowny, ostatnio piastował stanowisko rektora Akademii Chełmińskiej, z którego został zwolniony na skutek ujawnienia się jego apostazji od Kościoła rzymsko-katolickiego oraz sprzyjania reformacji. Pozycję Gnapheusa w Elblągu osłabiły mocno edykty kontrreformacyjne biskupa Dantyszka. Ponadto odwołania jego nominacji ze stanowiska rektora gimnazjum w Elblągu domagał się król polski Zygmunt Stary, jednak po wstawiennictwie gdańszczan, którzy z braku dobrych szkół miejscowych posyłali swoje dzieci do Elbląga, Gnapheus chwilowo pozostał. Ustąpił dopiero w 1541 r. W późniejszym czasie kard. Hozjusz usiłował wprowadzić do gimnazjum elbląskiego rektora

¹²⁶ Rescius St. Stanisłai Hosii vita. Pelplini 1938 s. 122. — Bender, jw. (1) s. 35. — Waschinski, jw. (2) s. 217.

¹²⁷ Hipler, jw. (1). — Bender, jw. (1) s. 29. — Wschinski, jw. (2) s. 216. Urkundenbuch des Bistums Kulm, Bearbeitet von C. P. Woelky. Danzig 1884 oraz Preussisches Urkundenbuch. Hrsgb. von A. Seraphin u. a Königsberg 1908 nn. nie zawierają dodatkowych dokumentów na temat szkół w diecezji warmińskiej.

¹²⁸ Toeppen, jw. s. 128.

polskiego, katolika Mikołaja Śmieszkowica Gelazinusa wraz z 20 uczniami polskimi. Na skutek oporu rady miejskiej Elbląga, plan ten wkrótce upadł.¹²⁹

UNIwersYTETY

Diecezja warmińska potrzebowała do obsadzania stanowisk kościelnych i administracyjnych ludzi z wyższym wykształceniem. Istniejące w diecezji szkoły nie dawały tych możliwości, spełniały wobec szkół o pełnych prawach akademickich funkcję wyłącznie przygotowawczą.

Potrzeba własnego lub regionalnego uniwersytetu dała się mocniej odczuć po upadku szkoły katedralnej we Fromborku. Pewne nadzieje obudziła powstała w 1473 r. Akademia w Chełmnie. Jej start nie należał jednak do szczęśliwych. Miasto posiadało przywilej papieża Urbana VI na założenie uniwersytetu już od 1387 r. Założona w prawie 100 lat później *Academia Culmensis — filia Bononiensis*, z myślą o przekształceniu jej w uniwersytet, mimo wysiłków biskupów chełmińskich i warmińskich, nie zdołała sobie zapewnić odpowiednich środków materialnych i sił naukowych.¹³⁰

Z początkiem XVI w. biskup warmiński Łukasz Waczenrode wystąpił z planem założenia uniwersytetu na terenie diecezji warmińskiej, mianowicie w Elblągu. Uzyskał nawet w tym celu zgodę króla polskiego Zygmunta Staroego na przekazanie przyszłemu uniwersytetowi dóbr opuszczonego klasztoru Brygidek w Elblągu. Zamierzał również w Elblągu utworzyć kolegiatę, by istniejące przy niej beneficja przekazać profesorom projektowanego uniwersytetu. Narady ze stanami krajowymi, a zwłaszcza negatywne stanowisko rady miejskiej Elbląga, nie doprowadziły jednak do urzeczywistnienia szczytnego planu biskupa warmińskiego.¹³¹

¹²⁹ Bender, jw. (1) ss. 12 nn. — Hipler, jw. (1) s. 158. — Volckmann E. Das städtische Gymnasium zu Elbing. Elbing 1882 ss. 7 nn. — Skrey F. Aus der Geschichte des Elbinger Gymnasiums 1535—1935. W: Festschrift zur Vierhundert-jährfeier des staatlichen Gymnasiums zu Elbing. Elbing 1935 s. 22. — Biskup M. Elbląg w czasach Rzeczypospolitej. *Przegląd Zachodni* 1952 n. 5/6 s. 199. — Lassota J. Wilhelm Gnapheus (1493—1568) twórca elbląskiego gimnazjum, dramaturg i reformator. *Rocznik Elbląski*. T. II 1963 ss. 38 nn.

¹³⁰ Voigt, jw. Bd. V s. 191. — Bender, jw. (1) ss. 7 n., 11 nn. — Hipler, jw. (1) s. 80. — Karbowski, jw. s. 7. — Heine W. *Academia Culmensis. Ein Abriss ihrer Geschichte. Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins*. 1900 H. 41 ss. 151 n. — Lechicka J. Stosunki uniwersytetu krakowskiego z „Akademią Chełmińską”. *Zapiski Historyczne Poświęcone Historii Pomorza*. 1964 T. 29 z. 2 ss. 9 n.

¹³¹ „...Cum vero proventus dieti Monasterii non sufficerent pro sustentatione fratrum et sororum dieti ordinis, recusabant iidem fratres sepe a domino Episcopo requisiti redire ad locum predictum. Cuius occasione Lucas Episcopus impetravit a Rege Sigismundo tres villas praefatas pro ecclesia sua perpetuis temporibus; postea tamen cum Consulatu Elbingensi et Consiliariis terrarum prusie consultationem habuit de constituendo universali studio in civitate Elbingensi, veluti per hoc civitas ipsa, praeter alia multiplicia commoda, ex inopia et paupertate

Z braku uniwersytetu własnego, młodzież diecezji warmińskiej korzystała z uczelni zagranicznych. Poszczególne ośrodki akademickie w okresie od XIV w. do pierwszego dwudziestolecia XVI w. cieszyły się stałą frekwencją studentów warmińskich.

Bolonia. W latach 1327—1516 na uniwersytecie w Bolonii studioowało 15 osób pochodzących z diecezji warmińskiej, w tym 6 z Braniewa, 5 z Elbląga. Tu m. in. na wydziale prawa studiował przyszły biskup warmiński Jan Abezier (1415—1424). Uderza duża ilość studiujących tu kanoników katedralnych warmińskich. Zapewne ich studia miały związek z zaleceniami statutów Kapituły katedralnej. Matrykuły uniwersytetu bolońskiego wymieniają cały szereg kanoników warmińskich: Jan Almastorp, Erazm de Beke, Arnold Dattelle, Godfryd Cayphe, Jan de Namslatt (Nemschel), Jakub Pleeske, Mikołaj Rogetel, Arnold de Rogiten, Otton Rogiten, Henryk Rover, Jan Snorreke, Mikołaj Kopernik. O popularności uniwersytetu w Bolonii może świadczyć również pokaźna ilość dzieł pochodzących ze szkoły bolońskiej, będąca w posiadaniu bibliotek warmińskich oraz uniwersyteckiej w Królewcu, a ponadto próby utworzenia Akademii Chełmińskiej na wzór uniwersytetu w Bolonii.¹³²

Padwa. Osób pochodzących z diecezji warmińskiej studioowało tu mało. Z roku 1360 znany jest tu, późniejszy kanonik, Piotr Martin. W 1503 r. studiował tu Mikołaj Kopernik.¹³³

Paryż. Liczba studentów z diecezji warmińskiej nie jest dokładnie znana, z braku wcześniejszych dokumentów. Liczba osób podających się jako pochodzących *de Prussia* była duża. Warto zaznaczyć, że rektorem był tu m. in. Michał Vischov.¹³⁴

Praga. Założony tu w 1348 r. uniwersytet, cieszył się wkrótce po swoim założeniu powodzeniem w ogóle wśród studentów pruskich, a w tym pochodzących z terytorium diecezji warmińskiej. Przyczyn tej

resurgere posset, ad opus tam egregium dictas villas se daturum promittens, operamque suam navaturum se pollicitans, ut munificentia Regis huic insigni operi accederet; placuit in praesens ea res, sed paulo post displicuit. Ecclesiam etiam collegiatam erigendam ibi suadebat sed Consulatus abnuebat. Et in odium earum rerum, que Episcopus pro utilitate Civitatis predictae moliebatur, fratres tres et totidem sorores prefati ordinis ... ad monasterium Elbingense re-duxerunt. (b. archiwum biskupie we Fromborku A. 85 f. 200 (1509 r.) wg. Hipler, jw. (1) s. 82). — Beckmann, jw. (2) ss. 9, 15 n. — Waschinski, jw. (2) s. 216. — Volckmann, jw. s. 6 n. — Deppner H. Das kirchenpolitische Verhältnis Elbings zum Bischof von Ermland in der Zeit polnischen Fremdherrschaft (1466—1772). *Elbinger Jahrbuch* 1933 H. 11 ss. 136 n.

¹³² Voigt, jw. Bd. V s. 493. — Bender, jw. (1) ss. 7 n. — Hipler, jw. (1) ss. 66 nn. — Perlbach, jw. (2) ss. XIX n., 1—7, 193 n. — Barycz, jw. 234.

¹³³ C. D. W. II, 379. — Voigt J. Preussische Studenten auf den Universitäten Italiens. *Neue Preussische Provinzial Blätter*. Bd IX Königsberg 1850. — Hipler, jw. (1) s. 69. — Barycz H. Polacy na studiach w Rzymie w epoce Odrodzenia (1440—1600). Kraków 1938 r.

¹³⁴ C. D. W. II, 380. — Hipler, jw. (1) s. 69. — Perlbach, jw. (2) ss. XXIII, 9.

popularności należałoby się doszukiwać nie tylko w stosownym położeniu geograficznym Pragi, lecz przede wszystkim w jej powiązaniu z Warmią przez biskupów pochodzących lub studiujących na tamtejszym uniwersytecie. Dokładna liczba studentów z Pragi nie jest znana; brak bowiem, poza wydziałem *artium* i prawa, matrykuł pozostałych wydziałów.

Opierając się na wykazach F. Hiplera i M. Perlbacha, można przyjąć iż w latach 1367—1413 studiowało w Pradze około 48 osób. Najwięcej, bo 21 studentów pochodziło w latach 1374—1407 z Elbląga, dużo mniej z Braniewa — 9, z Ornety — 8. Stosunkowo jednak wielu studentów warmińskich zdobyło tu stopnie naukowe licencjata, bakałarza, magistra. Studiowali tu m. in. biskupi warmińscy Henryk Vogelsang (1401—1415), Jan Abezier, Franciszek Kuhschmalz (1424—1457). Stanowiska profesorskie piastowali tu m. in. Mikołaj Lang ze Świętej Siekierki, Tyllman Willeri z Braniewa, Jan z Elbląga, Jan Brenner z Ornety. W latach 1373, 1390, 1405 Werner Cruczburg, Jakub Tromyten z Bartoszyc oraz Wawrzyniec Reynkonis z Lidzbarka byli dziekanami wydziałów uniwersytetu. W 1412 r. Konrad Wertheim, kanonik warmiński był rektorem uniwersytetu praskiego.

Znamienny dla Pragi był rok 1409. Doszło wtedy do ostrych starć, których tło było bardzo złożone: husytyzm, spory między realistami a nominalistami, między Czechami a innymi studentami nacji narodowościowych. Ostatecznym ich rezultatem było opuszczenie przez wielu profesorów i studentów uniwersytetu praskiego i przeniesienie się do Wiednia, Krakowa, a przede wszystkim do nowo założonego uniwersytetu w Lipsku.

Studenci warmińscy należeli w Pradze do nacji polskiej.¹³⁵

Wiedeń. Założony w 1364 r. uniwersytet we Wiedniu posiadał w swoim gronie w latach 1377—1522 około 112 studentów z diecezji warmińskiej. Najwięcej studiowało ich po 1409 r., w tym 44 z Elbląga, 8 z Reszla, po 5 z Bartoszyc, Młynar i Kętrzyna. W 1470 r. rektorem uniwersytetu wiedeńskiego był Augustyn z Elbląga.¹³⁶

Kraków. Poczesne miejsce wśród uczelni wyższych zajmowała Akademia Jagiellońska w Krakowie. Korzystała tu ze studiów zarówno młodzież świecka, jak i duchowna diecezji warmińskiej. W latach 1400—1524 studiowało tu z diecezji warmińskiej 195 osób. Najwięcej pochodziło z Elbląga — 60; liczba ich wzrosła znacznie w drugiej połowie XV w., na co wpływ miały ówczesne bliskie stosunki z Polską. Frekwencja

¹³⁵ Bender, jw. (1) s. 4. — Hipler, jw. (1) ss. 71 nn. — Perlbach, jw. (2) ss. XXV n., 10—22. — Barycz H. Związki intelektualne Pomorza z Uniwersytetem Krakowskim w XIV—XVII w. *Przegląd Zachodni* 1955 n. 1—2 s. 235. — Świeżawski St. Życie filozoficzne na uniwersytecie krakowskim w XV w. *Więź* 1964 n. 11—12 s. 125.

¹³⁶ Perlbach, jw. (2) ss. XXVI, 23—33.

z miast warmińskich przedstawiała się następująco: Bartoszyce — 20, Lidzbark — 18, Reszel — 14, Dobrze Miasto — 13, Braniewo — 10, Kętrzyn — 8. Warto zaznaczyć, że na uniwersytecie krakowskim, poza Mikołajem Kopernikiem, studiowali najwybitniejsi biskupi warmińscy: Łukasz Waczenrode, Jan Dantyszek, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer.¹³⁷

Kolonia. Na założonym w 1338 r. uniwersytecie w Kolonii, w latach 1425—1525, studiowało 15 studentów pochodzących z diecezji warmińskiej. W latach 1453—1475 większość studiowała na wydziale *artium*, część natomiast prawo.¹³⁸

Erfurt. Powstały w 1392 r. uniwersytet w Erfurcie, w latach 1392—1521, posiadał 12 studentów z terytorium diecezji warmińskiej. Główne nasilenie miało miejsce po 1409 r., później większość studentów przejmował Lipsk.¹³⁹

Lipsk. Utworzony w 1409 r. uniwersytet lipski przejął wielu profesorów i studentów, którzy opuścili Pragę. Wśród 40 magistrów i 400 studentów nowo założonego uniwersytetu, prawie 10% stanowiły osoby pochodzące z terenów Pomorza, Powiśla, Warmii i Sambii. Podobnie jak na uniwersytetach włoskich, praskim, tak i w Lipsku, studenci diecezji warmińskiej należeli do nacji polskiej. W latach 1409—1523 było w Lipsku około 380 studentów pochodzących z terenu diecezji warmińskiej. Najwięcej pochodziło z Elbląga — 83, bardzo dużo z Braniewa — 53, Lidzbarka — 46, Reszla — 34, Ornety i Kętrzyna — po 19, Olsztyna i Dobrego Miasta po 17. Wśród rektorów uniwersytetu lipskiego spotyka się już w 1411 r. przybyłego z Pragi profesora teologii Wawrzyńca Heilsberga, a później w 1452 r. Jana Breslowera z Elbląga, autora szeregu wartościowych prac z zakresu gramatyki, retoryki, fizyki, logiki, komentarza Pisma św. W 1466 r. rektorem był tu późniejszy kanonik warmiński, sławny filozof i teolog Tomasz Werner. Ponadto stanowisko rektora uniwersytetu w Lipsku piastowali: w 1478 r. Jan Knolleysen z Olsztyna, profesor teologii, kanonik Merseburga, dziekan wydziału *artium* w 1481 r. oraz Jerzy Lasnar z Ornety w 1486 r. Wysokie stanowiska uniwersyteckie piastowane przez uczonych z diecezji warmińskiej były okolicznością sprzyjającą wybieraniu Lipska, jako miejsca studiów. Wpłynęło to później na ufundowanie przez Tomasza Wenera i Jana Knolleysena stypendiów dla młodzieży pochodzącej z Braniewa i Olsztyna. Duży wpływ

¹³⁷ Hipler, jw. (1) ss. 78 nn. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVII, 44—74. — Biskup, jw. s. 199. — Barycz, jw. — Rogalski, jw. ss. 59, 201. — Nowak Z. Młodzież Prus królewskich i książęcych na Uniwersytecie krakowskim w latach 1526—1772. *Zapiski Historyczne Poświęcone Historii Pomorza*. r. 1964 t. 29 z. 2 s. 35.

¹³⁸ Perlbach, jw. (2) ss. XXVI n., 36—40.

¹³⁹ Hipler, jw. (1) s. 74. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVII, 40—43.

uprawianych w Lipsku kierunków humanistycznych przejawiał się w twórczości absolwentów warmińskich: Jana Plastwiga, Jana Sculteti'ego, Tomasza Kalissera.

W późniejszych latach biskup Marcin Kromer (1579—1589) zakazał magistratowi Braniewa wysyłania studentów do Lipska, z racji jego powiązań protestanckich.¹⁴⁰

R o z t o k a. Uniwersytet w Roztoce skupił przy sobie znaczne grono studentów. Z diecezji warmińskiej, od jego powstania w 1419 r. do 1525 r. studiowało ogółem 44 osób. Najwięcej w latach 1433—1511: z Lidzbarka — 11 i Elbląga — 9. W 1426 r. studiował tu proboszcz z Pieniężna Jerzy Hase, a w 1455 kanonik warmiński Jan Reynsmole.¹⁴¹

G r y f i a. Na miejscowym uniwersytecie w latach 1456—1522 studiowało 11 osób z diecezji warmińskiej. Znany tu był Jerzy Walter z Lidzbarka, profesor prawa, kanonik Kamienia i Gryfii, trzykrotny rektor uniwersytetu. Podobnie jego rodak Mikołaj Lange był w 1471 r. dziekanem wydziału *artium*.¹⁴²

W i t t e n b e r g a. Założony w 1502 r. uniwersytet stał się ośrodkiem myśli protestanckiej i przyciągał do siebie wielu studentów Gdańska, Elbląga, Królewca. Z diecezji warmińskiej w latach 1503—1523 studiowało tu 15 osób, w tym 9 z Elbląga. Na przeszkodzie dalszym zapisom z Warmii stanął dekret króla Zygmunta z 4. I. 1534 r. wymagający specjalnego zezwolenia królewskiego na studia w Wittenberdze.¹⁴³

F r a n k f u r t. Uniwersytet we Frankfurcie nad Odrą, od momentu swego powstania w 1506 r. cieszył się wśród studentów diecezji warmińskiej dużym powodzeniem. W ciągu tylko sześciu lat, od 1506 do 1512 r. studiowało tu 95 osób, przy stale zwiększającej się liczbie w latach następnych. Na jego wybór wpływała m. in. duża kolonia uczonych warmińskich, wśród których czołowe miejsce zajmowali: dr Achatius Freundt z Elbląga, profesor nauk humanistycznych i rektor w latach 1512/13, Jodok Willich i Grzegorz Wagner z Reszla, rektorzy uniwersytetu w latach 1524, 1547.¹⁴⁴

K r ó l e w i e c. W 1544 r. powstał w bliskim sąsiedztwie diecezji warmińskiej, założony przez księcia Albrechta, protestancki uniwersytet

¹⁴⁰ Gersdorf E. H. Die Universität Leipzig im ersten Jahre ihres Bestehens. Leipzig 1847 ss. 27—40. — Hipler, jw. (1) ss. 74 nn. — Perlbach, jw. (2) ss. XIX, 75—103. — Freytag H. Die Beziehungen der Universität Leipzig zu Preussen von ihrer Begründung bis zur Reformation 1409—1539. *Zeitschrift des Westpreussischen Geschichtsvereins* 1902 H. 44 ss. 56 nn. — Rogalski, jw. s. 146. — Oracki, jw. ss. 229, 259, 302.

¹⁴¹ Hipler, jw. (1) s. 77. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVII, 104—110.

¹⁴² Hipler, jw. (1) ss. 77 n. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVII n., 111, 115.

¹⁴³ Bender, jw. (1) ss. 10 nn. — Hipler, jw. (1) ss. 78, 152. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVIII, 116—119. — Freytag H. Die Preussen auf der Universität Wittenberg und die nichtpreussischen Schüler Wittenbergs in Preussen von 1502—1602. Leipzig 1903. — Rogalski, jw. ss. 200 n.

¹⁴⁴ Hipler, jw. (1) s. 79. — Perlbach, jw. (2) ss. XXVIII, 120—127.

w Królewcu. Celem uzyskania ze strony Kościoła i króla polskiego, potwierdzenia swego założenia i zgody na udzielanie stopni akademickich, w początkowym okresie swej działalności zajmował wobec katolicyzmu stanowisko pojednawcze. Nie wpłynęło to jednak na uczestnictwo młodzieży z diecezji warmińskiej, gdyż na przeszkodzie stał dekret króla Zygmunta z 1534 r.¹⁴⁵

Studenci warmińscy korzystali również z innych uniwersytetów, chociaż w znacznie mniejszym stopniu. Należałoby tu wymienić jeszcze następującego ośrodki akademickie: Orlean, Heidelberg, Ingolstadt, Lowanium, Sienę.¹⁴⁶

Spośród wszystkich uniwersytetów największym powodzeniem cieszył się wśród młodzieży z diecezji warmińskiej uniwersytet w Lipsku. Drugie miejsce pod tym względem zajmowała Akademia Jagiellońska w Krakowie. Dalsza kolejność w frekwencji na poszczególne uniwersytety jest następująca: Wiedeń, Frankfurt, Praga, Rożtoka, Kolonia, Bolognia, Wittenberga, Erfurt, Gryfia, Heidelberg, Paryż, Padwa.

Wśród miast diecezji warmińskiej największą ilość studentów posiadał Elbląg — 265, inne z kolei miasta: Braniewo — 95, Lidzbark — 88, Reszel — 75, Kętrzyn — 49, Orneta — 44, Dobrze Miasto — 42, Bartoszyce — 39, Olsztyn — 31, Sępól — 27, Pieniężno — 25, Welawa — 18, Święta Siewierka i Frydland — po 17, Tolkmicko — 13, Jeziorany — 12, Frombork — 11.

Studenci w średniowieczu rekrutowali się przeważnie z wyższych warstw społecznych. Trudna sytuacja materialna rodzin chłopskich i mieszczańskich nie zawsze nawet umożliwiała odbycie nauki w ówczesnych szkołach podstawowych czy średnich. Trudności wzrastały, gdy chodziło o utrzymanie syna na wyższej uczelni, położonej daleko od miejsca zamieszkania studenta. Najbardziej jednak dotkliwie dawała się odczuć studentom wysoka cena książek. Studenci diecezji warmińskiej nie byli pod tym względem wyjątkiem.

Warto jednak nadmienić, że w średniowieczu znane były na Warmii, przy istniejących parafialnych i rzemieślniczych bractwach kościelnych, stypendia fundowane dla synów mieszczan posiadających powołanie kapłańskie. W zamian za pomoc materialną w okresie studiów, student był zobowiązany po ukończeniu szkoły, do odprawiania mszy św. przy ołtarzu wspierającego go bractwa.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Rogalski, jw. ss. 184, 200 n.

¹⁴⁶ Perlbach, jw. (2) ss. 8 n., 115, 117. — Czaplewski P. Polacy na studiach w Ingolstadtzie. Poznań 1914 — Kot St. Stosunki Polaków z Uniwersytetem Lowańskim. Lwów 1927. — Barycz, jw. s. 234.

¹⁴⁷ Matern Georg. Die kirchlichen Bruderschaften in der Diözese Ermland. Braunsberg 1920 (4) s. 153. — Matern Georg, jw. (2) s. 13.

Diecezja warmińska może się poszczycić posiadaniem, z wyjątkiem uniwersytetu, wszystkich typów szkół, jakie istniały w średniowieczu. Zasługa tym większa, iż założone one były przez Kościół. Na szczególną uwagę zasługuje troska Kościoła diecezji warmińskiej o kształcenie młodzieży pochodzenia pruskiego. Fakt ten pozwalałby na wyrowadzenie dwóch zasadniczych wniosków: element pruski w chrześcijaństwie diecezji warmińskiej był silny i liczny w średniowieczu; nie tylko biskup pruski, lecz również biskupi warmińscy musieli być zobowiązani specjalnymi i niejednokrotnie powtarzanymi rozporządzeniami papieskimi do kształcenia młodych Prusów. Trudno bowiem inaczej tłumaczyć tak szeroki zakres szkolnictwa pruskiego, włączenie do tej działalności obydwu Kapituł i dworu biskupiego. Ponadto upadek szkół we Fromborku i Dobrym Mieście, można by z tej racji tłumaczyć dodatkowo zanikiem języka pruskiego w diecezji warmińskiej.

Dzieje szkół diecezji warmińskiej do poł. XVI w. rzucają również pewne światło na działalność w zakresie szkolnictwa biskupa warmińskiego kardynała Hozjusza (1551—1579). Wynikała ona nie tylko z uchwał Soboru Trydenckiego, lecz również z potrzeby w diecezji silnego ośrodka naukowego, który dostarczałby dla niej wykształconych kadr, a zarazem powstrzymał *exodus* młodzieży warmińskiej na uczelnie zagraniczne, często przesiąknięte tendencjami reformacji. Można przyjąć, iż zdawał sobie z tego sprawę już biskup Łukasz Waczenrode, dążąc do założenia uniwersytetu diecezjalnego w Elblągu i licząc już wówczas na zrozumienie z racji upadku szkoły katedralnej we Fromborku. Plan ten został urzeczywistniony, chociaż w innej formie, dopiero przez kardynała Stanisława Hozjusza. Wydaje się bowiem, że kardynał Hozjusz zakładając kolegium, a potem seminarium duchowne w Braniewie, zamierzał uczynić z nowych uczelni miasta ośrodek naukowy o pełnych prawach akademickich, co pozwoliłoby mu z jednej strony dać rodzimej młodzieży, zarówno świeckiej, jak i duchownej, solidne wykształcenie, a z drugiej strony przeciwstawić się działalności protestanckiego uniwersytetu w Królewcu.

LOSY BISKUPSTWA WARMIŃSKIEGO W DOBIE WOJNY PÓŁNOCNEJ (1700—1711)

Wojna północna (1700—1721), zwana inaczej trzecią wojną szwedzką, ujawniła całej Europie anarchię i upadek myśli politycznej w szlacheckiej Rzeczypospolitej.¹ W pierwszej swej fazie była niewątpliwie wojną agresywną, zaryzykowaną przez ambitnego króla w celach dynastycznych.

August II Sas wprowadził w granice Polski kilkanaście tysięcy saskich wojska i przy pomocy siły zbrojnej zamierzał umocnić swoje stanowisko oraz zaprowadzić *absolutum dominium*. Pretekstem do przetrzymywania uciążliwych wojsk saskich była wojna z Turcją. Po podpisaniu pokoju w Karłowicach (1699) obecność wojsk obcych w Polsce nie miała uzasadnienia, ale król nieufny wobec hetmanów i wojsk koronnych, mimo ostrej nagonki ze strony społeczeństwa polskiego, nie chciał oddalić swych wojsk i skwapliwie skorzystał z roli mediatora na Litwie, gdzie toczyła się wojna domowa między Sapiehami a szlachtą.² Zgrupowanie wojsk saskich na Litwie podyktowane też było tajnym aliansem króla polskiego z królem duńskim i carem rosyjskim Piotrem I. Starzy rywale Szwecji o *dominium maris Baltici* nie doceniali sił armii szwedzkiej i zdolności wojennych młodocianego króla szwedzkiego, Karola XII.³

Awanturniczą wojnę na północy August II traktował jako sprawę osobistą. Nie myślał dzielić się z Rzeczpospolitą ewentualnymi zdobyczami (Inflanty), chociaż bardzo mu zależało na tym, by i Rzeczpospolite w tę wojnę uwikłać.

Stronnictwo neutralne w Polsce, reprezentowane m. i. przez prymasa Michała Radziejewskiego, ludziło się nadzieją, że drogą dyplomatycznych pertraktacji uda się przekonać Karola o niewinności narodu polskiego

¹ Olszewski H.: Doktryny prawno-ustrojowe czasów saskich 1697—1740. Warszawa 1961, s. 91.

² Jarochoński K.: Dzieje panowania Augusta II Sasa. T. 2. Poznań 1874, s. 246.

³ Wimmer J.: Wojsko Rzeczypospolitej w dobie wojny północnej. Warszawa 1956, s. 38. — Zdaniem Wimmera Szwecja w chwili rozpoczęcia wojny dysponowała 87 tysiącami wojska, ok. roku 1708 aż 115 tysiącami (s. 41). August II zaatakował Inflanty z armią 22 tysięcy, natomiast cała armia saska mogła wynosić ok. 40 tysięcy (s. 53). Armia rosyjska w 1700 r. liczyła ok. 60 tysięcy (s. 45). Etat wojsk Rzeczypospolitej w czasie pokoju wynosił 12 tysięcy w Koronie i 6 tysięcy na Litwie; w czasie wojny liczba ta mogła być potrojona (s. 74).

i w ten sposób uchronić kraj od inwazji. Karol jednak oświadczył, że do Rzeczypospolitej nie rości żadnych pretensji, ale wiarołomnego jej króla, a swego ciotecznego brata, Augusta II, będzie ścigał, aż pozbawi go korony. Jako warunek wszelkich dalszych pertraktacji postawił sejmowi detronizację Augusta. Naród znalazł się w rozterce (jedni do Sasa drudzy do Lasa). Głowę podniosła opozycja królewska, która z powodu nadużyć wojsk saskich stale wzrastała w siłę. Ostatecznie górę wzięła opinia, że detronizować króla, aczkolwiek niegodnego, pod nakazem obcego monarchy, jest większym przestępstwem, niż takiego króla tolerować.

W ten sposób Polska siłą wypadków została wciągnięta w tryby wojenne i wyszła z nich niezmiernie wyniszczona, bodaj dotkliwiej niż w poprzednich dwóch wojnach szwedzkich. Ciągłe przemarsze, gonitwy i utarczki wojsk szwedzkich, saskich, rosyjskich i polskich doprowadziły kraj do ruiny. Największym nieszczęściem wojny północnej było to, że społeczeństwo polskie podzieliło się na obozy i niejednokrotnie wojsko koronne, czy litewskie, mściło się na ludności cywilnej przeciwnika politycznego z równą zawziętością jak i najeźdźcy.

Diecezja warmińska, jako część integralna Rzeczypospolitej, dzieliła losy całego kraju.

KONTRYBUCJE WOJENNE

Tereny pruskie, do których należała Warmia, jako lepiej zagospodarowane niż inne regiony Polski, były miłym kąskiem dla zgłodniałych żołnierzy krajowych i chciwych obcych.⁴ Wojsko polskie, z powodu wadliwego systemu podatkowego, często wypowiedało posłuszeństwo dowódcom i wiązało się w tzw. konfederacje. W czasie bezkrólewia, po śmierci Jana III, taką groźną konfederację na kresach wschodnich zawiązał Bogusław Baranowski. Zbuntowane grupy żołnierzy wymierzały sobie na własną rękę sprawiedliwość i same wybierały od ludności żołd. Rzecz jasna, że najchętniej konfederaci kierowali się do okolic zamożniejszych. Z całej Polski płynęły do króla i hetmanów skargi na gwałty i nadużycia wojsk. Słusznie powstało powiedzenie: „krzywda nad wszystkie krzywdy — żołnierz domowy”.⁵ Więcej płynęło protestów gdy tym żołnierzem był Sas.

Od najścia mniejszych grup można było czasami wykupić się przez zapłacenie uzgodnionego z dowódcą danej grupy haraczu, ale taki system demoralizował tylko i był mało skuteczny, gdyż zazwyczaj po odejściu

⁴ Gierowski J.: Między saskim absolutyzmem a złotą wolnością. Wrocław 1953, s. 19.

⁵ Tamże, s. 17.

jednej grupy zjawiała się inna. Diecezja warmińska posiadała nawet specjalną kasę, w której składano pewne oszczędności na ewentualne wykupienie się od najścia konfederatów.⁶ Nawet wojsko, które stacjonowało w sposób zorganizowany, czyli na podstawie asygnacji hetmańskiej lub królewskiej, wyrządzało ludności dużo krzywd. Świadczą o tym niekończące się wprost skargi ludności tych terenów, gdzie była tzw. *hyberna stativa*, to znaczy gdzie wojsko rozłożyło się na leża zimowe. Przez Warmię, jeszcze przed wkroczeniem Szwedów do Polski, przesunęło się wiele grup żołnierzy polskich i saskich. August II chętnie lokował swoich żołnierzy na leża do biskupstwa. Zazwyczaj czynili to za niego dwaj zaufani: wojewoda malborski Przebendowski i wojewoda inowrocławski Galecki, obaj zniechęceni przez Polaków. Z nimi najczęściej biskup warmiński i kapituła prowadzili pertraktacje, aby przydział żołnierzy do diecezji ograniczyć do minimum. Sam król wolał *odium* za ucisk wojsk zepchnąć na kogo innego, a sobie zarezerwować prawo przyjmowania apelacji.⁷ Wojska saskie co roku, mniejszą lub większą grupą, stacjonowały w diecezji. Jedynie zima 1699/1700 roku była spokojniejsza, gdyż król wszystkie siły koncentrował w północnej części Litwy, skąd się zaczęła akcja zaczepna przeciw Szwecji. W sierpniu 1701 roku przepędzone znad Dźwiny wojska saskie cofnęły się do Polski i Warmia po krótkiej przerwie znów ujrzała uciążliwych gości.⁸

Niezależnie od świadczeń na rzecz wojsk saskich biskupstwo musiało uiścić przepisaną prawem *hybernę* wojsku koronnemu. Ludność warmińska obarczona utrzymaniem Sasów nie chciała płacić wojskom polskim. W odpowiedzi na to dowództwo wojsk koronnych skierowało na Warmię oddziały, które miały tam przebywać tak długo, aż skonsumują na taką sumę, jaką Warmia powinna wpłacić. Takie wybieranie *hyberny* otwierało drogę do licznych nadużyć, raz np. kilku żołnierzy polskich zakłuło dzidami jednego Warmiaka, a kilku poraniło.⁹ Hetman wielki koronny Stanisław Jabłonowski, do którego napływały skargi na żołnierzy polskich, oświadczył, że prawo do *hyberny* na Warmii wojska

⁶ Preuschhoff H.: Das Verhältnis des ermländischen Fürstbischofs Johann Stanislaus Zbąski (1688—1697) zu seinem Domkapitel, ZGAE 25 (1935) s. 39—40. — Sprawa użycia oszczędności czyli tzw. „remanencjów”, była przedmiotem ostrego sporu między biskupem a kapitułą.

U w a g a. Skrót „ZGAE” oznacza *Zeitschrift für die Geschichte und Altertums-kunde Ermlands*.

⁷ *Epistolae Capitulares 1690—1700*, sygn.: Ab 22, k. 296, 306, 310, 319. — U w a g a. Wszystkie źródła rękopiśmienne, wykorzystane do tego artykułu, znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie. Przy powtórnym cytowaniu tego samego źródła używam tylko aktualnej sygnatury, jako umownego skrótów.

⁸ *Acta Capitularia 1701—1706*, sygn.: Acta Cap. t. 12, k. 58. Buchholz F.: *Bilder aus Wormditts Vergangenheit*, Wormditt 1931, s. 169.

⁹ Ab 22, k. 294, 302. *Acta Capitularia 1695—1700*, sygn.: Acta Cap. t. 11, k. 210—212, 218.

koronne mają bardziej uzasadnione niż saskie. Obiecał tylko dać ordynans oficerom ściągającym *hybernę*, by unikali gwałtów, ale z samej *hyberny* zrezygnować nie myślał. Na pocieszenie kanonikom napisał: „*ad praesens* innego na to sposobu nie widzę, tylko suplikować Królowi Imci *circa praemissa*, który sobie przypomni łatwo, że sześć tysięcy wojska swego obiecał na usłudze Rzeczypospolitej własnym utrzymać kosztem”.¹⁰

Bardzo rzadko molestowania kapituły, czy biskupa, na ucisk wojsk, były uwieńczone pomyślnym rezultatem. Podobne zresztą suppliki płynęły z całej Polski. Kapituła często próbowała wpłynąć na króla za pośrednictwem kardynała protektora Polski, nuncjuszy, lub innych mile widzianych na dworze osobistości.¹¹

Jesienią 1702 roku na Warmię przysłała duża grupa wojsk saskich. Jeszcze w sierpniu tegoż roku biskup warmiński Andrzej Chryzostom Załuski (1698—1711) śledził z niepokojem marsz wojsk w kierunku północnym. Tak pisał 16 sierpnia z Lidzbarka do kapituły: „Król ma zamiar szukać sobie w czasie wojny schronienia w Prusach, gdzie są liczne zamki. To natomiast nie obejdzie się bez towarzystwa znacznej liczby obcego wojska. Świeża pamięć przeszłości bardzo przeraża, bo ciężko żyć z ludźmi uzbrojonymi. Nocami spać nie mogę gdy myślę o tym. Lecz cóż mam czynić, skoro środków zaradczych nie posiadam?”¹² Przewidywania Załuskiego okazały się słuszne: August II po klęsce pod Kliszowem umykał przed Karolem do Prus i tu planował rozłożyć swe wojsko na leża zimowe. W takiej sytuacji można się było spodziewać, że wnet zawita sam Karol w niez mordowanym pościgu za królem polskim. Część wojsk saskich otrzymała asygnację na Warmię. Załuski pisał do kapituły w końcu października, już po wkroczeniu wojsk: „W nieszczęściu naszym zostaliśmy zepchnięci do stanu cierpliwego niewolnika. Niezależna diecezja dostała się pod jarzmo heretyckiej ręki i ubolewać jawnie nawet nie jest bezpiecznie. Klęska nasza jest większa niż się spodziewaliśmy, a należy się obawiać, że może się jeszcze powiększyć... Do najlaskawszego króla, do Torunia, gotów jestem pójść, upokorzyć się i prosić o zmiłowanie”.¹³

¹⁰ Ab 22, k. 339, 340. — Hetman Jabłonowski od początku był niechętny królowi. Zmarł w 1702 roku. Jego następca, Hieronim Lubomirski, prowadził politykę dwulicową. — Wimmer, jw., s. 25, 52, 70, 203.

¹¹ Ab 22, k. 336, 344, 354. Nuncjusz Jan Antoni Devia obiecywał wstawiennictwo za Warmią u najwyższych władz wojskowych. W tym czasie bawił w Polsce nuncjusz nadzwyczajny, Paulucci, który miał pomóc rokującemu w Rzymie wielkie nadzieje „konwertycie” — Augustowi II pozyskać opozycję. Kapituła warmińska próbowała Paulucciego zainteresować losami biskupstwa podległego wprost Stolicy Apostolskiej. — Jarochoński, jw., t. 1, s. 169.

¹² Epistolae Capitulares 1700—1710, sygn.: Ab 23, k. 58.

¹³ Załuski A. Ch.: Epistolae historico-familiares. T. 3. Brunsbergae 1711, s. 298—9. Ab 23, k. 63—64.

Wobec Augusta biskup był onieśmielony, rozumiał, że prośba o wycofanie wojsk saskich z Warmii nie podoba się królowi, jednak przełamała wewnętrzne opory i w towarzystwie kanoników Szembeka i Szaniawskiego wybrał się do Torunia.¹⁴ Misja delegacji została uwieńczona pewnym sukcesem: generał saski Benkendorff zabronił swoim podkomendnym brać czegokolwiek od ludności ponad przewidziane porcje dla ludzi i koni, a generał piechoty, Jordan, otrzymał polecenie wycofania jednego regimentu.¹⁵

Miejsce Sasów na Warmii jesienią 1703 roku chwilowo zajęły wojska brandenburskie. Prusy, wiarołomny sąsiad Polski, rosły w potęgę równocześnie z upadkiem Rzeczypospolitej. Wykorzystywały każdy moment, by zagarnąć przynajmniej Warmię i Elbląg z okolicą.¹⁶ Aneksja Warmii w 1703 roku, zupełnie niespodziewana, zbiegła się z oblężeniem Torunia przez Szwedów. Brandenburczycy opanowali przeważnie północną Warmię, obsadzili zamki załogami wojskowymi i nałożyli na ludność kontrybucje.¹⁷ Usiłowali przekonać miejscowe władze, że obecność wojsk króla pruskiego uchroni diecezję od najazdu Szwedów, których w tak bliskim sąsiedztwie również król pruski mieć sobie nie życzy.

Nie uchroniły jednak Warmii „opiekuńcze” wojska pruskie. Bez wystrzału w końcu grudnia 1703 roku opuściły placówki przed nadciągającym Karolem XII.

Szwedzi na Warmii mieli już swoje tradycje: w czerwcu 1626 roku Gustaw Adolf z ośmioma tysiącami wojska wszedł do Fromborka i Braniewa i okupował północną część diecezji prawie 10 lat, drugi raz w czasie „potopu” Karol Gustaw splądrował Warmię i oddał ją Prusom Książęcym w lenno.¹⁸ We wszystkich poprzednich wojnach Szwedzi zasłynęli jako zdziercy i łupieżcy. Opinię taką ugruntowali sobie w wojnie północnej.

¹⁴ Acta Cap., t. 12, k. 80.

¹⁵ Tamże, k. 84. — Według przydziału hyberny Warmia miała dać 6.925 porcji, po wycofaniu jednego regimentu piechoty należało dać 4.445 porcji. — Jarochowski K., jw., t. 2, s. 165. — Załuski 27 listopada 1702 r. otrzymał od króla po śmierci Grzegorza Denhoffa pieczęć większą koronną. Nie należy się przeto dziwić, że nie chciał się królowi narażać.

¹⁶ Feldman J.: Polska w dobie wojny północnej 1704—1709. Kraków 1925, s. 80. — Prusy w 1698 r. zajęły Elbląg z okolicą za dług, jaki Rzeczpospolita zaciągnęła w czasie poprzedniej wojny szwedzkiej. W 1701 r. książę pruski koronował się bez zgody Rzeczypospolitej na króla pruskiego. — Piwarski K.: Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych. Gdańsk 1946, s. 216—225.

¹⁷ Dość zagadkowe było stanowisko biskupa Załuskiego w tej sprawie. Załuski uważał, że obecność wojsk pruskich na Warmii uchroni przed inwazją szwedzką. Załuski, jw., t. 3, s. 351, 586. — Feldman surowo ocenia postawę biskupa warmińskiego i nazywa go wprost „stałym konfidentem dworu berlińskiego”, (jw., s. 80).

¹⁸ Obląg J. ks.: Historia diecezji warmińskiej. Olsztyn 1959, s. 37—38. — Bormann A.: Ermland und die Reformation 1523—1772. Königsberg 1912, s. 106—107.

Karol miał ze sobą kilku generałów, którzy uchodzili wprost za specjalistów w ściąganiu kontrybucji. Do takich m. in. należeli: Klas Bonde, Magnus Steinbock, Andrzej Lagercrona, Joran Adlestern. Ci wszyscy, z wyjątkiem pierwszego, zaprezentowali swoje „zdolności” na Warmii. Joran Adlestern jeszcze w czerwcu 1703 roku wydał groźne uniwersały do biskupstwa, wzywające władze terenowe do ujawnienia posiadłości.¹⁹ Kapituła, instruowana przez biskupa z Królewca, który tam się schronił razem z braćmi przed Szwedami, próbowała załagodzić rozszczenia generała drobnymi podarunkami, a tymczasem szukać protekcji rozjemców z krajów zachodnich. Generał, widząc granie na zwłokę, obu delegatów kapituły, tj. Szymona Rogalli i Piotra Gertowskiego, kazał zamknąć w areszcie i zażądał, by kapituła przystała kogoś ze swego grona celem uzgodnienia wymiaru kontrybucji.²⁰ Ostry ton pisma generała i zatrzymanie delegatów rzuciły postrach na kanoników, którzy zrozumieli, że ze Szwedami nie można dyskutować.

Na podstawie informacji o zamożności okolic, zebranych przez Adlersterna, inny generał szwedzki, Steinbock, rozkładał kontrybucje, natomiast egzekutorem był generał Lagercrona. Tak przynajmniej było na Warmii.

Magnus Steinbock (czasami źródła podają: Stenbok) zasłynął jako człowiek dziki i okrutny. Specjalnością jego było ściąganie kontrybucji i budowa mostów pontonowych. Sławę, jaką zdobył, zawdzięczał metodzie postępowania, która była prosta: za wszelki opór groził ogniem i żelazem i był konsekwentny.²¹ Tenże Steinbock, jeszcze przed okupacją Warmii, wyznaczył na całe biskupstwo niemożliwą wprost do wypłacenia daninę. Widocznie celowo stawkę podał na wyrost, aby ustąpić do wcale niemałej sumy 125 tysięcy florenów, którą diecezja musiała uiścić w dwóch ratach.²² Oprócz tej daniny, z każdego łanu, oddalonego od Torunia nie dalej niż 20 mil, żądał po 42 tynfy miesięcznie.²³

Równocześnie hetman polny koronny nakazał oddać zaległą i bieżącą *hybernę*, a zabronił pod groźbą zbrojnej egzekucji odpowiadać na uniwersały Szwedów.²⁴

Tymczasem Steinbock przysyłał listy jeden po drugim i to coraz groź-

¹⁹ Acta Cap., t. 12, k. 100; Ab 23, k. 80, 100.

²⁰ Acta Cap., t. 12, k. 100, 103—105, 110—111. — Jarochoński, jw., t. 2, s. 219. Delegaci krajów Anglii i Holandii usiłowali pogodzić Karola XII z Augustem.

²¹ Jarochoński, jw., t. 2, s. 95, 155.

²² Heide G. A.: Archivum vetus et novum Ecclesiae archipresbyteralis Heilsbergensis, W: *Monumenta Historiae Varmiensis* t. 8: 1889, s. 647—648.

²³ Acta Cap., t. 12, k. 117, 119; Ab 23, k. 100.

²⁴ Acta Cap., t. 12, k. 119.

niejsze.²⁵ Bardzo znamienne są jego słowa skierowane do kapituły w liście, datowanym w Toruniu 28 sierpnia 1703 roku:

„Niczego bardziej od Panów się nie spodziewam, jak punktualnego splacenia kontrybucji, tym bardziej, że na jej zebranie mieliście tak długi czas, o jaki inni nie śmieli nawet prosić. Wam samym pozostawiam do osądzenia jak bardzo ta opieszałość może rozgniewać mego Najlaskawszego Króla. Dlatego, jeśli sobie i swej prowincji dobrze życzyście, radzę czym prędzej zapłacić obiecaną sumę. Jednocześnie w imieniu Jego Królewskiej Mości proszę i upominam, aby ta miesięczna danina również w należyłym czasie była uiszczana”²⁶

W miarę zbliżania się Szwedów do Warmii groźby generała stawały się coraz realniejsze. Bierny opór kapituły miękł, poczęto gorączkowo zbierać po diecezji pieniądze i próbowano nawiązać pertraktacje z generałami szwedzkimi w sprawie ewentualnego wykupienia się od zakwaterunku.²⁷ Łudzono się też nadziejami zażegnania niebezpieczeństwa przez pośrednictwo legatów Anglii i Holandii.²⁸

Mediacja legatów zagranicznych nie miała większego znaczenia, natomiast próba powstrzymania zasadniczej armii szwedzkiej drogą przekupstwa i to za tak niską cenę, jaką biskupstwo mogło wypłacić, jest rzeczywiście dowodem zaściankowego myślenia niektórych kanoników. Biskup Załuski raczej nie wierzył w możliwość przekupienia Szwedów, radził jednak *ad captandam benevolentiam* dać generałom podarunki i upoważnił administratora diecezji kanonika Wawrzyńca Nycza do prowadzenia rozmów.²⁹ Załuski osobiście przebywać w diecezji nie mógł, gdyż Szwedzi nienawidzili go za wierność Augustowi, a zwłaszcza za aktywny udział w sejmie lubelskim, gdzie włożył dużo wysiłku, by pogodzić opozycję z królem. Karol XII w zemście za to wyznaczył nawet cenę na głowę kanclerza. Pod koniec października 1703 roku oddział szwedzki urządził zasadzkę na biskupa i tylko dzięki wczesnemu ostrzeżeniu Załuski wyszedł z niebezpiecznej matni.³⁰ Do ostatniej chwili, tzn. do samej inwazji wojsk szwedzkich na Warmię, Załuski żył nadzieją, że może się uda nieszczęście oddalić.³¹ Feldmarszałek szwedzki Rehnsköld w swoich pamiętnikach pisał: „Karol kazał bez litości jak najsu-

²⁵ Ab 23, k. 93, 94, 110, 121, 123.

²⁶ Tamże, k. 100.

²⁷ Tamże, k. 88, 112, 113; Acta Cap., t. 12, k. 123.

²⁸ Acta Cap., t. 12, k. 127.

²⁹ Tamże, k. 130.

³⁰ Załuski, jw., t. 3, s. 353.

³¹ Ab 23, k. 102. — 19 września 1703 r. Załuski pisał do kapituły: „Lactabar hucusque optatae dulcedine pacis sed cum ortae inter partes dissidentes diffidentiarum amaritudines magis in dies augeantur, et ante hyemem fere non videam ullam apparentiam ad tractatum, tempestive mentem aulae sueticæ ratione ingruentium hybernorum explorare statui iuxta methodum annexorum.” — Do listu biskup dołączył memoriał, jaki miał przedłożyć Szwedom. Ab 23, k. 103.

rowiej egzekwować, palić i wieszać za połowicznym dowodem.”³² Załuski nie mógł spodziewać się od Szwedów taryfy ulgowej dla swej diecezji, nic więc dziwnego, że w takiej sytuacji chwycił się środków ratunku, których skutek był mało prawdopodobny. Warmia często w krytycznych momentach Rzeczypospolitej, gdy trzeba było dzielić nieszczęśliwy los, odwoływała się do swych odrębności regionalnych, zwłaszcza do prawa egzekucji. W tym duchu biskup sformułował memoriał do Szwedów. W pięciu punktach uzasadniał prawa diecezji do nietykalności:³³

1. Warmia podlega wprost jurysdykcji Stolicy Świętej i wobec walczących stron zajmuje stanowisko niezawisłego księstwa.
2. Król szwedzki powinien uszanować te same przywileje biskupstwa, jakich zawsze przestrzegali królowie polscy.
3. Warmia nie wzbrania się dać wojskom szwedzkim jakiegoś *subsidium*, byleby ono nie przekraczało możliwości biskupstwa.
4. Wprowadzenie dużej ilości wojska szwedzkiego na zimę może stać się przyczyną kompletnej ruiny biskupstwa, co ani Szwedom, ani ludności warmińskiej nie wyjdzie na dobre, natomiast mała grupa wojsk w odseparowanej diecezji nie będzie się czuła bezpiecznie, dlatego najlepiej będzie, jeśli Szwedzi wezmą uzgodnioną daninę i na leża zimowe pójdą gdzie indziej.
5. Za Warmią ujmują się legaci Anglii i Holandii.

Wywody Załuskiego nie przekonały Szwedów. Najprawdopodobniej dowództwo zignorowało je i nie dało żadnej odpowiedzi. Zjawienie się niebieskich mundurów (wojsko szwedzkie nosiło niebieskie mundury) w Braniewie było tego najwyraźniejszym dowodem.³⁴ Sam Karol XII w końcu grudnia 1703 roku przybył do biskupstwa na czele 7 tysięcy żołnierzy. Przepędził wojska króla pruskiego i zajął ich stanowiska.³⁵ I tym razem, podobnie jak w poprzedniej wojnie szwedzkiej, przez jedną bramę wchodziły do Braniewa wojska szwedzkie, drugą — uciekały brandenburskie.

Początkowo Szwedzi zrobili miłe wrażenie: rozlokowali się tam, gdzie wskazali kwatermistrze w porozumieniu się z władzami miejskimi, zachowali się spokojnie. Karol zamieszkał w gmachu Alumnatu Papieskiego. Królowi towarzyszyło wielu uczonych inżynierów, lekarzy, kuznodziejów. Z tą dostojną świtą młody król zwiedzał zabytki miasta, porównywał styl kościoła braniewskiego ze zbudowaną w tym samym czasie katedrą w Upsali, 27 grudnia był we Fromborku na nabożeństwie

³² Feldman, jw., s. 74.

³³ Ab 23, k. 103.

³⁴ Hipler F.: Braunsberg in der Schwedenzeit, ZGAE 8 (1884—1886), s. 145.

³⁵ Feldman, jw., s. 80.

katolickim w katedrze i wysłuchał kazania.³⁶ Po trzech dniach opuścił Braniewo, przeniósł się z główną kwaterą do Lidzbarka i osiadł tu na 6 miesięcy w pięknym biskupim pałacu.³⁷ Nastąpiła cisza na całym teatrze wojny, ale dla Warmii była to cisza przed burzą.

Steinbock zapewniał Nycza, że, jeżeli prowincja spełni wszystkie życzenia Szwedów, wojsko zachowa się poprawnie i nikomu włos z głowy nie spadnie.³⁸ Wkrótce jednak życzenia Szwedów okazały się niemożliwe do spełnienia.

Mała diecezja została obciążona nadmiernym ciężarem utrzymania siedmiotysięcznej armii. Generalicja i oficerowie zajęli kwatery na zimę w większych miastach, a żołnierze zostali rozlokowani małymi grupami po wsiach. Każdy wieśniak, który posiadał 3 łany, musiał utrzymać dwóch żołnierzy.³⁹ Niezależnie od tego Szwedzi opodatkowali całą diecezję. Z każdego łanu należało wpłacać do skarbu szwedzkiego po 9 florenów miesięcznie i jednorazowo dostarczyć do magazynu królewskiego w Lidzbarku po dwa wozy siana i sześć miar owsa. Gospodarstwa, w których kwatery rozlokowali żołnierzy, nieco mniejszą stawkę uiszczali: jeden wóz siana i po trzy, a gdzieś indziej po dwie miary owsa z łanu, ale nie były zwolnione z miesięcznej opłaty w gotówce. Daninę miesięczną należało uiszczyć za listopad i grudzień 1703 roku, a także płacić na bieżąco. W sumie diecezja w styczniu 1704 roku musiała zapłacić 377.255 florenów. Z tytułu prowadzenia handlu kupcy mieli wpłacić 42.000 florenów.⁴⁰ Wojska szwedzkie na własną rękę rabowały i niszczyły wszystko, a dowódcom wcale nie zależało na tym, by swawolę żołnierza ukrócić. Najwięcej ucierpieli ludzie na wsi, u których mieszkali żołnierze.

Kanonikom udało się przekupić Steinbocka, by nie lokował wojsk w kuriach kanonickich, natomiast nie udało się uwolnić poddanych kapitulnych od tego ciężaru.⁴¹ Na usilne prośby kanonika de Silva generał rozgniewany cierpko odpowiedział: „Skoro poddani płacić nie mogą, to panowie zapłacą za poddanych. Jeżeli masz Waśc coś ze mną do mówienia w innej materii — to mów! W tej już powiedziałem: wolą mego Króla jest, by płacili.”⁴²

Zasadnicze ciężary wojenne spadały na barki wieśniaków. Świad-

³⁶ Hipler, jw., s. 145.

³⁷ Poschmann A.: Das Jesuitenkolleg in Rössel. ZGAE 24 (1932) s. 797.

³⁸ Acta Cap., t. 12, k. 131.

³⁹ Acta Capitularia ad Ecclesiam Collegiatam pertinentia 1684—1729, sygn.: Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 162.

⁴⁰ Acta Cap., t. 12, k. 134; Ab 23, k. 127. — Obciążenie biskupstwa było ogromne, wprost nieznośne, dlatego kapituła i administrator za pośrednictwem Sapichów i hrabiego szwedzkiego Pipera, starali się o zmniejszenie kontrybucji.

⁴¹ Acta Cap., t. 12, k. 133, 135.

⁴² Tamże, k. 135, 137.

czy o tym następujący fakt: w czerwcu 1703 roku, gdy wojska koronne dopominały się o *hybernę* i gdy Steinbock słał na Warmię uniwersały, biskup Załuski zwrócił się do całego duchowieństwa z prośbą, aby przyszło z pomocą ludności i dało *subsidium charitativum*. W imieniu nieobecnego biskupa administrator diecezji Nycz polecił archiprezbiterom zebrać proboszczów i zapytać się, ile każdy z nich może zadeklarować podatku. W liście do archiprezbitera reszelskiego Nycz pisał: „Sądzę, że duchowni nie mają tak twardego serca, by nie pomogli uciemnionemu swemu ludowi. Nie narzucam żadnego sposobu pomocy, ale uważam, że najlepiej będzie, jeśli każdy proboszcz wpłaci pewną kwotę z łanu i pewien procent z dziesięcin.”⁴³ Duchowieństwo warmińskie nie było jednak nieczule na pogłębiającą się nędzę ludności. Zdarzały się wypadki, że duchowni sami oferowali pomoc finansową zagrożonym wsiom, np. 27 czerwca 1704 roku na posiedzeniu kapituły kolegiackiej kanonicy zobowiązali się wykupić niektóre wsie od spalenia.⁴⁴

Biskup Załuski polecił sprzedać mniej potrzebne naczynia kościelne na zapomogę wyniszczonym mieszkańcom diecezji.⁴⁵ Sekretarz protokołując posiedzenie kapituły katedralnej 4 sierpnia 1704 roku zamieścił taką wzmiankę: „O tym, co proponował biskup, aby wesprzeć poddanych w tym nieszczęśliwym czasie i jak ich zatrzymać, by nie uciekali do Prus z narażeniem swej wiary, jest mowa w oddzielnym foliale.”⁴⁶ Niestety, foliał ten nie zachował się, nie znamy więc szczegółów.⁴⁷ Innym razem (27. VIII. 1704 r.) biskup pisał:

„Zastanawiając się nad możliwościami pomocy uciśnionemu ludowi przysłała mi ta myśl, co jest już praktykowane w dobrach kapitułnych, by majątki biskupie, spalone całkowicie i pozbawione inventarza, podzielić na kolonie i oddać ludziom w dzierżawę. Spodziewam się stąd większych korzyści dla mensy biskupiej.”⁴⁸

W obu cytowanych wypadkach Załuski kierował się częściowo motywami i osobistych korzyści, niemniej samą chęć pomocy biednym należy uznać za szczerą i wartościową. Możliwości pomocy ze strony Kościoła były bardzo ograniczone, ponieważ zarówno dobra kościelne, jak i sami duchowni musieli świadczyć na rzecz wojsk szwedzkich. Archiprezbiter z Barczewa, ks. M. Sadowski, w księdze chrztów zamieścił na marginesie wykaz podatków nałożonych na niego przez Szwed-

⁴³ Liber Domus Archipresb. Rössel, Sygn.: Akta par. Reszel Nr 3, k. 435.

⁴⁴ Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 166.

⁴⁵ Acta Cap., t. 12, k. 152.

⁴⁶ Tamże, k. 155.

⁴⁷ Tamże, k. 156. Parcelacji na kolonie uległy majątki (praedia episcopalia): Wielochowo z komory Lidzbark, Gronowo z komory Dobre Miasto, Szernik z komory Jeziorany, Jedzbark z komory Barczewo, Robawy z komory Reszel.

⁴⁸ Ab 23, k. 165.

dów. Z samej ziemi musiał zapłacić za sześć miesięcy 972 floreny, co było sumą bardzo dużą. Wszyscy pracownicy Kościoła w 1704 roku zobowiązani byli do uiszczenia podatku osobowego (*a capite*): kanonicy katedralni po 150 florenów, kanonicy kolegiaccy po 100 florenów, archiprezbiterzy i proboszczowie miejscy po 80 florenów, proboszczowie wiejscy po 60 florenów, kapelani i wikariusze po 30 florenów, organiści i zakrystiani po 15 florenów.⁴⁹

W maju 1705 roku Szwedzi zmodyfikowali podatek pogłówny w ten sposób, że zobowiązali do płacenia wszystkich ludzi w wieku 15—60 lat. Najwyższą stawkę w dalszym ciągu płacili kanonicy katedralni (150 fl.) i kolegiaccy (100 fl.).⁵⁰ Generałowie szwedzcy chcieli koniecznie dowiedzieć się jaki jest faktyczny dochód poszczególnego kanonika. Kapituła pochowała rejestry i twierdziła, że dochody są minimalne. Zdennerwowany Lagercrona zagroził, że „król może przez trzy lata okupować biskupstwo, aby się przekonać ile przynosi dochodu.”⁵¹ Wiadomo w jakim celu zbierał generał informacje o dochodach duchowieństwa. W lecie 1704 roku na proboszczów został nałożony obowiązek oddania do skarbu szwedzkiego połowy dziesięcin i ofiar składanych przez wiernych przy różnych okazjach (tzw. *offertorialia*).⁵² Szwedzi chcieli wiedzieć czy duchowieństwo już płaci stosownie do swoich możliwości, czy też da się coś jeszcze wycisnąć.

Rabunkowy system podatkowy i swawola żołnierzy sparaliżowały zupełnie życie gospodarcze na Warmii, a ponieważ Warmia była księstwem duchownym, więc siłą rzeczy musiało się to odbić i na życiu kościelnym. Obie kapituły i całe duchowieństwo parafialne zaabsorbowało wszystkie siły, aby przetrwać katastrofalną wprost zimę 1704 roku.

Pod koniec maja Szwedzi wydali zarządzenie, aby wszystkie wsie, osady i miasta w ciągu 24 godzin wypłaciły bez reszty zaległe za ostatnie 3 miesiące kontrybucje, w przeciwnym razie zostaną spalone!⁵³ Bez względu na egzekutora zarządzenia okazał się słynny z okrucieństw gen. Lagercrona. Kiedy biedni ludzie błagali go o litość zwykły był mówić: „Szukajcie miłosierdzia u diabła, dziękuję Bogu, że nie jestem miłosierny.”⁵⁴ Ubodzy ludzie wyciągali resztki zapasów na podatki, byleby nie dopuścić do egzekucji. Długo przetrwał w pamięci ludności

⁴⁹ Hipler, jw. s. 196.

⁵⁰ Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 175. — Wikarzy katedry płacili po 60 fl., a kolegiaccy po 30 florenów. Co do innych osób brak danych.

⁵¹ Acta Cap., t. 12, k. 137. — Na ulaskawienie generała kapituła przesłała mu w podarunku 1000 florenów.

⁵² Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 168.

⁵³ Tamże, k. 166.

⁵⁴ Heide, jw. s. 652.

ten podatek (*Brandschatzung*), a Lagercrona przeszedł do opowiadań i anegdot ludowych jako „szatan w ludzkim ciele”.

Pamiętnej wiosny 1704 roku poszło z dymem przeszło 100 wsi i osiedli, które na czas nie zapłaciły kontrybucji. W samych dobrach kapitulnych Lagercrona spalił 30 wsi,⁵⁵ a przecież kapituła będąc na miejscu czuwała, by do egzekucji nie dopuścić. O wiele więcej wsi strawił pożar w dobrach biskupich, gdzie Szwedzi podwójnie się mścili: za podatek i za postawę polityczną ich właściciela.

Generał Lagercrona znęcał się nad duchowieństwem. Za zaległe podatki brał proboszczów do aresztu, przetrzymywał w obskurnych celach, często aresztowanych sadzał na specjalne wozy i na szyderstwo obwoził ulicami miasta, lub wokół obozu.⁵⁶ Niemałe upokorzenie spotkało kanoników kolegiackich w Dobrym Mieście, gdzie stała kwatera generała. Karol XII często ze swej kwatery w Lidzbarku wyjeżdżał w teren na inspekcję wojsk rozłożonych po całym biskupstwie. W styczniu 1704 roku przyjechał do Dobrego Miasta. Widocznie na życzenie generała kanonicy zgotowali uroczyste przyjęcie królowi. Na powitanie sędziwi kanonicy kolejno, z pozycji klęczącej, całowali rękę dwudziestoletniego Karola. Następnie jeden z kanoników wystąpił z mową powitalną. Między innymi powiedział, że dzień przyjazdu króla jest najszczęśliwszym dniem w roku. Autorka obszernej monografii o kapitule kolegiackiej, Anneliese Birch-Hirschfeld, zaznacza, że w skonfrontowaniu z rzeczywistym nastawieniem kanoników do Karola i Szwedów mowa ta wyglądała na bolesną parodię.⁵⁷

Moralne i gospodarcze krzywdy, jakich doznała diecezja od najeźdźców z północy, pozostawiły na długi czas głęboki uraz u ludności biskupstwa do Szwedów. Do przysłowia przeszło rozpaczliwe zawołanie z tych czasów: „módlcie się dzieci — Szwedzi idą!”⁵⁸ Profesor gimnazjum z Ostródy, R. Teichert, w swej historii miasta Biskupca konstatuje, że aż do czasów jemu współczesnych, tj. do lat przed II wojną światową, w niektórych wsiach koło Biskupca przetrwało powiedzenie: „ty stary Szwedzie!” jako określenie wybitnie pejoratywne.⁵⁹

Administrator diecezji i kapituła katedralna próbowali jakoś zaradzić klęsce, której cała groza ujawniła się na przednówku, kiedy to należało orać i siać. W tym celu odnosili się zazwyczaj z petycjami i podarunkami do generałów, oficerów, kwatermistrzów. Czasami udawało się w ten sposób cośkolwiek wytargować, albo przynajmniej odroczyć

⁵⁵ Acta Cap., t. 12, k. 150.

⁵⁶ Heide, jw. s. 652.

⁵⁷ Birch-Hirschfeld A., Geschichte des Kollegiatstifts in Guttstadt 1341—1811. ZGAE 24 (1932) s. 605—6.

⁵⁸ Buchholz F., jw. s. 170.

⁵⁹ Teichert R.: Geschichte der Stadt Bischofsburg. Bischofsburg 1934, s. 212.

termin zbrojnej egzekucji.⁶⁰ Pomniejsi urzędnicy prędzej dawali się przekupić, natomiast z wyższymi było o wiele trudniej. Raz np. kanonik Sieniński próbował załagodzić groźby gen. Lagererona podarunkiem 3200 florenów. Generał pieniądze przyjął, ale nie w formie łapówki, tylko jako część zaległej kontrybucji, wypisał kwit i z tą samą stanowczością co przedtem upominał się o resztę.⁶¹

Wśród kanoników katedralnych panowało przekonanie, że w znacznej mierze represje są ze strony Szwedów pomstą za postawę ordynariusza diecezji i wystarczy zdeklarowanie się Załuskiego po stronie szwedzkiej, by wszelkie ciężary wojsk obcych oddalić. Kapituła nie wykazywała żadnych orientacji politycznych, kierowała się zasadą utilitaryzmu. Zwykle troszczyła się najpierw o to, by siebie uwolnić od ciężarów, następnie, by odsunąć wojska z własnych majątków i wsi, na trzecim planie było dobro diecezji, a o dobru kraju raczej mniej myślano. Kierując się takimi zasadami na posiedzeniu kapituły 29 czerwca 1704 roku postanowiono napisać do biskupa list i sugerować mu przejście do stronnictwa szwedzkiego. Po dłuższym namyśle kanonicy zrezygnowali z tego planu w obawie, że „biskup, który na wiele listów nie odpisał, za taki mógłby się nawet rozgniewać.”⁶² Przypuszczalnie, gdyby nawet Załuski zdradził Augusta, nie zmieniłoby to sytuacji, gdyż Szwedzi wszędzie trzymali się zasady, że wojsko ich winno się utrzymać kosztem kraju okupowanego. Jedynie całkowite wycofanie wojsk z diecezji mogło radykalnie zmienić sytuację, to jednak zależało od całego programu kampanii wojennej.

Pod koniec czerwca Karol skoncentrował swoją armię i wyruszył w kierunku Warszawy, aby przyspieszyć elekcję Stanisława Leszczyńskiego.⁶³ Na terenach ujarzmionych Szwedzi pozostawili w twierdzach garnizony wojskowe. Zadanie ich było podwójne: sprawować kontrolę nad terenem i — co ważniejsze — ściągać kontrybucje.

Okolice Warmii i ujścia Wisły miały nadzorować oddziały osadzone na zamkach w Elblągu i Malborku. Garnizon malborski był stosunkowo szczupły i liczył ok. 100 żołnierzy, natomiast garnizon elbląski liczył ok. 2 tysiące żołnierzy.⁶⁴ Zamek elbląski posiadał dobre wyposażenie obronne. W cekhauzie miasta znajdowało się 196 dział i moździerzy oraz duże zapasy prochu.⁶⁵

⁶⁰ Acta Cap., t. 12, k. 142, 144, 146. — Nie spotyka się w Aktach Kapituły wzmianki, by kapituła prosiła o ulgi dla ludności z tzw. „Bessis” czyli z komor biskupich.

⁶¹ Tamże, k. 147.

⁶² Tamże, k. 143.

⁶³ J a r o c h o w s k i, jw., t. 2, s. 615. — Pewne ulgi na terenach okupowanych przez Szwedów nastąpiły po detronizacji Augusta II — 20 kwietnia 1704 roku.

⁶⁴ W i m m e r, jw. s. 336.

⁶⁵ Tamże, s. 167.

Komendant garnizonu elbląskiego, Eckenblatt (jego następca Jäger), przy pomocy komisarzy gorliwie wypełniał oba główne obowiązki. Z jego ramienia kontrybucje na Warmii egzekwowali głównie dwaj komisarze: Wagner i Soldan.⁶⁶ Aż do likwidacji resztek garnizonu elbląskiego przez Rosjan w 1709 roku diecezja warmińska zmuszona była wojskom szwedzkim dostarczać prowiantu i paszy w naturze, a także znaczną kwotę pieniężną w gotówce (*Garnisonsgeld*). Opłaty na garnizon zbierali od urzędników komór komisarze albo osobiście, albo przez swoich zastępców. Od czasu do czasu komisarz wyruszał w teren na czele większego oddziału wojska, aby opornych złamać, a opieszałych przynaglić. Na terenie diecezji Szwedzi założyli cały szereg magazynów wojskowych. W komorze Pieniężno znajdowały się aż trzy takie magazyny i oficer szwedzki, Burenschild, nadzorujący te tereny, gromadził do magazynów słoninę, mięso, piwo, słomę, siano, owies i odsyłał do Elbląga.⁶⁷ Mniejsze i większe grupy żołnierzy swawolnie gospodarzyły się w diecezji. O zachowaniu się Szwedów buszujących na Warmii tak pisał do kapituły urzędnik komory Pieniężno:

„Znowu dziś wysyłają Szwedzi na egzekucję. Do Melsaka ma przyjsć 200 piechoty, które *cameratus* będzie musiał podejmować. Trzeba się starać, żeby ta piechota *huc destinata* nie przyszła. *In quantum hoc evinci non potest*, przynajmniej *necessum est* tego dokazać, *ut adventus* tej szarańczy *saltem at tres septimanas differi possit*. Tymczasem mogło by się czynsze wybrać i owies zwieziony *ad locum securum* schować. *Summe expedit* i o to się starać u Pana Komendanta, żeby zamek był wolny od konsystencji tej kanalii, która w kupie będąc *insolescit*, deski gdzie może odbija i bierze na ogień, schody rozbiera i pali... Sąsiednia Ormeta ma *in suis visceribus* 120 żołnierza.”⁶⁸

Na zimę 1704/5 roku do diecezji przyszło ok. 1600 żołnierzy sapieżyńskich.⁶⁹ Wojska wszechwładnych magnatów litewskich Sapiehów, z głównymi przedstawicielami rodu na czele, od początku działań wojennych w Polsce walczyły po stronie szwedzkiej. Ich pobyt na Warmii został uzgodniony z królem szwedzkim, dlatego kapituła skargi na nadużycia wojsk litewskich słała do komendanta elbląskiego. Eckenblatt jak zwykle udawał, że nic nie wie o nadużyciach, że za zachowanie się wojsk sprzymierzonych nie odpowiada i odsyłał z kolei do swego komisarza na Warmii, Gustawa Soldana.⁷⁰

⁶⁶ Acta Cap., t. 12, k. 163, 208; Ab 23, k. 188.

⁶⁷ Ab 23, k. 190; Gen. Steinbock, gen. Lilienstierna, komisarze: Soldan i Brumella nakładali coraz to nowe kontrybucje. Acta Cap., t. 12, k. 189—190.

⁶⁸ Ab 23, k. 188—190.

⁶⁹ Acta Cap., t. 12, k. 175—183.

⁷⁰ Ab 23, k. 195—196, 202.

Po abdykacji króla Augusta chaos w Rzeczypospolitej powiększył się. W kraju panowały wojska czasami nie wiadomo po której stronie walczące. Wielu zwolenników Augusta przeszło do Leszczyńskiego, ale gwałty ze strony protektorów nowego króla psuły mu opinię. Nawet w prowincjach podległych obediencji króla Stanisława, np. w Wielkopolsce, szerzył się ruch partyzancki przeciwko Szwedom. Starosta gnieźnieński Śmigielski na czele 600 osobowego oddziału nękał Szwedów walką podjazdową, niszczył magazyny i paraliżował linie komunikacyjne wroga. Ruchliwy partyzant zapuszczał się aż na Warmię, likwidował załogi szwedzkie na zamkach, odbierał uzbierane kontrybucje. Po kilku latach chaotycznej walki Śmigielski przerzucił się do stronnictwa Leszczyńskiego.⁷¹

Na Warmii starosta gnieźnieński był przynajmniej dwa razy: pierwszy raz jako wróg Szwedów, drugi raz, zdaje się, już jako przyjaciel. Pierwszy najazd (27 sierpnia 1705 r.) rzucił postrach na Szwedów. Partyzant wpadł nagle jak burza, wyciął załogę szwedzką na zamku w Lidzbarku, koło Kłębowa (7 km od Lidzbarka) zniósł stuosobowy oddział ściągający razem z gen. Oxensterna kontrybucje. Wszystkich żołnierzy kazał rozbroić, zabrać mundury i pozabijać, jedynie darował życie generałowi, jego żonie i najbliższej świcie. Według relacji naocznych świadków grupa żołnierzy, jaką przyprowadził, mogła liczyć ok. 1500 ludzi i składała się z wojsk polskich i saskich. Zanim Soldan zorientował się co się dzieje, Śmigielski oddalił się w nieznanym kierunku.⁷² Drugi najazd, zimą 1706 roku, nie miał tak dramatycznego przebiegu i zakończył się na tym, że biskupstwo musiało dać przybyšom 800 porcji.⁷³

W tym samym czasie na Warmii wybierały *hybernę* wojska konfederackie.⁷⁴ Marszałek konfederacji, Chomentowski, przybył osobiście do Butryn i wzywał do siebie Nycza w sprawie zaległych podatków.⁷⁵ Protokoły posiedzeń kapituły katedralnej podają wiele nazwisk wybitnych konfederatów (Rybiński, Brzuchowski, Brodowski), którzy w latach 1705—1709 byli na Warmii i egzekwowali *hybernę* wojsku koronemu.⁷⁶ Garnizon elbląski nie dysponował dostatecznymi siłami, by wycieczki przeciwnika ukrócić. Zdarzało się często, że w jednej komorze zbierali podatek Szwedzi, a w sąsiedniej konfederaci. Unikali siebie nawzajem. Gdy konfederaci przychodzili większą grupą, Szwedzi zamykali

⁷¹ Wimmer, jw. s. 264, 320.

⁷² Heide, jw. s. 656; Acta Cap., t. 12, k. 209.

⁷³ Acta Curiae 1705—1712, sygn.: A 25, k. 85. — Należało uścić w ciągu 10 dni 800 porcji na sumę 17.280 florenów. — Acta par., Dobre Miasto, Nr 11, k. 177.

⁷⁴ Konfederaci sandomierscy opowiedzieli się po stronie Augusta II.

⁷⁵ Acta Cap., t. 12, k. 209.

⁷⁶ Acta Capitularia 1706—1716, sygn.: Acta Cap., t. 13, k. 20—22, 28—29, 34, 36, 38, 40, 43—44.

się w zamkach, po odejściu przeciwnika wychodzili znowu i starali się nadrobić to, co im wydarli Polacy.

Miejscowa ludność niejednokrotnie znalazła się w sytuacji bez wyjścia, ponieważ zarówno Szwedzi jak i konfederaci nakazywali płacić sobie, a zabraniali pod surowymi sankcjami wspierać przeciwnika. Administrator diecezji i kapituła zwykle płacili temu, kto aktualnie żądał i czyje sankcje był realniejsze. Czasami płacono podatek konfederatom w sekrecie, by nie rozgniewać komendanta z Elbląga.⁷⁷ Ordynariusz diecezji, mimo ciężkiej próby,⁷⁸ wytrwał przy królu Augustcie, natomiast kapituła skłaniała się widocznie ku Leszczyńskiemu, skoro kanonikom zależało na opinii u Szwedów.⁷⁹

Sytuacja diecezji ulegała zasadniczej zmianie na lepsze dopiero w 1709 roku, gdy Karol XII przeniósł działania wojenne w głąb Rosji. W Polsce pozostało 8 tysięcy wojska szwedzkiego pod dowództwem generała Krausau. Zadaniem ich było ugruntować panowanie Leszczyńskiego i następnie, razem z wojskiem króla Stanisława, dołączyć do zasadniczej armii szwedzkiej. Klęska Szwedów pod Połtawą (8 lipca 1709 r.) pokrzyżowała te plany. Krausau naciskany przez konfederatów i wojska rosyjskie odwołał załogi osadzone na zamkach w Elblągu i Poznaniu i razem z Leszczyńskim wycofał się na Pomorze, w okolice Szczecina i Strzałowa (Stralsundu).⁸⁰

Warmia pożegnała Szwedów na zawsze, ale pozostał po nich w diecezji ślad na wiele dziesiątków lat w postaci ruin i zgliszcz. Niektóre straty poniesione w czasie wojny północnej, jak np. zrabowanie archiwaliów i książek, odczuwa diecezja do dnia dzisiejszego.

Na każdej niemal stronie przekazów źródłowych z tych czasów znajdujemy narzekania ludności warmińskiej na rabunki wojsk, zwłaszcza szwedzkich. W ciągu paru lat biskupstwo zostało doprowadzone do ruiny. Doskonałym dokumentem ilustrującym stopień zniszczeń wojennych jest inwentarz dóbr biskupich, sporządzony przez delegatów kapituły zaraz po śmierci biskupa Załuskiego i potwierdzony przez następnego biskupa, Teodora Potockiego. Z inwentarza tego dowiadujemy się, że Szwedzi zdewastowali prawie wszystkie majątki biskupie. Majątek Wielochowo (k. Lidzbarka) tak zniszczyli, że nawet nie pozostał ślad gdzie stały

⁷⁷ Acta Cap., t. 13, k. 23.

⁷⁸ Załuski, jw. t. 3, s. 667, 677, 713, 773. — Biskup Załuski, wierny zwolennik Sasa, oskarżony przed królem przez osobistych swoich wrogów (m. i. przez prymasa) został w 1705 roku, w Dreźnie, uwięziony i poddany śledztwu.

⁷⁹ Acta Cap., t. 12, k. 209. — Wiadomość o zjawieniu się konfederatów na Warmii w 1705 roku kanonicy czym prędzej zanieśli do Elbląga: „Et interim quam cautissime expediendum censuerunt Paulum Weiss, consularem frauenburgensem, ad commendantem elbingensem, qui notificet de adventu et praetensione Polonorum”.

⁸⁰ Wimmer, jw. s. 338, 343.

budynki.⁸¹ W Smolajnach budynki gospodarcze i piękny pałac biskupi puścili z dymem za zaległe podatki i ograbili z mienia do tego stopnia, że po ich odejściu w całym majątku pozostała tylko jedna krowa i jedna jałówka.⁸² Spalony został razem z przyległym młynem majątek Wojtówko (k. Reszła). Szwedzi nie ostrzegli młynarza o egzekucji i w niszczycielskim szale nie zważali na to, że młynarz na krótko przedtem wypłacił nałożoną kontrybucję. Podobny los dzieliły inne majątki biskupie: Robawy, Kronówko, tzw. Majątek Nowy k. Lidzbarka, Karbowo, Klejnowo, Biskupiec. W Biskupcu spłonął pałac biskupi. W Lidzbarku również został spalony niewykończony jeszcze, piękny, barokowy pałac w ogrodzie koło zamku, zbudowany przez Zbąskiego, poprzednika Załuskiego. Do 1711 roku większość zniszczonych majątków została odbudowana, jedynie majątek Robawy za życia biskupa Załuskiego nie dźwignął się z ruin.⁸³

Kapituła za zgodą ordynariusza na wypłacenie kontrybucji sprzedała część dóbr ziemskich i za tę cenę zdołała najważniejsze swoje majątki (Różaniec, Narusa i Bartąg) wykupić od spalenia.⁸⁴

Była już mowa o tym, że Szwedzi spalili wiele wsi na Warmii. Niewątpliwie ciężary wojenne najstrożej dotknęły ludność wieśniaczą, bowiem nawet podatki nałożone na duchowieństwo ostatecznie musiał zapłacić chłop. W czasie wojny północnej obserwujemy masowe zbiegostwo chłopów warmińskich do sąsiednich Prus. Stacjonujące wojska obok świadczeń w gotówce i naturze żądały od ludności podwód. Często się zdarzało, że wynajęte konie i wozy nie powracały już do swoich właścicieli.⁸⁵ Pozbawieni siły pociągowej rolnicy właściwie nie mieli co robić na wsi, a często nie mieli nawet czym siał. Kapituła mogła sobie pozwolić na kupno koni,⁸⁶ wieśniacy nie zawsze, dlatego musieli szukać zarobku nawet poza granicami diecezji. Ilość łąnów opuszczonych wzrosła do stanu zastraszającego. W jednej wsi koło Biskupca na 37 łąnów kmiecych aż 17 było opuszczonych.⁸⁷ Wydajność pracy zmalała. Ogólna klęska gospodarcza wpływała demoralizująco na ludność.

Urzędnik komory kapitulnej Pieniężno w liście do kapituły żalił się, że „chłop też już hardy, kiedy widzi, że go szwedzka konsistencja

⁸¹ Archivum Capituli, sygn.: Capit. A, F. 4, k. 43. — Tom ten zawiera inwentarze dóbr biskupich, jakie sporządzała kapituła po śmierci każdego biskupa. Interesujący nas inwentarz jest umieszczony w fascykułe pod numerem 10 i posiada odrębną paginację.

⁸² Tamże, k. 5—8.

⁸³ Tamże, k. 20—51.

⁸⁴ Acta Cap., t. 13, k. 56, 196—197.

⁸⁵ Ab 23, k. 190.

⁸⁶ Acta Cap., t. 12, k. 152.

⁸⁷ Teichert, jw. s. 212.

zimowa podobno nie ominie. Z wydawaniem terazniejszych czynszów bardzo chłopie opornie idą i nie wiem co z nimi czynić.”⁸⁸

Biskup Załuski kilkakrotnie był zmuszony na spłacenie kontrybucji, zwłaszcza tzw. *Brandschatzung*, oddawać w zastaw, a nawet sprzedąć, mniej konieczne naczynia kościelne. Przy kościołach pozostały tylko naczynia niezbędne do sprawowania czynności liturgicznych. Magistrat miasta Braniewa, administrator diecezji i kapituła w krytycznym momencie sprzedawali całe wsie bogatym kupcom królewieckim.⁸⁹

Przez cały okres okupacji szwedzkiej niektórzy urzędnicy komór i wyżsi duchowni musieli ukrywać się, albo nawet emigrować z diecezji. Wśród *personae non gratae* na pierwszym miejscu znajdował się oczywiście sam ordynariusz, a za nim prepozyt kapituły kolegiackiej Stössel⁹⁰ i administrator diecezji Nycz.⁹¹ Na porządku dziennym były areszty, porywanie urzędników i proboszczów. Nawet niektórzy kanonicy musieli siedzieć w karczerze elbląskim po kilka tygodni. W czerwcu 1708 roku Szwedzi podczas zbierania podatków podpalili Olsztyn. Pożar strawił połowę miasta.⁹²

Najeźdźcy z północy należeli do tych zaborców, którzy rabowali nie tylko dobra gospodarcze, ale i zabytki piśmiennictwa. Jak wiemy z Karolem była grupa ludzi uczonych. Ci zajęli się grabieżą rzeczy godnych swego poziomu intelektualnego — archiwaliów i ksiązek.⁹³

Archiwum kapitułalne zostało w tym czasie przewiezione do SS Brygidek do Gdańska, a archiwum kolegiackie i część biskupiego — do Królewca. Po odejściu Szwedów te zespoły szczęśliwie powróciły do diecezji. Natomiast archiwum zamku lidzbarskiego poniosło niepowetowane wprost straty, bowiem na polecenie Karola wywieziono stąd do Szwecji siedem czterokonnych wozów manuskryptów, ksiązek, cenną fontannę laną z brązu i 33 portrety biskupów warmińskich.⁹⁴

Archiwalia, manuskrypty i ksiąki rabowali „prywatnie” generałowie, pisarze polni i kapelani. Kanclerz szwedzki, Olaf Hermelin, wydatnie powiększył swoje zbiory nabytkami z Polski. Był on profesorem uni-

⁸⁸ Ab 22, k. 168. List urzędnika komory Pieniężno, Bogdańskiego, do kapituły z 7 listopada 1704 roku.

⁸⁹ Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 166. — Acta Cap., t. 12, k. 95; Ab 22, k. 333; Ab 23, k. 73, 86. Buchholz F.: Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte. Braunsberg 1934, s. 162.

⁹⁰ Akta par. Dobre Miasto Nr 11, k. 167—168.

⁹¹ Acta Cap., t. 13, k. 23.

⁹² Tamże, k. 54. — Szwedzi przyszedli na egzekucję i podobno podpalili miasto przypadkowo (ex incuria militum sueticorum). Spaliła się m. i. duża brama miejska.

⁹³ Pilichowski Cz.: Nieznane Polonica w bibliotekach szwedzkich, Gdańsk 1962, s. 8—14. Hipler F.: Studien zur Geschichte der ermländ. Archive und Bibliotheken, ZGAE 5 (1884) s. 343.

⁹⁴ Hipler F.: Braunsberg in der Schwedenzeit, jw. s. 195. Birch-Hirschfeld, jw. s. 604.

wersytetu w Dorpacie, historykiem państwowym, a od 1701 roku kanclerzem, cieszącym się uznaniem Karola. Taki człowiek potrafił docenić wartość książki! Później jego syn, Karol, rozsyłał zrabowane przez ojca książki do uniwersytetów w Abo i Dorpacie. Podobnymi „zbieraczami” byli: graf Karol Piper, Otto Reinhold Strömfeld, Nils Esbjörson, Josias Udernhjelm.⁹⁵

Szwedzi rabowali książki w czasie pierwszej i drugiej wojny z Polską, jednak archiwa i biblioteki warmińskie najdotkliwiej zostały uszczuplone w czasie wojny północnej.

DŻUMA

Szwedzki system egzekucyjny, stosowany wobec zalegających płatników na Warmii, zawierał w swoim repertuarze kary chłosty, więzienia, palenia zabudowań, ale dokumenty nie notują wypadków kary śmierci. W wojnie północnej zginęło w diecezji bodajże więcej ludzi niż w czasie innych wojen, jednak nie od miecza, tylko z dżumy, która w początkach XVIII wieku nawiedziła Polskę.

Starodawne wezwanie, zawarte w suplikacjach: „Od powietrza, głodu, ognia i wojny zachowaj nas Panie” wyraża niewątpliwie prawdę, że zazwyczaj te kataklizmy występowały łącznie i były w pewnym sensie ze sobą przyczynowo powiązane, z tą różnicą, iż przeważnie występowały w odwrotnej kolejności: najpierw wojna, później głód, wreszcie „powietrze”, czyli zaraza. Tak właśnie było w omawianym czasie.

Dotychczas jeszcze nauka nie wyjaśniła skąd zaraza przyszła do Polski, prawdopodobnie z południowego wschodu.⁹⁶

Dla chorych i rannych żołnierzy szwedzkich urządzono w Pińczowie lazarety. W nich właśnie pojawiły się pierwsze przypadki dżumy w Polsce. Zaraza ze swego ogniska rozprzestrzeniła się po całym kraju. Wskutek ciągłych przemarszów wojsk tworzyły się coraz to nowe punkty zapalne, czasami bardzo daleko od pierwotnego. W 1704 roku zanotowano ją we Lwowie, w latach 1706—1708 — w Krakowie, Warszawie, Kaliszu, Poznaniu, Toruniu, Grudziądzu i Gdańsku. Lekarz medycyny, Stanisław Flis, w gruntownym artykule na temat dżumy na Warmii i Mazurach, opisuje w jaki sposób zapobiegano epidemii i leczono chorych.⁹⁷ Ówczesna medycyna nie dysponowała skutecznymi środkami leczeni-

⁹⁵ Brachvogel E.: Die Bibliothek der Burg Heilsberg. ZGAE 23 (1932) s. 299—302.

⁹⁶ Gierowski, jw. s. 16.

⁹⁷ Flis S.: Dżuma na Mazurach i Warmii w latach 1709—1711. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*, 4 (1960) s. 479. Autor szerzej omawia przebieg dżumy na Mazurach.

czymi, jedynie surowe przestrzeganie zarządzeń porządkowych mogło zmniejszyć rozmiary klęski, ale warunki wojenne na to nie pozwalały. W Prusach południowych i wschodnich w ciągu dwóch lat wymarła trzecia część ludności.⁹⁸

Hiobowe wieści o zbliżającej się dżumie na Warmię dotarły w 1708 roku, ale dopiero w roku następnym „Anioł śmierci przekroczył progi biskupstwa.”⁹⁹ Podatny grunt pod zarazę przez wojnę i głód został tu bodajże lepiej przygotowany niż w innych regionach. Wojska szwedzkie, saskie i krajowe wyniszczyły diecezję. Na domiar złego lato 1708 roku było suche i gorące. Często przechodziły burze z błyskawicami, ale nie padał deszcz. W jesieni róże drugi raz zakwitły, w czym ludzie widzieli symptom zbliżającego się nieszczęścia.¹⁰⁰ Po suchym lecie przyszła nadzwyczaj surowa zima, jakiej najstarsi ludzie nie pamiętali. Grubość lodu dochodziła do 1 metra. Pozamarzały studnie i odmarzły aż w czerwcu. Na Zielone Świątki nie było jeszcze kwiatów ani zieleni. Wymarzły drzewa owocowe, a nawet całe połacie lasów, np. koło Braniewa zmarzło około 100 okazałych dębów. Powymarzały zasiewy ozime. Na wiosnę rolnicy musieli orać i obsiewać zbożem jarym, a ponieważ ubodzy ludzie nie zawsze mieli czym siać, dlatego wiele pól leżało odłogiem. Jesienią 1709 roku, kiedy zwykle zboże jest najtańsze, cena pszenicy wzrosła dwukrotnie, albo i więcej.¹⁰¹ Wówczas to biskup Załuski wydał zakaz wywożenia i sprzedaży zboża poza diecezję.¹⁰² Niedożywieni ludzie częściej stawali się łupem zarazy niż zamożni.¹⁰³

Równocześnie z dżumą szerzył się w diecezji pomór bydła i innych zwierząt domowych. Dla przykładu można przytoczyć choćby majątek kapitulny Narusa, gdzie w 1710 roku padło aż 17 krów.¹⁰⁴ Magistrat miasta Ornety zatrzymał konia jakiegoś podróżnego z tego powodu, że koń „był podejrzany o zarazę”.¹⁰⁵ Widocznie zaraza wśród zwierząt musiała być groźna, skoro stosowano tak surowe przepisy.

Pierwszy przypadek śmierci z dżumy na Warmii miał miejsce w Gryźlinach, w listopadzie 1708 roku. Na posiedzeniu kapituły kanonicy postanowili „modlić się, aby Bóg raczył odsunąć zarazę od dóbr

⁹⁸ Gierowski, jw. s. 10.

⁹⁹ Załuski, jw. t. 3, s. 880.

¹⁰⁰ Heide, jw. s. 659.

¹⁰¹ Eichhorn A.: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE 2 (1861—63) s. 57. Poschmann, jw. s. 800—801. Dowóz zboża z centralnej Polski był niemożliwy, ponieważ Prusy nie przepuszczały przez granicę.

¹⁰² Liber privilegiorum ab. Ill. ac Rev. episcopis varmiensibus Andrea Załuski et Theodoro Potocki concessorum, sygn.: C 4, k. 150.

¹⁰³ Załuski, jw. t. 3, s. 905.

¹⁰⁴ Acta Cap., t. 13, k. 100.

¹⁰⁵ Acta Praetoria — Braunsbreg 1705—1710, k. 130.

kapitulnych." Całą rodzinę zmarłego polecili wywieźć do lasu, a domostwo podpalić, aby zło zdusić w zarodku.¹⁰⁶

Rozsadnikami zarazy najczęściej byli różnego rodzaju wędrowcy, dlatego władze terenowe starały się ograniczyć odwiedziny i handel z miejscami zarażonymi. Załuski wydał surowe przepisy porządkowe dla wsi i miast. Co do miast biskup postanawiał:¹⁰⁷

1. Ogłosić z ambon, aby wszyscy ubodzy zebrali się w oznaczonym dniu na jedno miejsce; magistrat ma im zabronić oddalania się z miasta.
2. Przy bramie miejskiej postawić strażę i wpuszczać tylko ludzi z miejscowości niezarażonych i to za wiedzą władz miejskich.
3. Radni miejscy mają obowiązek kilka razy dziennie sprawdzać czy bramy miejskie są należycie strzeżone.
4. Nikt z obywateli, ani ze sług, nie może wyruszać w drogę, nie tylko do obcych miast, ale nawet i do pobliskich wsi, bez wiedzy i zgody radnego, który każdemu z wychodzących da pismo *bonae aerae*, tzn. zaświadczenie, że dany człowiek pochodzi z miejsca niezarażonego. W piśmie tym winien być zaznaczony dzień wyjścia i dzień obowiązującego powrotu.
5. Radni podzielią miasto na pewne okręgi i na każdy okręg wyznaczą człowieka, który by codziennie robił oględziny swego odcinka i o wszelkich objawach zarazy meldował radnym.
6. Jeżeli, mimo wszelkich ostrożności, rozpozna się u kogoś w mieście zarazę, dom taki należy natychmiast zamknąć, a zarażonych jego mieszkańców wywieźć do lasu i tam zapewnić im utrzymanie.
7. Nikomu nie wolno przyjmować i częstować wędrowców.
8. Pod sankcją usunięcia z miasta, albo konfiskaty dóbr nie wolno iść do miejsc dotkniętych zarazą. Ci zaś, którzy już tam poszli, nie mogą powrócić wcześniej niż po upływie sześciu tygodni.
9. Nie wolno urządzać zabaw i hucznych wesel połączonych z tańcem. Gości zaproszonych na uroczystości rodzinne nie może być na raz więcej niż trzech.
10. Wszelkiego rodzaju publiczne i prywatne zebrania i biesiady są zabronione.
11. Nieposłusznych należy karać chłostą, wykluczeniem z miasta, lub pozbawieniem majątku.
12. Zachowywać ulice w czystości, co tydzień wywozić odpadki ze śmietników.

Podobne przepisy wydał biskup dla wsi. Wsie również miały izolować się od świata, nie wpuszczać wagabundów. Podróżnych najchętniej przepuszczano drogą poza wsią. Jeśli jednak w żadnym wypadku wsi nie

¹⁰⁶ Acta Cap., t. 13, k. 60. Gryźliny leżały w dobrach kapitulnych, w komorze olsztyńskiej.

¹⁰⁷ Liber Processuum Ecclesiae Seibersvaldensis et Blankenseensis 1708—1777, Akta par. Zegoty—Blanki Nr 1, k. 1—5. Biskup warmiński posiadał na Warmii szerokie prawa w stosunku do poddanych, był bowiem jako książę również władcą w sprawach świeckich.

można było ominąć, wówczas mogli oni przechodzić przez wieś, ale do nikogo nie zbaczając. Bez zgody sołtysa nikt nie mógł wychodzić ze wsi, a ci, którzy za zezwoleniem wyszli, w ciągu jednego dnia musieli powrócić. Na każde 5 domów sołtys powinien wyznaczyć jednego dozorcę, który by czuwał nad powierzonym sobie odcinkiem i co pewien czas zdawał sprawozdanie o stanie zdrowia podopiecznych. Śmietniki należało często oczyszczać, odkażać piołunem i dymem z liści dębowych.

Szczególnie ciekawy jest ostatni punkt przepisów porządkowych dla wsi: „Ponieważ już wielu jest zarażonych i ci w złym zamiarze celowo pozostawiają tu i ówdzie swoje rzeczy, aby i inni się zarazili, dlatego nakazuje się wszystkim ubranie i różne drobne rzeczy codziennego użytku wnieść do mieszkań.”

Powyższe przepisy biskup ogłosił w lipcu 1708 roku. Nie wiadomo przed kim ostrzega swoich wiernych: czy przed wędrowcami z sąsiednich prowincji, czy też może już w samym biskupstwie były ogniska zarazy. Ogólnie jednak za początek epidemii dżumy na Warmii przyjmuje się rok 1709.

Kapituła katedralna dla własnego bezpieczeństwa wydała w 1710 roku dodatkowe przepisy, które obowiązywały tylko na zamku fromborskim. W czasie największego nasilenia zarazy kanonicy uchwalili zawieszenie obowiązku rezydencji.¹⁰⁸ Dyscyplina na zamku została zaostrożona. Odźwierny otrzymał polecenie ścisłego kontrolowania wszystkich wchodzących w mury otaczające katedrę. Do pomocy otrzymał 6 strażników z Pieniężna.¹⁰⁹ Razem z kanonikami krytyczną jesień 1710 roku spędzali alumni seminarium diecezjalnego i część chórzystów. Kontakt z miastem był surowo zabroniony, ponieważ tam grasowała zaraza. Jeden z chórzystów poszedł odwiedzić chorą żonę i już do zamku powrócić mu nie pozwolono. W katedrze nabożeństwa odprawiały się normalnie. Co niedziela mogli przychodzić ludzie ze wsi, ale tylko ci, którzy nie zachodzili do miasta. Intendent na potrzeby kuchni co tydzień zabijał wołu. Niczego nie kupowano w mieście. Strach padł na wszystkich mieszkańców zamku gdy zachorował na dżumę odźwierny. Zdawało się, że Anioł śmierci przekroczył mury i strażę, by dotknąć swym mieczem grupę ludzi (ok. stu) szczelnie odizolowaną. Na szczęście ofiar więcej na zamku nie było.¹¹⁰

Nie wszystkie kapituły przetrwały zarazę tak, jak warmińska, np. z kapituły żmudzkiej (Wornie) pozostał tylko jeden kanonik.¹¹¹

¹⁰⁸ Acta Cap., t. 13, k. 96.

¹⁰⁹ Tamże, k. 92. Strażników odesłano do Pieniężna pod koniec stycznia 1711 roku, gdy już zaraza wygasła.

¹¹⁰ Tamże, k. 96—97.

¹¹¹ Załuski, jw. t. 3, s. 905.

Pobożny lud warmiński widział w klęskach elementarnych karę Bożą za ludzkie grzechy, a za środek najbardziej skuteczny na kataklizmy uważał pokutę. Sam biskup w 1709 roku złożył ślub, że dla oddalenia zarazy wybuduje kaplicę.¹¹² Załuski ślub rzeczywiście wypełnił; wybudował poza murami Lidzbarka piękną barokową kapliczkę i jesienią tegoż roku konsekrował ją nadając tytuł Podwyższenia Krzyża Świętego. Z okazji poświęcenia kaplicy pasterz diecezji wystosował do wiernych żaloszny, pełen rezygnacji list pasterski. Wzywał do pokuty i ufności, mówił, że „jeżeli Bóg nas nie ustrzeże, straża nasze na nic się zdadzą”.¹¹³

Idąc za przykładem ordynariusza, kapituła katedralna na uroczystym posiedzeniu 15 września 1709 roku postanowiła w swoich dobrach, we wsi Chwałęcín (komora Pieniężno), wybudować również kapliczkę w miejsce stojącej tam starej, małej kapliczki, która miała być zburzona.¹¹⁴

Naśladowcy wyższego duchowieństwa znaleźli się i wśród ludzi świeckich: dwóch pobożnych mieszczan z Jezioran postanowiło wybudować w swym mieście kapliczkę na cześć patrona chorych — św. Rocha. Ci jednak z powodu wojny zamiaru swego nie urzeczywistnili, a może też i dlatego, że Jeziorany zaraza szczęśliwie ominęła.¹¹⁵

W całej diecezji wzrósł ruch pątniczy do miejsc cudownych, ożywiła się pobożność wiernych. Szczególnie czczono świętych, których pobożność ludowa uważała za patronów zarażonych, chorych i nieszczęśliwych: św. Rocha, św. Rozalię, św. Franciszka Ksawerego, św. Piotra z Alkantary, św. Annę. Od 1708 roku na zarządzenie ordynariusza obowiązywała w całej diecezji we wszystkich Mszach św., nawet w niedzielę i święta, imperata: *Deus qui non mortem, sed poenitentiam desideras peccatorum*.¹¹⁶ Z inicjatywy księży, a nawet samych wiernych,

¹¹² Tamże, s. 860. W liście do Aleksandra Salarolli Załuski pisał: „Capellam ex voto, ut Deus a peste nos liberet, extra civitatem Heilsbergensem aedificare coepi, transportato in arcem miraculoso crucifixo cum omni solemnitate”.

¹¹³ Akta par. Zegoty—Blanki Nr 1, k. 7—9. Biskup obiecywał wystarać się u Stolicy Apostolskiej o odpusty dla kaplicy nie tylko na dzień patronalny, ale też na święto Podwyższenia Krzyża Świętego i na niedzielę po oktawie Narodzenia Matki Bożej.

¹¹⁴ Acta Cap., t. 13, k. 78: „Grassante circumque, et etiam in hac dioecesi loca aliqua depopulante contagione pestifera, Perillustres et Reverendissimi Domini omnem spem suam in supremo vitae et mortis Domino ponentes, et de opportuno Illius auxilio in hac tribulatione confidentes, ad Illum recurrere statuerunt, qui in ligno crucis pro salute nostra mori dignatus est, ac proinde pio exemplo praesulis sui, Celsissimi Principis loci Ordinarii, erecta Heilsbergae nova capella S. Crucis, excitati, unanimiter et concorditer decreverunt capellam S. Crucis in villa capitulari Stegmandorf, cameratus Meelsacensis, novam, amplioris capacitatis, quam ad praesens est, diruta hac extruendam et aedificandam esse.”

¹¹⁵ Pastoralblatt für die Dioezese Ermland 1884, s. 68—71. Załuski, jw. t. 3, s. 905.

¹¹⁶ Liber copialis eccles. Meelsacensis — fundationes et processus continens 1646—1725, Sygn.: H 147, k. 203.

powstały w kościołach różne dodatkowe nabożeństwa, np. archiprezbiter z Pieniężna, ks. Kraus, zwrócił się do oficjała z prośbą o pozwolenie w jego kościele na uroczyste śpiewanie litanii do św. Antoniego i św. Anny.¹¹⁷

Jesienią 1710 roku, a więc w zaskakująco krótkim czasie zaraza najwięcej pochłonęła ofiar, ordynariusz zarządził nowe modlitwy i praktyki ekspijacyjne. Wszystkich wiernych zobowiązał do czterotygodniowego postu ścisłego w piątki i soboty. W jedną z niedziel tego postu we wszystkich większych kościołach należało urządzać 12-godzinną adorację Najświętszego Sakramentu. We wszystkich kościołach miejskich i wiejskich nakazywał procesje pokutne, w czasie których należało śpiewać litanie do Wszystkich Świętych i suplikacje. Na słowa suplikacji: „od powietrza, głodu, ognia i wojny zachowaj nas Panie” duchowieństwo i lud mieli leżeć krzyżem.¹¹⁸

Stałą praktyką pokutną stały się pielgrzymki do św. Lipki, czy do Ramsowa, gdzie czczono św. Rocha.

Zamiłowanie dzisiejszej ludności warmińskiej do pielgrzymek niewątpliwie sięga swymi korzeniami dalekiej przeszłości. Najbardziej ożywiony ruch pielgrzymkowy w omawianym okresie da się zauważyć w okolicach Biskupca i Reszla. Może dlatego, że stąd do miejsc czczonych było stosunkowo blisko, a może też i dlatego, że tutaj przebieg zarazy był bodajże najgroźniejszy.

Na św. Rocha, 16 sierpnia 1710 roku, wyruszyła z Reszla do św. Lipki już nie pielgrzymka, ale wprost procesja wystraszonych grozą dżumy wiernych. Konwent sióstr Katarzynek ślubem zobowiązał się ufundować w św. Lipce na cześć św. Rocha „ofiary światła”. Siostry dołączyły się do ogólnej procesji, tego dnia pościły o chlebie i wodzie. W św. Lipce przy zapalonych świecach recytowały 5 psalmów i odmawiały orację na cześć św. Rocha. Odtąd w każdy poniedziałek i piątek recytowały stale 5 psalmów w intencji zadżumionych. Drugim ślubem zobowiązały się uroczysto obchodzić każdego roku dzień św. Franciszka Ksawerego (4 grudnia).

Biskup Andrzej Thiel w 1906 roku oba śluby zamienił konwentowi na jedną Mszę św. — wotywę o św. Rochu.¹¹⁹ Tak więc pamięć o zarazie, podobnie jak i pamięć o Szwedach, przetrwała na Warmii aż do naszych czasów.

Trudno jest na podstawie źródeł stwierdzić, ile ofiar w ciągu dwóch lat pochłonęła dżuma na Warmii. Nie mogą służyć tu za jedyną podstawę

¹¹⁷ Tamże, k. 204.

¹¹⁸ Akta par. Zegoty—Blanki, Nr 1, k. 17—18.

¹¹⁹ Matern G.: Geschichte der Pfarrgemeinde SS. Petri und Pauli in Rössel. Königsberg 1935, s. 250.

księgi zgonów, bo te nie wszystkie przetrwały, a jeśli nawet i przetrwały, to dane w nich zawarte nie odpowiadają faktycznemu stanowi rzeczy, ponieważ w czasie masowych śmierci często chowano ludzi wprost gdzie zmarli, bez trumien w zbiorowych grobach, bez odnotowania w księgach parafialnych.

Dane ogólne, przekazane nam przez kronikarzy, też nie są pewnym źródłem, gdyż ludzie w tej materii skłonni są do przesady. Np. w kwestionariuszu z 1819 roku, wypełnionym przez władze miejskie Olsztyna, określono, że w samym Olsztynie zmarło w czasie dżumy 2 tysiące ludzi, podczas gdy Olsztyn wtedy w ogóle liczył nie więcej niż 1500 mieszkańców.¹²⁰ Podobnie w Braniewie miało zginąć ok. 8 tysięcy ludzi,¹²¹ tymczasem cała parafia braniewska liczyła 6—7 tysięcy.¹²² Bardzo znamienita pod tym względem jest notatka, zamieszczona w kronice archiprezbitera lidzbarskiego, G. A. Heide'go: „W roku 1710 zmarło 150 osób oprócz tysiąca i kilkuset, którzy zostali pochowani w czasie zarazy na cmentarzu św. Jerzego poza miastem, na górach, tu i ówdzie, a nawet na polu, o których imionach nie pewnego nie wiemy”.¹²³ Wydaje się, że nazwiska tych 150 zmarłych Heide znalazł wpisane do ksiąg, natomiast informacje o większej grupie zaczerpnął z opowiadań ludzi, którzy te czasy pamiętali.

Biskup Załuski, 25 grudnia 1710 roku, a więc pod koniec trwania zarazy pisał, że z całej diecezji dżuma pochłonęła 12 tysięcy ofiar, przy czym najwięcej ucierpiały miasta: Braniewo, Frombork, Olsztyn, Lidzbark, Reszel, Biskupiec, a uniknęły zarazy: Orneta, Dobrze Miasto, Jeziorany, Barczewo, Bisztynek.¹²⁴

Pierwsze żniwo zaraza zebrała w komorach północnych: w Braniewie, Fromborku i Pieniężnie.

Zarazę do Braniewa przyniósł w początkach października 1709 roku jakiś podróżny z Królewca. W pierwszym roku śmiertelność nie była zbyt wielka, natomiast w lecie i jesieni roku następnego (1710) wymierały całe domy. Cmentarz parafialny okazał się za mały, zmarłych grzebano

¹²⁰ Flis S., jw. s. 515.

¹²¹ Hüpler F., Braunsberg in der Schwedenzeit, jw. s. 149.

¹²² Buchholz F., Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte, jw. s. 164.

¹²³ Heide, jw. s. 661. Autor kroniki zaznaczył, że informacje tę zaczerpnął z księgi zgonów.

¹²⁴ Załuski, jw. t. 3, s. 905. Współczesny wypadkom pamiętnikarz, niejaki Lohn, podaje, że w Prusach w czasie zarazy zginęło 59.196 ludzi. Historię zarazy przez niego napisaną poszerzył i wydał drukiem w Królewcu z polecenia rządu pruskiego w 1711 roku profesor uczelni królewieckiej, Michał Lillenthal. Niestety, druk ten jest niedostępny. Z krótkiej notatki o tym fakcie, zawartej w rękopisie Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie, pod sygnaturą: H 19, k. 374, dowiadujemy się, że Lohn szczegółowy opis zarazy sobie współczesnej, poprzedził krótkim opisem poprzednich zaraz, które nawiedziły Warmię, zwłaszcza dwóch ostatnich z 1626 i 1657 roku, które również wybuchły po wojnach szwedzkich.

więc za miastem na miejscu, które później otrzymało nazwę cmentarza dżumowego. Na cmentarzu tym beneficjant, Jan Trojan, z jałmużn wybudował kaplicę ku czci św. Rocha. Wnet Trojan zmarł i został pochowany na dżumowym cmentarzu. W księdze zgonów parafii Braniewo odnotowano za okres zarazy: 1050 zgonów, z czego 800 przypada na rok 1710.¹²⁵

Co do liczby zgonów we Fromborku brak pewnych danych. Na podstawie skąpych źródeł można jednak wywnioskować, że i tu śmiertelność musiała być znaczna. Zdaje się świadczyć o tym następujący fakt: ogólna suma *Beneficium Confraternitatis Sacerdotum* we Fromborku została rozdzielona między siedmiu dzierżawców. Przy rewizji beneficium w 1711 roku okazało się, że aż trzech z nich zmarło razem z rodzinami w czasie zarazy.¹²⁶

W pobliskim Tolkmicku, ofiarą zarazy padł proboszcz, ks. J. S. Bartsch, a w kilka tygodni później jego następcą, ks. Jan Knobloch.¹²⁷

W Pieniężnie zaraza została upamiętniona na obrazie w kościele archiprezbiteralnym, po prawej stronie głównego ołtarza. Obraz pochodzi z 1710 roku. Wymalowali go malarze gdańscy, na zamówienie burmistrza Andrzeja Dromlera, za cenę 1000 guldenów. Obraz przedstawia miasto Pieniężno na tle włoskiego miasta Palermo, gdzie znajdują się relikwie św. Rozalii. Orszak pogrzebowy wchodzi w bramy Pieniężna, tj. kieruje się ku kościołowi. Śmierć ma obfite żniwo. Widzimy ją siedzącą wśród domów, ze spuszczoną kosą i podtrzymującą zmęczoną głowę rękoma. Na polu leży wiele ludzkich ciał. Jakaś osoba daje choremu pokarm i trzyma się za nos ze względu na przykry zapach. W środku (obrazu) stoi św. Rozalia, modli się do Boga o oddalenie zarazy i nie bez skutku, ponieważ w górze Anioł chowa miecz do pochwy na znak, że gniew Boży przeminął. W drugim narożniku obrazu stoi postać kobieca i trzyma kartkę z napisem: „Na większą cześć Boga Najwyższego, na chwałę św. Rozalii jako szczególnej Patronki w czasie zarazy, która dotychczas w 1710 r. ok. 200 ludzi pochłonęła, na smutną pamiątkę polecił wymalować Andrzej Dromler”.

Według kartek rozdanych do spowiedzi wielkanocnej w 1723 r. za biskupa Teodora Potockiego, w Pieniężnie było ok. 1700 ludzi spowiadających się, cała przeto parafia mogła liczyć przeszło 2 tysiące. Dżuma zabrała więc prawie co dziesiątego człowieka.¹²⁸ Wydaje się jednak, że

¹²⁵ Flis, jw. s. 511. Buchholz: Braunsberg im Wandel der Jahrhunderte, jw. s. 163—164.

¹²⁶ *Erectiones beneficiorum penes ecclesiam archip. Frauenburgensem*, sygn. Akta par., Frombork — Archipresbiterat, Nr 7, k. 39.

¹²⁷ *Acta Curiae, 1705—1711*, Sygn.: A 24, k. 155; Flis, jw. s. 512.

¹²⁸ Dittlich F.: *Beiträge zur Baugeschichte der ermländischen Kirchen*, ZGAE 8 (1884) s. 608.

napis na obrazie wyraża tylko zmarłych w samym mieście. Wśród ofiar zarazy był jeden ksiądz, wikariusz Szymon Hepner.¹²⁹

Sporo ludzi pochłonęła zaraza w Lidzbarku i w Olsztynie.

W Lidzbarku, według kroniki Heide'go, zmarło przeszło 1000 osób. Zarazę przyniósł tu jakiś podróżny nazwiskiem Bordun. Zmarł on nagle w nocy u gospodarza, gdzie nocował. W krótkim czasie wymarli wszyscy mieszkańcy tego domu.¹³⁰ Zapewne ten wypadek miał na myśli biskup Załuski, gdy pisał w styczniu 1710 roku do swego brata Aleksandra, wojewody rawskiego: „Ja również jestem zaniepokojony, bowiem niedaleko Lidzbarka zmarł nagle jakiś nieznanый człowiek i boję się, aby to nie było początkiem nieszczęścia.”¹³¹

Kapłani lidzbarscy gorliwie usługiwali chorym i szczęśliwie uniknęli losu ludzi, którym usługiwali,¹³² natomiast w Olsztynie zaraza pochłonęła aż pięciu księży. W lipcu 1710 roku zmarł z zarazy archiprezbiter olsztyński, ks. Jan Mateusz Grotkowski, a w październiku — jego następca ks. Antoni Hinz i trzech inni księży: Jan Meier, Piotr German, Jakub Glass.¹³³ Liczba wszystkich zmarłych z parafii olsztyńskiej nie jest znana, musiała być jednak znaczna, bo miasto opustoszało. Wyludniły się pobliskie wsie, a wieś Sendyty, położona u ujścia Wadąga do Łyny, wymarła całkowicie.¹³⁴

Bodajże najgroźniejsze rozmiary przybrała zaraza w południowej części Warmii: w archiprezbiteratach Reszel i Biskupiec.

W Reszlu w 1710 roku nie było ani jednego domu, w którym by ktoś nie umarł, albo nie chorował na dżumę. Z ofiarną posługą umierającym pośpieszyli księża parafialni i OO. Jezuici. W prowincji litewskiej Jezuitów, do której należała Warmia, w 1710 roku zmarło 120 zakonników, z czego 86 zaraziło się przy pracy duszpasterskiej. Gimnazjum jezuickie w Reszlu było czynne przez cały czas, tylko na okres najniebezpieczniejszy, tj. w jesieni 1710 roku, przeniosło się do wsi Kruzy. Kościół Jezuitów został zamknięty. Na życzenie biskupa Załuskiego O. Jakub Eller przeniósł się do Królewca w celu pielęgnowania chorych; wkrótce zarażony zmarł. W Reszlu zmarli na dżumę: O. Jerzy Schröter, O. Jan Schröter i 6 sług. W Św. Lipce zmarł O. Paweł Berent i jeden brat zakonny. Noszono się nawet z myślą zamknięcia na pewien czas kościoła odpustowego, ale O. Fryderyk Bartsch zaryzykował pozostać w Św. Lipce, przeniósł się tylko z plebanii do lasu. Jego konfrater, O. Jerzy Kraut,

¹²⁹ Acta Cap., t. 13, k. 93.

¹³⁰ Heilde, jw. s. 661.

¹³¹ Załuski, jw. t. 3, s. 899.

¹³² Flis, jw. s. 513.

¹³³ Acta Cap., t. 13, k. 93—95. B o n k H., Darstellung der Geschichte Allensteins. Teil I. Allenstein 1930, s. 223.

¹³⁴ Flis, jw. s. 515.

pozostał samotny w opuszczonym konwencie reszelskim, na nie nie zważając niósł zarazonym pociechę religijną, i — o dziwo — zaraza go nie dotknęła.¹³⁵ Księża reszelscy mieli pełne ręce roboty, niestety, wiele osób umierało nagle, bez pociechy religijnej; np. 20 sierpnia 1710 roku zmarło nagle aż 26 ludzi: 10 w karczmie, 12 w przytulku i 4 w mieszkaniach prywatnych.¹³⁶

Przybliżoną liczbę ofiar zarazy w Reszlu możemy ustalić na podstawie księgi zgonów i wykazu spowiadających się (*Schedulae paschales*). Według księgi zgonów śmiertelność w parafii Reszel na przestrzeni kilku lat przed zarazą przedstawia się następująco: w 1701 roku — 98 zgonów, w 1702 roku — 70 zgonów, w 1705 roku — 94 zgony, w 1709 roku — 97 zgonów. Nawet jeszcze do 29 października 1710 roku było tylko 63 zgony, natomiast od października 1710 roku do lutego 1711 roku w całej parafii zmarło około 1000 ludzi. W lutym 1711 roku zaraza wygasła. Ostatnią ofiarą epidemii był 63-letni wikariusz kościoła archiprezbiterialnego, ks. Marcin Leisner.

Wojna, głód i zaraza osłabiły biologicznie ludzi. Widać to na przykładzie statystyki zgonów parafii Reszel. Mimo uszczuplenia stanu liczebnego parafii, w następnych latach zgonów było więcej: w 1713 roku — 132 zgony, w 1714 roku — 122 zgony, w 1715 roku — 163 zgony. Ruch ludności w parafiach częściowo charakteryzują wykazy wiernych, zobowiązanych do spowiedzi wielkanocnej. Na Warmii istniał zwyczaj, tolerowany przez biskupów, że proboszczowie za drobną opłatą rozdawali wiernym kartki do spowiedzi wielkanocnej. W każdej parafii był wykaz spowiadających się (*Regestrum schedularum paschaliium*), skrupulatnie prowadzony przez proboszczów. W Reszlu najstarsze *regestrum* zachowało się z roku 1701.

W 1701 roku wydano do spowiedzi wielkanocnej 2.157 kartek, w 1702 roku — 2.108 kartek, w 1703 — 2.017 kartek, natomiast w 1711 roku — 1.644 kartek.¹³⁷ A więc w roku 1711 w stosunku do lat poprzednich zabrakło ok. 400 osób spowiadających się. Ponieważ w tym czasie obowiązek spowiedzi wielkanocnej był administracyjnie strzeżony, dlatego nie można przypuszczać, by mniejsza ilość rozdanych kartek była oznaką spadku gorliwości.

Do Biskupca zaraza doszła nieco później niż do Reszla. Władze miejskie w celach prewencyjnych wzmocniły warty przy bramach, poleciły strażnikom nie wpuszczać wędrowców, mieszkańcom nakazały pozamykać psy, które mogły sierścią przynieść zarazę. Nie ustrzeżono się jednak. Po nocy znaleziono zsiniałego i pokrytego guzami martwego cze-

¹³⁵ Poschmann A.: 600 Jahre Rössel, Rössel 1937, s. 151.

¹³⁶ Poschmann A.: Das Jesuitenkolleg., jw. s. 801.

¹³⁷ Matern G., jw. s. 310—312.

ladnika. Na wieść o tym ludzie przerażeni wybiegli z domów, rozległ się rozpaczliwy krzyk: zaraza w mieście! Dom, gdzie zmarł czeladnik, został zaplombowany i oznaczony białym krzyżem. Wnet poszły następne ofiary.

Księga zgonów zawiera tylko częściowy wykaz zmarłych. Od 18 sierpnia do 10 października w ogóle ksiąg nie prowadzono, bo zmarł sam proboszcz ks. Drozdowski. Na ulicach palono ogniska drzewem jałowcowym. Dym z drzewa jałowcowego w przekonaniu ówczesnych ludzi oczyszczał „złe powietrze”. Ludzie umierali masowo: w domach, na rynku, w polu. Wiele osób wilo się wśród niewymownych boleści. Często spotyka się w księdze zgonów adnotację: „zmarł nagle w czasie zarazy”. Niektórzy ludzie przed chorobą uciekali do lasu, ale i tam odnajdywał ich Anioł śmierci, o czym świadczą adnotacje: „zmarł nagle w lesie”. Zmarłych chowano na miejscu, nieraz bez wpisania do ksiąg, bez trumien, we wspólnych mogiłach. Za miastem w ciągu paru miesięcy wyrósł cmentarz zadżumionych, na którym wnet wybudowano dla upamiętnienia klęski trzy kaplice.¹³⁸

Zaraza 1709—1711 roku długo przetrwała w pamięci ludności warmińskiej. Od tego czasu bierze początek wiele praktyk pobożnych i opowiadań ludowych.¹³⁹

W życiu gospodarczym biskupstwa zaraza dopełniła zniszczeń, jakie przyniosła wojna. Szwedzi i inne wojska spaliły znaczną część osad, ograbiły z mienia, zaraza uzupełniła klęskę i „ograbiła” diecezję z ludzi. Opustoszały całe wsie i miasta, a wyrażenie *mansi deserti* (łany opuszczone) spotyka się niemal na każdej stronie wszelkich inwentarzy, pochodzących z tego czasu.

¹³⁸ Teichert, jw. s. 211—217.

¹³⁹ Flis, jw. s. 515.

UWAGI NA MARGINESIE KAZAŃ KRASICKIEGO

Jedną z najwybitniejszych postaci polskiego osiemnastowiecza jest bez wątpienia Ignacy Krasicki. Wielkie były jego zasługi w wielu dziedzinach twórczości. Był on jednocześnie i księciem poetów, i jednym z pierwszych pionierów polskiej powieści, i utalentowanym publicystą. Każda z tych dziedzin jego twórczości doczekała się licznych opracowań. Jednakże jedna dziedzina została dotychczas pominięta. Jest nią dziedzina kaznodziejstwa. W wydaniu „Pism Wybranych” Krasickiego, które ukazało się w 1954 r. w Warszawie pominięto zupełnie jego kazania. A przecież Krasicki był nie tylko znakomitym literatem. Był on także kapłanem katolickim, a nawet biskupem. Jako kapłan i jako biskup Krasicki wygłaszał kazania. Chcąc wszechstronnie oświetlić jego twórczość nie można pomijać milczeniem jego działalności kaznodziejskiej. Z okazji 200-ej rocznicy przybycia Krasickiego na Warmię pragnę w tym artykule podać garść uwag dotyczących kazań Krasickiego, przede wszystkim z punktu widzenia egzegezy i teologii.

I. DZIAŁALNOŚĆ KAZNODZIEJSKA KRASICKIEGO

Krasicki wcześniej rozpoczął działalność kaznodziejską. Po ukończeniu kolegium O.O. Jezuitów we Lwowie studiował teologię w seminarium O.O. Misjonarzy przy kościele św. Krzyża w Warszawie. Studia te trwały trzy lata: od 1751 do 1754 r. Jeszcze przed ukończeniem tych studiów, podczas ferii zimowych wygłosił dwa kazania w kościele w Wisznicach. Kazania te bardzo podobały się słuchaczom.¹ Po ukończeniu studiów seminaryjnych, nie będąc jeszcze kapłanem, wygłosił kazanie w Białej Podlaskiej 27 września 1754 r. Kazanie to było ku czci Józafata Kuncewicza, później kanonizowanego. W kilka dni później, 30 września powitał z ambony księcia Hieronima Radziwiłła.² 16 lipca 1756 r. Krasicki, już jako kanonik kijowski, chociaż jeszcze nie kapłan, wygłosił w Berdyczowie kazanie z okazji uroczystej koronacji cudownego obrazu Matki Boskiej Berdyczowskiej. Świecenia kapłańskie przyjął Krasicki w 1758 lub 1759 r. Po święceniach wyjechał na parę lat do Rzymu. Wrócił do

¹ P. Cazin: Le prince-évêque de Varmie Ignace Krasicki. Paris 1940 s. 49.

² Tamże s. 50.

Polski w 1762 r. Zamieszkał w Warszawie, biorąc żywy udział w życiu towarzyskim stolicy. Zawarł wtedy wiele pożytecznych znajomości. Między innymi zaprzyjaźnił się ze stolnikiem litewskim Stanisławem Augustem Poniatowskim. Ta przyjaźń bardzo mu się potem przydała. Podczas sejmu elekcyjnego Krasicki był sekretarzem prymasa Łubieńskiego. W dniu 6 września 1764 r. stolnik litewski został okrzyknięty królem. Nowoobрани król nie zapomniał o swym przyjacielu. Poprosił go o wygłoszenie kazania na uroczystości koronacyjnej. Kazanie to wygłosił Krasicki 25 listopada 1764 r. w kościele św. Jana w Warszawie. W następnych latach swego życia Krasicki bez wątpienia nieraz jeszcze rozwijał działalność kaznodziejską, ale nie możemy ustalić dokładnej daty jego późniejszych kazań.

II. KAZANIA KRASICKIEGO OGŁOSZONE DRUKIEM

Pierwszym kazaniem Krasickiego ogłoszonym drukiem było jego kazanie na koronację obrazu Matki Boskiej. Ojcowie karmelici konwentu berdyczowskiego ogłosili drukiem opis tej koronacji, umieszczając w nim i kazania wygłoszone przy tej okazji. Tytuł tej księgi brzmi:

Grzegorz Trześniewski od św. Ducha, przeor berdyczowski. *Ozdoba y Obrona Ukraińskich Kraiow Przecudowna w Berdyczowskim Obrazie Marya Watykańskimi Koronami Od Benedykta XIV. Papieża z Pobożney choyności (sic!) własnym Iego kosztem sporządzonemi, Przez ręce Iaśnie Oświeconego Nayprzewielebniejszego Xiążęcia IMCI Kaietana Ignacego Sołtyka Krakowskiego, na ten czas Kiiowskiego Biskupa Xiążęcia Siewierskiego, Kawalera Orderu Orła Białego w Roku 1756. Dnia 16. Miesiąca Lipca Ukoronowana, To iest Opisanie Teyże odprawioney Koronacyi na dwie Części Rozdzielone.*

Księga ta została wydrukowana w Berdyczowie w 1767 r. Zawiera kart nieliczbowanych 194. Kazanie Krasickiego zostało umieszczone w części drugiej tej księgi na siódmym miejscu pod następującym tytułem:

Troiaka Korona Świątobliwości, Czci y Godności, Wielowładności y Mocy. Za Hold y odwdzięczenie Krolowey Nieba y Ziemie w Obrazie Berdyczowskim, Kazaniem Koronacyalnym przez J. W. IMci X. Ignacego Hrabie Krasickiego, na ten czas Kanonika Kiiowskiego, teraz zaś Proboszcza Przemyckiego oddana. Roku 1750 (sic!), Dnia 16. Lipca.

Drugie z kolei datowane kazanie Krasickiego jest to kazanie na koronację Stanisława Augusta wygłoszone 25 listopada 1764 roku. Pierwsze wydanie tego kazania ukazało się w dziele pt. *Dyaryusz Seymu Coronationis, Opisanie Aktu samey koronacyi... z kazaniem Imć X. Krasickiego, Opata Wąchockiego. W Warszawie w drukarni J. K. Mości y Rzeczypospolitey Soc. Jesu. 1764.* Kazanie to zostało też umieszczone

w dziełach Krasickiego wydanych przez Glücksberga w Warszawie w 1832 r. Tom VI (XVI) s. 243—248.

Pozostałe kazania Krasickiego w liczbie sześciu nie są datowane. Pięć z nich ukazało się w zbiorze pt. *Kazania Ignacego Krasickiego Arcybiskupa Gnieźnieńskiego*. W Warszawie w Drukarni XX. Misjonarzy. Roku 1819. Glücksberg w 1832 r. przedrukował te pięć kazań dodając do nich jeszcze szóste z adnotacją: „wyjęte z własnoręcznych rękopismów”. Tak więc posiadamy obecnie tylko osiem kazań Krasickiego: dwa datowane, sześć niedatowanych.

III. POGLĄDY KRASICKIEGO NA KAZNODZIEJSTWO

Krasicki nie pisał o teorii kaznodziejstwa. Jednak miał swoje opinie o tym jakie mają być kazania i daje im wyraz przy sposobności. We wczesnej młodości Krasicki był pod wpływem retoryki barokowej. Studiował bowiem w kolegium jezuickim we Lwowie, a jezuici wówczas byli zwolennikami stylu barokowego w retoryce. Ale po ukończeniu kolegium lwowskiego Krasicki wstąpił do seminarium Ks. Ks. misjonarzy w Warszawie. Tam zetknął się z nowym duchem. Misjonarze byli zwolennikami nowego kierunku w kaznodziejstwie, który zapoczątkował Stanisław Konarski w swym dziele *De emendandis eloquentiae vitiis*. Poglądy Krasickiego na kaznodziejstwo są wyrazem tego nowego ducha. Przede wszystkim Krasicki jest wrogiem sztuczności w wymowie, głosi naturalność i prostotę wysłowienia. Mówi o tym np. w artykule pt. „O języku i stylu” umieszczonym w *Monitorze Warszawskim*.³ Powstaje w nim przeciwko tym, którzy używają języka sztucznego, niezrozumiałego. Głosi hasło: „Jasność stylu i wdzięczna prostota najżywszym pism wszelkich są wdziękiem”. W innym artykule powstaje przeciwko mówcom żalobnym, którzy „wyniosłością słów w zawilej ułożonych postaci lży słuchającym chcą wyrywać, a płacz jest nieuczony, przyrodzoność wzbudzić go umie, sztuka go wycisnąć nie zdola”.⁴

Szczególnie zwalcza Krasicki dwie wady właściwe barokowym kaznodziejom. Jedną z nich jest wysilanie się na niewybredne dowcipy. Mówi o nich tak: „I na tych rozkosznych pisarzów uskarżyć się muszę, co poważne materie w swawolnej malują pstrocinie i tam gdzie przekonania umysłu trzeba rzecz igrającego słowa latają ucinkiem. Woła kaznodzieja na dewotki, że od wodki chwałę Bożą zaczynają... Takowe fraszki, dla samych uszu stworzone, w letkich materiach cierpiane być mogą, w głębokich określeniach płamią powagę ... dzieła”.⁵

³ Ignacy Krasicki: *Pisma wybrane*. Warszawa 1954. Tom III s. 41—44.

⁴ Tamże s. 31—32.

⁵ Tamże s. 32.

Drugą wadą, którą piętnuje Krasicki, jest zamilowanie do makaronizmów. Wychwala „starych” autorów, którzy unikali makaronizmów. Zapewne ma tu na myśli autorów XVI wieku: „Starzy albowiem... swojej mowy istotę lepiej zachowali od nas, którzyśmy terażniejszą polszczyznę uczynili zbiorem różnych i częstokroć przeciwnych sobie języków”.⁶

IV. RODZAJ LITERACKI KAZAŃ KRASICKIEGO

Kazania Krasickiego dzielą się wyraźnie na dwie grupy. Jedna grupa obejmuje kazania okolicznościowe. Jest ich trzy: kazania na koronację obrazu Matki Boskiej, kazanie na koronację Stanisława Augusta i kazanie na instalację nowego proboszcza. Drugą grupę stanowią homilie niedzielne. Jest ich pięć: na niedzielę pierwszą po Trzech Królach, na Siedemdziesiątnicę, na Sześćdziesiątnicę, na Pięćdziesiątnicę i na pierwszą niedzielę wielkiego postu. Rodzaj literacki tych homilii nie jest całkiem jednolity. Jedne z nich przechodzą kolejno poszczególne wiersze tekstu i wyciągają z nich odpowiednie wnioski. Jest to rodzaj homilii prostej. W takiej homilii kaznodzieja porusza kilka tematów niezwiązanych jedną myślą przewodnią. Np. w kazaniu na Pięćdziesiątnicę Krasicki porusza następujące tematy: Najważniejszą sprawą jest zbawienie duszy, należy się dowiadywać gdzie jest Chrystus, trzeba modlić się wytrwale, prosić Boga należy o dobra duchowe, wiara czyni nas miłymi Bogu, winniśmy okazywać Bogu wdzięczność. Oprócz homilii na Pięćdziesiątnicę do tego rodzaju należy zaliczyć homilię na pierwszą niedzielę wielkiego postu. Drugi rodzaj homilii, czyli tzw. homilia oratorska, polega na tym, że kaznodzieja rozwija na kanwie perykopy ewangelicznej jakiś jednolity temat. Do tego rodzaju można zaliczyć homilię na pierwszą niedzielę po Trzech Królach, na Siedemdziesiątnicę i na Sześćdziesiątnicę. Pierwsza z tych homilii o wzajemnych obowiązkach rodziców i dzieci, druga o stosunku do bliźnich, trzecia o słuchaniu słowa Bożego.

V. BUDOWA KAZAŃ KRASICKIEGO

W kazaniach Krasickiego można zawsze wyróżnić trzy główne części: wstęp, rozprawienie i zakończenie. Jednak wstęp i zakończenie bywają nieraz bardzo krótkie.

1. Wstęp

Przed wstępem Krasicki umieszcza zwykle tekst wyjęty z Pisma Świętego. Brak takiego tekstu tylko w kazaniu na instalację nowego proboszcza. Tekst ten jest podany czasami w dwóch językach — po łacinie

⁶ Tamże s. 45.

i po polsku. Tak jest w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej i na koronację Stanisława Augusta. W homiliach tekst ten jest podany tylko po polsku. Po tekście następuje zapowiedzenie tematu kazania, a czasami i podział. W kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej podział kazania jest oparty na słowach przytoczonego tekstu. Tekst Syr 45, 14 mówi o złotym diademe Aarona. Ten diadem jest symbolem świętości, godności i mocy. Krasicki przystosowuje ten tekst do Maryi. W pierwszej części kazania mówi o jej świętości, w drugiej o godności, w trzeciej o mocy. Taka metoda wyprowadzania podziału kazania z tekstu Pisma Św. była stosowana przez wielkich kaznodziejów XVII i XVIII wieku, np. przez Bourdaloue i Massillon'a.

2. Rozprowadzenie

Główny zrąb kazania nie zawsze jest podzielony u Krasickiego na wyraźnie zaznaczone części. W niektórych kazaniach takiego podziału nie ma. Np. w kazaniu na koronację Stanisława Augusta mamy właściwie tylko jedną tezę, którą kaznodzieja udowadnia, mianowicie, że królom należy się szczególna cześć. Ta teza jest poparta szeregiem argumentów teologicznych i rozumowych. Również nie ma wyraźnego podziału na części w kazaniach: na Pięćdziesiątnicę, na pierwszą niedzielę postu i na instalację nowego proboszcza. Jednak w innych kazaniach podział występuje wyraźnie. Oprócz kazania na koronację obrazu Matki Boskiej, o którym już była mowa, należy tu wymienić kazanie na pierwszą niedzielę po Trzech Królach. Dzieli się ono na dwie części: część I — Obowiązki rodziców względem dzieci. Część II — Obowiązki dzieci względem rodziców. Wyraźny podział widzimy także w kazaniu na Siedemdziesiątnicę: część I — Nie przeceniać własnych zasług. Część II — Nie sądzić surowo innych ludzi. W kazaniu na Sześćdziesiątnicę podział wynika z samej treści perykopy: część I — Ziarno, które upadło obok drogi. Część II — Ziarno, które upadło na opokę. Część III — Ziarno, które upadło między ciernie. Część IV — Ziarno, które upadło na dobrą rolę.

Argumenty, które przytacza Krasicki na poparcie swych tez, są zaczerpnięte albo z teologii, albo z rozumu. Np. w kazaniu na koronację Stanisława Augusta jest kilka argumentów rozumowych, z których wynika, że królom należy się szacunek. Między innymi Krasicki przytacza takie rozumowanie: nie ma szczęścia obywateli tam gdzie nie ma porządku, nie ma porządku tam gdzie nie ma władzy, władza zaś wymaga posłuszeństwa. Jest to rozumowanie oparte na filozofii. Jednak i w tym kazaniu Krasicki używa przede wszystkim argumentów teologicznych. Przytacza tekst 1 P 2, 17: „Króla szanujcie”. Obywatele mają czcić króla, ponieważ on jest namiestnikiem Bożym. Namaszczenie udzielane królom

przez Kościół ma być dla poddanych pobudką do oddawania monarchom szczególnej czci. W innych kazaniach przewaga argumentów teologicznych jest jeszcze bardziej widoczna.

3. Zakończenie

W zakończeniu Krasicki umieszcza zastosowanie doktryny do życia, zachętę do realizowania tych prawd, o których była mowa w kazaniu. Tak więc w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej zachęca słuchaczy do oddawania czci Maryi. W kazaniu na koronację Stanisława Augusta zwraca się do słuchaczy z apelem: „Radą, prawdą i obroną króla szanować należy”.⁷ Po tym zwrocie do słuchaczy dodaje jeszcze zwrot do króla gratulując mu, że stał się namiestnikiem Bożym. Wreszcie, po tym wszystkim kończy kazanie modlitwą za króla i za obywateli królestwa. Podobnie szeroko rozwinięte zakończenie mamy w kazaniu na pierwszą niedzielę po Trzech Królach. Mamy tu potrójną apostrofę: do Boga, do rodziców, do dzieci. W innych kazaniach zakończenie jest krótsze.

VI. TEOLOGICZNA TEMATYKA KAZAŃ KRASICKIEGO

Kazania Krasickiego zawierają dość wiele treści dogmatycznej a jeszcze więcej moralnej.

1. Tematyka dogmatyczna

Najwięcej treści dogmatycznej zawierają kazania okolicznościowe: kazanie na koronację obrazu Matki Boskiej, kazanie na koronację Stanisława Augusta i kazanie na instalację nowego proboszcza. Pierwsze z tych kazań jest jak gdyby krótkim traktatem mariologicznym. Mamy tam wyrażone następujące punkty doktryny mariologicznej:

Maryja jest niepokalanie poczęta: „Kościół S. y nasza pobożność uczy nas, że łaska Boża była z nią w poczęciu Iey, czyniąc go niepokalanym”.

Maryja otrzymała od Boga pełność wszelkich łask: „Przeznaczenie samo do Macierzyństwa Boskiego, dla którego naywyborniejszym miała być stworzeniem w porządku natury, zbiorem ią naywiększych, nayosobliwszych darow Boskich uczyniło w porządku łaski”.

Maryja współpracowała najgorliwiej z łaską Bożą: „Któż się bardziej pochłubić mógł nad Nayświętszą Maryą Pannę, że łaska Boska niebyła w niej próżna”.

Najwyższa godność Maryi wypływa stąd, że jest Matką Boga: „Wierzemy wszyscy y wierzyć powinniśmy, że Nayświętsza Marya Panna

⁷ Dzieła Ignacego Krasickiego, Warszawa 1832. Tom VI (XVI) s. 247.

jest Matką Boską, Bożą Rodzicielką, przez porodzenie Jezusa Chrystusa Pana naszego, Boga y Człowieka”.

Maryja przez swe cnoty heroiczne w pewnym sensie zasłużyła sobie na tę godność: „Gdyby ta godność taką była, któraby akcyami heroicznymi, życiem niepokalanym, mogła być zasłużoną, Nayświętsza Maryja Panna byłaby sama przez się, y przez cnoty swoje naygodniejszą tego stopnia y godności”.

Wielką jest potęga Maryi u Boga: Wypływa ona z tego, że jest Matką Boga „we wszystkim wysłuchaną, tak dalece że niemasz nic czego by Iey Syn odmówić miał”. Tę potęgę stwierdza też doświadczenie: „W tey mierze do iedynego każdego z osobna wszystkich ogulnie (sic!) udaie się doświadczenia”.

Maryja jest pośredniczką wszystkich łask: „Oycowie Święci na to się zgadzają, że wszystko nam Bog nieinaczey chce wyświadczać y czynić iako przez Maryą”.

W kazaniu na koronację Stanisława Augusta Krasicki wyklada to co można by nazwać teologią władzy królewskiej. Królowi należy się szacunek i posłuszeństwo. Wynika to stąd, że król jest namiestnikiem Bożym i obrazem Bożym na ziemi. Pismo Św. każe oddawać cesarzowi to co jest cesarskiego i poddawać się dla Boga każdej władzy ludzkiej. Krasicki czyni tu aluzję do tekstów: „Oddajcież tedy co jest cesarskiego cesarzowi” Mt 22, 21. „Bądźcież tedy poddani wszelkiemu ludzkiemu stworzeniu dla Boga”. 1 P 2, 13.

Na szczególną uwagę zasługuje to co mówi Krasicki o namaszczeniu króla podczas koronacji. To namaszczenie według jego zdania nadaje królowi szczególny charakter, czyni go osobą świętą, szczególną własnością Bożą. „Charakter osobliwy który przez obrządek namaszczenia za wezwaniem Imienia Boskiego zlewa się na osobę Monarchów, pobudką nam do ich uszanowania być powinien. ...(Przez namaszczenie) stają się (królowie) rzeczą świętą i osobliwym sposobem własnością Bożą, tak dalece, iż ilekroć Pismo królów wspomina, powiększey części, że są Boskiemi, dodaie”.⁸ Krasicki wyraża tu mistyczne pojęcie władzy królewskiej. W pewnej mierze może ono wynikać z niektórych tekstów St. Testamentu. U Izraelitów król rzeczywiście był uważany za namiestnika Bożego, za człowieka obdarzonego charakterem sakralnym. Widać to zwłaszcza w księgach Samuela (np. 1 Sm 24, 11; 26, 9). Jednak prorocy często mówią też o królach złych i niegodnych. To co Krasicki mówi o wielkim znaczeniu namaszczenia królewskiego nasuwa przypuszczenie, że był on pod wpływem poglądów rozpowszechnionych wówczas we Francji. Francuzi przypisywali swym królom moc nadprzyrodzoną, która pochodziła z ob-

⁸ Tamże s. 246.

rzędu namaszczenia.⁹ Wyrażenia, których używa Krasicki, czynią to przypuszczenie prawdopodobnym.

Nieco inaczej mówi Krasicki o godności królewskiej w swoich późniejszych pismach. W 1776 r. ogłosił on drukiem powieść pt. „Mikołaya Doświadczyńskiego przypadku”. Bohater tej powieści dostaje się na wyspę Nipu zamieszkaną przez ludzi szczęśliwych. Mędrzec Xaoo poucza przybysza o zwyczajach mieszkańców wyspy. Nie wiedzą oni co to monarchia. W ich kraju nie ma innej zwierzchności prócz naturalnej rodziców nad dziećmi. Jeden z obywateli tego kraju chciał u nich wprowadzić ustrój monarchiczny, ale został za to ukarany śmiercią.¹⁰ Poglądy wyrażone przez mędrca Xaoo nie bardzo zgadzają się z tym co mówi Krasicki w kazaniu koronacyjnym. Trudno osądzić kiedy Krasicki wyraża swoje własne głębokie przeświadczenie, czy w kazaniu, czy w powieści.

Tematy doktrynalne porusza także kazanie na instalację nowego proboszcza. Krasicki rozwija w nim naukę o Kościele. Kościół katolicki jest ustanowiony przez Boga. Jego głową jest Jezus Chrystus. Apostołowie byli współpracownikami Chrystusa. Następcami Apostołów są biskupi katolicy. Parafianie, którzy pozostają w łączności ze swym proboszczem, przez to samo znajdują się w łączności z biskupem, a przez biskupa w łączności ze Stolicą Apostolską, która „następowanie nie przezwane namiestnictwa Apostolskiego trzyma”.¹¹

W tym samym kazaniu porusza także Krasicki i naukę Kościoła o źródłach Objawienia. Pierwszym źródłem Objawienia jest Pismo św. Kościół otacza je największą czcią. Dowodem tego są obrzędy towarzyszące uroczystemu śpiewaniu Ewangelii przez diakona. Z Pisma św. Kościół czerpie treść swej nauki. „Nie godzi się kaznodziom tylko z Pisma czerpać nauki i kazań swoich brać materyą”.¹² Obok Pisma św. stoi tradycja, tj. „nauki powszechne, które po kościołach świata kwitnęły i które opowiedziane, nie pisane będąc od Apostołów, zbawiennością swoją przez powieść iednych od drugich zasiągnioną, powszechnością nawet swoją dały dowód, że są Apostolskimi i za takie od Kościoła przyjęte były i są”.¹³

Również w tym samym kazaniu poucza Krasicki wiernych, że obrzędy Kościoła są pogładową lekcją prawd wiary. „Obrządki kościoła uczą was”.¹⁴

⁹ *Diction. de Theol. Cath.* Paris 1939. Tom XIV col. 483, art. „Sacre”.

¹⁰ I. Krasicki: *Pisma wybrane*, jw. s. 171—174.

¹¹ *Kazania I. Krasickiego*, Warszawa 1819 s. 16.

¹² Tamże s. 30.

¹³ Tamże s. 31—32.

¹⁴ Tamże s. 37.

2. Tematyka moralna

Tematyka moralna zajmuje duże miejsce w kazaniach Krasickiego. Porusza on w swych kazaniach następujące tematy z tej dziedziny. Nabożeństwo do Najw. Maryi Panny (kazanie na koronację obrazu). Zachęta do uległości władzy królewskiej (kazanie na koronację Stanisława Augusta). Posłuszeństwo Kościołowi (kazanie na instalację nowego proboszcza). Wzajemne obowiązki rodziców i dzieci (kazanie na I-ą niedzielę po Trzech Królach). Nie przeceniać siebie i nie lekceważyć innych ludzi (kazanie na Siedemdziesiątnicę). Jak należy słuchać słowa Bożego: „Bądźcie posłuszni słowu Bożemu, słuchajcie pokornie, zatrzymujcie pilnie, pełnście wiernie”,¹⁵ (kazanie na Sześćdziesiątnicę). Tak jak ewangeliczny ślepiec mamy pilnie dowiadywać się gdzie jest Chrystus, wołać do niego wytrwale, zbliżać się do niego z wiarą (kazanie na Pięćdziesiątnicę). Jak mamy zachowywać posty (kazanie na I-ą niedzielę postu).

VII. PISMO ŚWIĘTE W KAZANIACH KRASICKIEGO

1. Cytaty Pisma Świętego

W swoim kazaniu na instalację nowego proboszcza mówi Krasicki, że „nie godzi się kaznodzieiom tylko z Pisma czerpać nauki i kazań swoich brać materyą”.¹⁶ I rzeczywiście, Krasicki często cytuje Pismo Św. we wszystkich kazaniach. Jednak, co do ilości tych cytatów są duże różnice między poszczególnymi kazaniem.

Kazanie na koronację obrazu	21
Kazanie na koronację St. Aug.	6
Kazanie na instalację now. prob.	2
Kazanie na I-ą niedz. po 3 Królach	17
Kazanie na Siedemdziesiątnicę	8
Kazanie na Sześćdziesiątnicę	15
Kazanie na Pięćdziesiątnicę	19
Kazanie na I-ą niedz. postu	16

Również nie ma żadnej jednolitości co do sposobu cytowania. Czasami cytuje Pismo Św. po łacinie, czasami po polsku, czasami w obu językach.

Kazanie na konorację obrazu	wszystkie cytaty w obu językach
Kazanie na koronację St. Aug.	6 cyt. łacińsk. z nich 4 też po pol.
Kazanie na inst. now. prob.	2 cyt. tylko po polsku
Kazanie na I-ą niedz. po 3 Kr.	17 łac. z nich 5 także po polsku
Kazanie na Siedemdziesiątnicę	5 cyt. polskich, 3 łacińskie

¹⁵ Tamże s. 79.

¹⁶ Tamże s. 30.

Kazanie na Sześćdziesiątnicę
 Kazanie na Pięćdziesiątnicę
 Kazanie na I-ą niedz. postu

wszystkie cytaty po polsku.
 19 po polsku, z nich 1 też po łac.
 wszystkie cytaty po polsku.

Można przypuszczać, że Krasicki we wcześniejszym okresie swej działalności kaznodziejskiej hołdował zwyczajowi przytaczania słów Pisma Św. po łacinie, później stopniowo otrząsnął się z tego zwyczaju, który był pewnego rodzaju makaronizmem.

W swych kazaniach Krasicki cytuje następujące księgi Pisma Św.: Wyjścia, Powtórzonego Prawa, 1—2 Samuela, 3 Królewska, Estery, Psalmy, Przypowieści, Eklezjastyka, Izajasza, Mateusza, Łukasza, list do Rzymian, 1—2 do Koryntian, do Tytusa, I Piotra. Ogólna liczba cytatów wynosi 104. Jest to liczba niemała, biorąc pod uwagę, że cytaty te znajdują się tylko w ośmiu kazaniach. Najczęściej cytuje Krasicki Ewangelię według św. Mateusza i św. Łukasza.

Teksty cytowane przez Krasickiego rzadko są podane w dosłownym brzmieniu. Na przykład:

	<i>Wujek</i>	<i>Krasicki</i>
Syr 45, 14.	Korona złota na czapce jego.	Korona złota na głowie iey.
Wj 20, 3	Nie będziesz miał bogów cudzych przedemną.	Nie będziesz brał bogów cudzych przedemną.
Mt 5, 4?	Błogosławieni ciszy.	Błogosławieni pokornego serca.
Mt 6, 33	Szukajcież tedy najprzód królestwa Bożego i sprawiedliwości jego, a to wszystko będzie wam przydano.	Szukaycie wprzód Królestwa Bożego, a reszta wam przydana będzie.

Takich różnic między tekstem Wujka, a tekstem Krasickiego jest wiele. Różne mogą być tego przyczyny. W niektórych wypadkach Krasicki opiera się nie na tekście biblijnym ale na tekście wziętym z ksiąg liturgicznych. Wiadomo zaś, że liturgia zmienia czasem brzmienie tekstów biblijnych. Tak jest z cytatem Syr 45, 14. Księga Eklezjastyka mówi tam o Aaronie. Na jego turbanie (Wujek: na czapce) jest złoty diadem. W Pontyfikale Rzymskim, w obrzędzie koronacji obrazu Matki Boskiej, te słowa są przystosowane do Maryi. Nie tylko sens tych słów jest zmieniony ale nawet ich brzmienie. Krasicki wziął ten cytat nie z Biblii ale z Pontyfiaka.¹⁷

W innych wypadkach i to daleko częściej różnice pochodzą zapewne stąd, że Krasicki lepiej znał tekst łaciński niż polski. Cytuje więc tekst łaciński i tłumaczy go na poczekaniu na polski nie troszcząc się wcale o zgodność swego tłumaczenia z przekładem Wujka. Poza tym cytuje

¹⁷ Pontificale Romanum. Mechliniae 1895 s. 985.

często teksty biblijne swobodnie, dbając raczej o sens tekstu niż o jego dosłowne brzmienie.

2. Interpretacja Pisma Św. w kazaniach Krasickiego

Z kwestią cytatów biblijnych w kazaniach Krasickiego łączy się kwestia interpretacji tych tekstów. Najczęściej ta interpretacja jest trafna i rzeczowa, bez naciągania sensu. Taką interpretację znajdujemy zwłaszcza w homiliach. Np. w homilii na I-ą niedzielę po Trzech Królach obowiązki rodziców względem dzieci są bardzo trafnie wyprowadzone z przykładu Maryi i Józefa. Maryja i Józef uczęszczają gorliwie do świątyni. Jest to wskazówka dla rodziców, aby świecili dzieciom przykładem w wypełnianiu obowiązków religijnych. Maryja i Józef szukają Jezusa troskliwie. Podobnie rodzice mają się troszczyć o dzieci. Maryja udziela Jezusowi delikatnego upomnienia. Rodzice winni z miłością upominać swoje dzieci. Także i w drugiej części tej homilii obowiązki dzieci względem rodziców są trafnie wyprowadzone z przykładu Jezusa. Jezus jest posłuszny rodzicom ale jeszcze bardziej Ojcu niebieskiemu. Tak samo dzieci mają słuchać rodziców ale jeszcze bardziej Boga. Jezus w świątyni zachowuje się skromnie: nie uczy mędrców ale ich słucha i pyta. Podobnie dzieci mają być skromne względem starszych. Jezus wraca do Nazaretu i tam pozostaje w ciągłym towarzystwie Maryi i Józefa. Podobnie i dzieci mają chętnie pozostawać w towarzystwie rodziców. Mamy więc w tej homilii przykład interpretacji rzeczowej, opartej na dobrze zrozumianym sensie wyrazowym tekstu.

Zdarzają się jednak wypadki, że Krasicki odbiega od sensu wyrazowego. Przystosowuje tekst do zupełnie innych okoliczności. Takie przystosowanie tekstu jest w zwyczaju u kaznodziejów i zawsze było w użyciu. Jednak w takich razach zdarza się, że kaznodzieje popadają w pewne błędy. Dzieje się to wtedy kiedy przystosowują tekst sprzecznie z jego sensem wyrazowym. To już jest nadużycie przystosowania. Tego błędu nie ustrzegł się Krasicki.

W kazaniu na koronację Stanisława Augusta Krasicki przytacza na początku tekst 1 Sm 16, 13. Tekst ten mówi o tym, jak Samuel namaścił Dawida na króla w Betlejem. Obie postacie występujące w tej scenie to wielcy święci Starego Zakonu: Samuel, prorok Pański, i Dawid, wzór królów izraelskich. Krasicki przystosowuje ten tekst do koronacji Stanisława Augusta. Porównuje prymasa Łubieńskiego do Samuela, a Stanisława Augusta do Dawida. To porównanie musiało razić wielu współczesnych. Prymas Łubieński nie był człowiekiem wykutym z jednej granitowej bryły. Z drugiej strony Stanisław August nie był wzorem

pobożności. Wolno jest kaznodziejom przystosowywać słowa Pisma Św. do ludzi współczesnych. Ale ta wolność ma swoje granice. Wolno to czynić wtedy kiedy między dawnym mężem Starego Zakonu a nowoczesnym bohaterem jest jakieś podobieństwo. W tym wypadku jednak nie było podobieństwa ale raczej przeciwieństwo.

Jeszcze bardziej jaskrawy przykład nadużycia sensu przystosowanego spotykamy w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej. Przy końcu tego kazania Krasicki przeprowadza analogię między obrazem Matki Boskiej a arką przymierza. Rozumowanie jego jest następujące: Izraelici zawsze wygrywali bitwy, kiedy wśród nich była arka przymierza. Naszą arką przymierza jest cudowny obraz Maryi. Niechże więc ten obraz będzie wpośród nas, a wtedy zwyciężymy nieprzyjaciół. Na udowodnienie faktu, że Izraelici zawsze wygrywali bitwy, kiedy wśród nich była arka przymierza, Krasicki przytacza tekst 1 Sm 4, 3: „Przecz nas dziś Pan poraził przed Filistyny? Przynieśmy do siebie z Sylo skrzynię przymierza Pańskiego, a niech przyjdzie między nas, że nas wybawi z ręki nieprzyjaciół naszych”. Ten tekst wcale nie świadczy o tym, że Izraelici zawsze wygrywali bitwy, kiedy w ich obozie była arka przymierza. Kontekst wskazuje na coś zupełnie przeciwnego. Izraelici wprawdzie sprowadzili do swego obozu arkę przymierza. Ale zawiedli się w swych rachubach. Arka przymierza nie zapewniła im zwycięstwa. Ponieśli druzgocącą klęskę. Autor 1 Sm wyjaśnia przyczynę tej klęski. Przyczyną tą były grzechy Izraela. A więc tekst 1 Sm 4, 3—10 wcale nie świadczy o tym, że obecność arki przymierza zawsze przynosiła Izraelitom zwycięstwo, ale świadczy o tym, że nawet obecność arki przymierza nie pomagała Izraelitom, kiedy obrażali grzechami Boga. Krasicki mógł z tego tekstu wyciągnąć naukę dla słuchaczy, że nawet obecność cudownego obrazu Matki Boskiej nie uratuje ich od nieprzyjaciół, jeżeli będą trwać w swoich grzechach. Ale Krasicki tej nauki nie wyciągnął. Raczej mógł utwierdzić słuchaczy w fałszywym przekonaniu, że nie potrzeba reformy obyczajów, że wystarczy tylko sama obecność obrazu Matki Boskiej, a zwycięstwo nad nieprzyjaciółmi będzie zapewnione. Mówił to w 1756 roku. Nie wiele lat upłynęło, a okazało się, że obecność obrazu Matki Boskiej wśród Polaków nie zapewniła im ocalenia od nieprzyjaciół.

VIII. OJCOWIE KOŚCIOŁA W KAZANIACH KRASICKIEGO

Jeżeli Pismo Św. było zawsze słusznie uważane za pierwsze źródło wymowy kaznodziejskiej, to na drugim miejscu stawiano dzieła Ojców Kościoła. Każdy z wybitniejszych kaznodziejów korzystał z tego źródła.

I Krasicki cytuje w swych kazaniach Ojców Kościoła. Cytatów tych jest niezbyt wiele. Jeden raz Krasicki powołuje się ogólnikowo na Ojców Kościoła, gdy mówi: „Oycowie święci na to się zgadzają, że wszystko nam Bóg nieinaczej chce wyświadczyć y czynić iako przez Maryą”.¹⁸ Poza tym cytuje sześć razy Ojców Kościoła: cztery razy w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej i dwa razy w kazaniu na I-ą niedzielę postu. W kazaniu na koronację obrazu cytuje św. Jana Damasceńskiego, św. Augustyna i dwa razy św. Bernarda. W kazaniu na I-ą niedzielę postu cytuje św. Grzegorza i św. Leona. Nie wiadomo skąd zaczerpnął Krasicki cytaty zamieszczone w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej. Jeżeli chodzi o cytaty w kazaniu na I-ą niedzielę postu, to Krasicki wziął je z brewiarza. Widać to z porównania między kazaniem a tekstem brewiarza.

Brewiarz

...*Ut a Sancto Spiritu in desertum ductus credatur: ut illuc eum suus Spiritus duceret, ubi hunc ad tentandum malignus spiritus inveniret.*¹⁹

...*Necesse est de mundano pulvere etiam religiosa corda sordescere: magna divinae institutionis salubritate provisum est, ut ad reparandam mentium puritatem quadraginta nobis dierum exercitatio mederetur, in quibus aliorum temporum culpas, et pia opera redimerent, et ieiunia casta decoquerent.*²⁰

Krasicki

Duch, który go na puszcza zawiódł był Duch jego Boży, jako mówi Grzegorz Święty, który go tam przyprowadził, gdzie go do pokuszenia nieprawy miał znaleźć.

...Jak mówi Leo Święty Papież, gdy się nie znacznie przez poprzedzające życia i starań rozmaitych obroty i najsświętobliwsze serca pyłem nieiakiej światowości przykurza: ten czas czterdziestodniowy Boskiem zrządzeniem na to postanowiony jest, aby nie tylko złe, ale i dobre uczynki nasze, czyściła święta wstrzeźliwość.

W tym ostatnim przypadku Krasicki niedokładnie oddaje sens słów św. Leona. Św. Leon mówi, że dobre uczynki (*pia opera*) i post (*ieiunia*) mają nas oczyścić z win poprzednich czasów. Krasicki bierze *pia opera* nie jako podmiot, który oczyszcza z win, ale jako przedmiot, który ma być oczyszczony. W ten sposób u Krasickiego post czyści nie tylko złe ale i dobre uczynki.

Krasicki wysoko sobie cenił liturgię. Daje temu wyraz w kazaniu na instalację nowego proboszcza. Podkreśla w nim wielkie znaczenie obrzędów kościelnych. Są one pogładową nauką prawd wiary. „Sama ko-

¹⁸ Kazanie na koronację obrazu M. B.

¹⁹ Brev. Rom. Dom. I in Quadr. III Noct., lectio 7.

²⁰ Tamże, II Noct., lectio 5.

IX. LITURGIA W KAZANIACH KRASICKIEGO

ścioła katolickiego powierzchowność wprzód was pryncypalnych prawd wiary uczy, niżeli ie z ust Pasterzów waszych usłyszycie. To co xięgi mówią, obrządki stokrotnie powtarzają".²¹ W tym samym kazaniu Krasicki obszernie wyjaśnia wiernym obrzędy uroczystego śpiewania Ewangelii przez diakona. Te obrzędy wskazują na to, z jak wielką czcią traktuje Kościół Pismo Św.²²

Najwięcej stosunkowo cytatów z ksiąg liturgicznych znajdujemy w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej. A więc przede wszystkim tekst, który Krasicki umieszcza na czele tego kazania jest wzięty z obrzędu koronacyjnego: *Corona aurea super caput eius*. Tego tekstu nie bierze Krasicki bezpośrednio z Pisma Św. (Syr 45, 14), ale z obrzędu koronacji. Mianowicie biskup po dopełnieniu obrzędu okadza obraz, a potem mówi werset *corona aurea super caput eius*.²³ Dalej cytuje Krasicki *Tu solus Sanctus*, słowa wyjęte z hymnu *Gloria in excelsis*. Następnie przytacza inwokacje do Matki Boskiej: *Regina Angelorum, Regina Sanctorum omnium*, wzięte z litanii loretańskiej. Przytacza też i początek antyfony do Matki Boskiej *Sub tuum praesidium*. Antyfona ta jest odmawiana na początku obrzędu koronacji. Cytuje również Krasicki antyfonę *Gaude Maria Virgo, cunctas haereses sola interemisti in universo mundo*. Antyfona ta nie występuje w obrzędzie koronacji, ale znajduje się w oficjum Matki Boskiej jako I antyfona III-go nokturnu. Inwokacja *Advocata nostra* jest wzięta z antyfony *Salve Regina*. W zakończeniu tego kazania Krasicki przytacza słowa *Sicut te coronamus in terris, sic per tuam intercessionem coronari mereamur in caelis*. Są to słowa, które wymawia biskup, kiedy wkłada koronę na cudowny obraz.²⁴

Jest zastanawiające, że Krasicki nie uwzględnił liturgii w kazaniu na koronację Stanisława Augusta. A przecież właśnie w tym kazaniu miał okazję do wyjaśnienia słuchaczom pełnych głębokiej symboliki obrzędów koronacyjnych. Tylko w jednym miejscu można dopatrzeć się aluzji do tych obrzędów. Mianowicie w tym kazaniu Krasicki cytuje słowa *Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem...* (Ps 44, 8). Słowa te wymawia biskup wręczając królowi berło. Jednak brzmienie tych słów nie jest jednakowe w obrzędzie koronacji i w kazaniu Krasickiego. W obrzędzie koronacji biskup mówi: *Diligas iustitiam et odio habebas iniquitatem*.²⁵ Tutaj w kazaniu Krasicki mówi nieco inaczej: *Dilexisti iustitiam et odisti iniquitatem*. Różnica jest znamienita. Polega ona na tym,

²¹ Kazania I. Krasickiego, jw. s. 37.

²² Tamże s. 33—35.

²³ Jw. nota 17.

²⁴ Tamże s. 985.

²⁵ Tamże s. 997.

że w Pontyfikale te słowa są zachętą dla króla, aby w przyszłości miłował sprawiedliwość i nienawidził nieprawości. W kazaniu te słowa są postawione w czasie przeszłym. Oznaczają one nie zachętę, ale raczej skonstatowanie faktu. „Umilowałeś sprawiedliwość...” To znaczy, że Stanisław August umiłował sprawiedliwość i w nagrodę za to ma być namaszczony na króla. Że taką jest myśl Krasickiego wskazuje i kontekst. Poprzednio Krasicki mówi: „Być obieranym od wszystkich, wybranym z wielu na taki stopień... to wszystko w obranej osobie doskonałość i nader wyborne przymioty znaczy”.²⁶ Pontyfikał patrzy w przeszłość. Krasicki chwali przeszłość. Różnica jest zasadnicza. Może właśnie dlatego Krasicki nie wyjaśnia obrzędów koronacyjnych. We wszystkich tych obrzędach nacisk jest położony na obowiązki króla. Krasicki nie chce mówić o obowiązkach króla. Obawia się, że to mogłoby królowi nie podobać się. Woli więc mówić o prawach króla. Nie mówi o tym, co się należy Kościołowi i narodowi od króla. Mówi tylko o tym, co się należy królowi od poddanych. Taki sposób przedstawienia rzeczy napewno nie uraził w niczym Stanisława Augusta, ale musiał mu się bardzo spodobać.

X. WNIOSKI OGÓLNE

Każdy utwór literacki odzwierciedla w pewnej mierze charakter swego twórcy. Nie inaczej jest i z kazaniem Krasickiego. Krasicki nie był człowiekiem wykutym z jednej bryły. Był raczej naturą skomplikowaną i pełną sprzeczności. Stąd i w kazaniach jego obok światła są i cienie, obok zalet są i usterki.

Jedną z tych usterek jest używanie makaronizmów. Chociaż Krasicki w *Monitorze Polskim* powstawał przeciwko makaronizmom, jednak sam nie jest od nich wolny. Teksty Pisma Św., a także teksty liturgiczne przytacza często po łacinie. Czyni tak zwłaszcza we wcześniejszych kazaniach.

Drugą usterką jest to, że Krasicki jest zbyt ogólnikowy w zastosowaniu doktryny do życia. W swoich satyrach i bajkach Krasicki okazał wielką znajomość życia. Nie widać tej znajomości w kazaniach. Brak w nich żywych, konkretnych obrazów, brak przykładów wziętych z życia współczesnego. Wszystko co mówi jest słuszne. Ale wszystko to jest zbyt abstrakcyjne i ogólnikowe.

Bardzo rażącą wadą Krasickiego jest jego zamiłowanie do pochlebstw. Występuje ono w dwóch kazaniach: w kazaniu na koronację obrazu Matki Boskiej i w kazaniu na koronację Stanisława Augusta. Cudowny obraz Matki Boskiej Berdyczowskiej koronował biskup Kajetan Sołtyk,

²⁶ Dzieła I. Krasickiego jw. s. 246—247.

ówczesny sufragan biskupa kijowskiego Ożgi. Krasicki w swym kazaniu w sposób jaskrawy wychwala tego biskupa, przepowiadając mu nawet stolicę prymasowską. „Nadgrodził ci Bog tym szczęściem, którego w ukoronowaniu Najświętszej Maryi Panny zażywasz, za prace któreś w winnicy jego z podziwieniem Oyczyzny naszej, z sławą Narodu, z pożytkiem Kościoła Bożego podiał i podniósł, czeka cię nie jeden stopień tobie należący, bo winny cnotie i zasługom, powita w Osobie Twoiey koronatora krolow, ktorego te kraie koronatorem Maryi oglądaia”.

Jeszcze bardziej rażące pochlebstwa znajdujemy w kazaniu na koronację Stanisława Augusta. Nazywa go Krasicki mężem cnotliwym, mędrce, mężem wedle serca Bożego. Kiedy Stanisław August wstąpił na tron „zasiadła na tronie cnota”.²⁷ Stanisław August „połączył doskonałość z przełożeniem”.²⁸ A dalej mówi Krasicki: „Do Monarchy mędrca, do męża wedle serca Bożego, imieniem Kościoła i Oyczyzny, z miejsca prawdziwie poświęconego gdy mówię, tegoć wieszować powinienem: żeś się stał Namiestnikiem Boskim i będziesz na wzór Opatrzności Jego wszystkich uszczęśliwiał”.²⁹ Słowa te wygłoszone z ambony mogły niejednego ze słuchaczy razić, bo wszyscy wiedzieli, że stolnik litewski nie był wzorem cnoty. W tych pochlebstwach Krasicki okazał, że nie całkiem otrząsnął się z wpływów wymowy barokowej.

Nie był więc Krasicki bez zarzutu jako kaznodzieja. Ale obok tych niewątpliwych usterek występują w jego kazaniach wielkie zalety. Przede wszystkim należy podkreślić jego prawowierność. Krasicki żył w XVIII wieku, stykał się z ideami racjonalizmu i w pewnym stopniu im ulegał. Ale ta uległość miała swoje granice. Krasicki był wierny nauce Kościoła i wystrzegał się idei niezgodnych z tą nauką. Pod względem teologicznym jego kazaniom nic nie można zarzucić.

Pod względem interpretacji Pisma Św. kazania Krasickiego stoją wysoko. W paru wypadkach dopuszcza się nadużycia sensu przystosowanego. Ale tych wypadków jest niewiele. Ogólnie biorąc interpretacja Krasickiego jest rzeczowa i zgodna z sensem wyrazowym tekstu. Jest to widoczne szczególnie wyraźnie w homiliach. Krasicki nie zbacza w nich na manowce interpretacji fantazyjnej i naciąganej, jak to było we zwyczajnym u kaznodziejów barokowych. Trzyma się on sensu wyrazowego i wyciąga zeń odpowiednie wnioski. Jego homilie do dnia dzisiejszego nie straciły jeszcze swej wartości.

Wreszcie należy się wielkie uznanie Krasickiemu za styl i język jego kazań. W *Monitorze Polskim* pisał on, że główną zaletą wymowy ma

²⁷ Tamże s. 247.

²⁸ Tamże s. 247.

²⁹ Tamże s. 247.

być naturalność i prostota.³⁰ Krasicki zerwał z tradycją barokową w kaznodziejstwie, która hołdowała stylowi sztucznemu i napuszonemu. Mówi on językiem prostym, naturalnym, zrozumiałym dla słuchaczy. Język jego może stracił na dosadności w porównaniu z językiem kaznodziejów XVII wieku, ale za to zyskał na prostocie i jasności wypowiedzenia. Widać na kazaniach Krasickiego łwi pazur znakomitego stylisty.

O. O. Misjonarze, wydając drukiem kazania Krasickiego w 1819 roku, poprzedzili je wstępem. W tym wstępie zaliczają kazania Krasickiego do wzorów wymowy kaznodziejskiej godnych stanąć obok największych arcydzieł tego rodzaju twórczości.³¹ W tych słowach jest pewna przesada. O. O. Misjonarze byli dumni ze swego wychowanka. To jest zrozumiałe. Więc ich sąd o kazaniach Krasickiego jest zbyt pochlebny. Krasicki w dziedzinie kaznodziejstwa nie był gwiazdą pierwszej wielkości. Ale był dobrym kaznodzieją drugiego rzędu. Należy więc uznać jego zasługi nie tylko na polu literatury, ale także na polu wymowy kaznodziejskiej.

³⁰ I. Krasicki: jw. s. 43.

³¹ Kazania I. Krasickiego, jw. Przedmowa s. 2.

Z BADAŃ NAD PERCEPCJĄ IDEOLOGII KATOLICKIEJ NA POŁUDNIU WARMII

WSTĘP

W prowadzonych dotychczas badaniach socjologicznych nad religijnością katolików uwzględniano przede wszystkim praktyki religijne. Dowodem tego są liczne prace instytutów socjologiczno-religijnych w krajach Europy Zachodniej, w których problematyka praktyk zajmuje dominującą pozycję. Położenie akcentu na praktyki znajdowało uzasadnienie w tym, że z jednej strony stanowią one — jak powiada Le Bras — znaki najbardziej widzialne, wymierne, dające się ująć statystycznie¹, z drugiej zaś, są one ważnym kryterium religijności, zwłaszcza gdy chodzi o niedzielną mszę i wielkanocną komunię św. Ta preferencja praktyk wśród innych przejawów życia religijnego doprowadziła jednakże z czasem do pewnej przesady, na którą zwrócił ostatnio uwagę H. Hoefnagels². Autor m. in. kwestionuje metodologiczne podstawy tzw. „socjologii duszpasterskiej”, ograniczającej się jedynie do badania zewnętrznych zachowań (praktyk) religijnych i ich społecznych uwarunkowań. Jego zdaniem, nie tylko zewnętrzne zachowanie wierzącego, ale także wewnętrzna religijność, np. wierzenia, są dostępne dla badań empirycznych. Należyte uprawianie socjologii religii wymagałoby zatem uwzględnienia wszystkich zjawisk religijnych i ich uwarunkowań przez różne czynniki społeczne.

Wydaje się, że jednym z niedociągnięć, o którym mówi Hoefnagels, jest pomijanie w przeważającej większości dotychczasowych badań tzw. „ideologii religijnej”. Wprawdzie niektórzy autorzy w swoich badaniach uwzględniają tzw. wierzenia, albo „mentalność religijną”³, często jednak

¹ „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. Gémes: *Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras*. Köln am Rhein 1957 s. 19.

² H. Hoefnagels: *Religion et milieu de vie. Social Compass* 1964 s. 70—76.

³ Por. L. Dingemans et J. Remy: *Charleroi et son agglomération — aspects sociologiques de la pratique religieuse*. Bruxelles 1962 s. 37 nn. Autorzy powiadają, że „mentalność religijną” można badać przy pomocy trzech grup kryteriów: 1) les opinions sur la religion et les expressions d'appartenance ou de rejet; 2) les con-

traktują je, zwłaszcza we Francji, wyłącznie jako jeden z czynników warunkujących praktyki religijne. Tymczasem zarówno praktyki jak i ideologia stanowią, obok innych jeszcze, podstawowe elementy religijności.

Mówiąc o ideologii religijnej należałoby najpierw wyjaśnić, czym ona jest oraz jakie są — jej struktura, funkcje i typy? W literaturze socjologicznej termin „ideologia” należy do najbardziej mętnych wyrażen tak co do zakresu jak i co do treści. Jak informuje J. J. Wiatr — pierwszy wprowadził ten termin do filozofii i nauki A. L. C. Destutt de Tracy⁴, definiując go jednocześnie jako „naukę o ideach”. Od tego momentu występuje on w literaturze różnych dziedzin, zwłaszcza z zakresu nauk społecznych, w najrozmaitszych znaczeniach. Autorzy, mianowicie G. Gurvitch i A. Naess ze swoimi współpracownikami podjęli trud zgromadzenia istniejących już znaczeń terminu „ideologia”. Okazało się, że pierwszy⁵ z nich odnalazł trzynaście, a drudzy⁶ — osiemnaście różnych typów definicji tego terminu. Trudno byłoby na tym miejscu omawiać wszystkie te definicje, tym bardziej, że oprócz nich są jeszcze inne, nie uwzględnione przez wspomnianych autorów⁷, występujące m. in. w najnowszej literaturze socjologicznej w Polsce⁸. Do tego należałoby dołączyć również słowniki, encyklopedie itp.

W oparciu o rozsiane po różnych dziełach socjologicznych definicje można by ustalić następujące znaczenie tego wyrażenia: ideologia jest to określony system poglądów, wartości i przekonań uzasadniających cele i dążenia grup społecznych. Określenie to ma charakter ogólny i neutralny, tzn. nie przesądza z góry, czy mamy do czynienia z ideologią prawdziwą czy fałszywą, naukową czy nienaukową. Powyższe stwierdzenie wydaje się być ważne, bo w wielu pracach z zakresu socjologii zauważa się tendencje do apriorycznego określenia charakteru ideologii⁹.

naissances religieuses et les indices d'orthodoxie; 3) les attitudes religieuses et leur conformité avec les exigences pratiques qui doivent logiquement découler de la foi.

⁴ Por. A. L. C. Destutt de Tracy: *Eléments d'idéologie*, Paris 1804 oraz J. J. Wiatr: *Zagadnienia rasowe w socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1959 s. 265; tenże: *Spółczesność — Wstęp do socjologii systematycznej*, Warszawa 1964 s. 452.

⁵ G. Gurvitch: *Les fondateurs de la sociologie contemporaine*, Paris 1957 s. 75 n.

⁶ A. Naess, J. A. Christophersen, K. Kvalø; *Democracy, Ideology and Objectivity — Studies in the Semantics and Cognitive Analysis of Ideological Controversy*, Oslo—Oxford 1956 s. 161—172.

⁷ Na szczególną uwagę w zakresie studiów nad pojęciem ideologii zasługuje praca K. Mannheim'a: *Ideologie und Utopie*, Frankfurt 1952.

⁸ Z polskich autorów na temat ideologii pisali m. i. J. J. Wiatr, Z. Bauman, M. Hirszowicz, J. Hochfeld, K. Martel. Wszyscy ci autorzy akcentują mocno jej klasowy charakter.

⁹ Por. np. Mannheim, *ibid.* s. 36; także Bauman: *Zarys socjologii — Zagadnienia i pojęcia*, Warszawa 1962 s. 18 nn.

W ideologii zawarte są wzorce (schematy, systemy, syntezy) poglądów, wartości i przekonań. Według Baumana wzorce te najczęściej wyrażają się w postaci zdań orzekających i wartościujących. Pierwsze z tych zdań z punktu widzenia wartości logicznej i noetycznej mogą być prawdziwe lub fałszywe, drugie zaś nie mogą być ani prawdziwe ani fałszywe. Zdania orzekające, o ile pozwalają się zweryfikować, zaliczane są do nauki. Zdania wartościujące nie mogą być weryfikowane, gdyż dotyczą postulowanego stanu rzeczy. Nie można mówić o ich prawdziwości lub fałszywości, lecz tylko o słuszności lub niesłuszności, w zależności od akceptowanej przez grupę społeczną hierarchii wartości. Te ostatnie nazywa on „zdaniami ideologicznymi”¹⁰.

Ten sam autor od zdań ideologicznych odróżnia zdania pełniące funkcje ideologiczne¹¹. Autor bierze w tym przypadku pod uwagę jedynie te funkcje, jakie pełnią one wobec członków grupy społecznej. Ludzie bowiem wyznający jakąś ideologię wierzą w ich prawdziwość i starają się skłonić innych do podobnej wiary. Przedmiotem tej wiary są wszystkie zdania wchodzące w skład ideologii niezależnie od ich charakteru gnozeologicznego. W konsekwencji cały zespół zdań wchodzących w skład określonej ideologii pełni funkcję ideologiczną. Dzięki nim grupy społeczne uzasadniają swoje cele i dążenia oraz obmyślają warunki, środki i konkretne dyrektywy działania.

Przyjrzyjmy się bliżej tym funkcjom, jakie ideologia pełni w stosunku do swoich wyznawców. Problem ich systematyzacji nie jest jednolicie rozwiązywany przez socjologów¹². Wydaje się, że w sposób najbardziej odpowiedni do naszych rozważań określa je S. Ossowski¹³. Zdaniem autora ideologia pełni trzy podstawowe funkcje: integrującą, selekcyjną i wychowawczą.

Funkcja integracyjna polega na zespoleniu członków grupy społecznej „pod sztandarem” wspólnych zasad. Znaczy to, że wszyscy jej wyznawcy posiadają te same ideały, cele i dążenia najogólniej pojęte, że są zgodni w przekonaniach dotyczących najbardziej doniosłych wartości, że te same kategorie czynów są przez wszystkich uznawane za godne pochwały lub godne pogardy. Inaczej można by powiedzieć, że ideologia jest symbolem łączności grupowej, ponieważ spełnia rolę swoistej legitymacji

¹⁰ Bauman, *iw.* s. 21—22. Według Naessa, o zdaniu ideologicznym mówimy wówczas, gdy spełnia ono dwa warunki: 1) jest to *explicite* lub *implicite* wypowiedź wartościująca lub postulatywna; 2) przedmiot zdania jest ideologiczny (*iw.* s. 181). Por. także: M. Hirszowicz: *Konfrontacje socjologiczne — marksizm i socjologia współczesna*. Warszawa 1964 s. 344 nn, 420 n.

¹¹ Bauman, *iw.* s. 19—21.

¹² Por. np. Z. Bauman: *Idee, ideały, ideologie*. Warszawa 1963 s. 70 nn. oraz J. J. Wiatr: *Ideologia i życie społeczne*. Warszawa 1965 s. 9 nn.

¹³ Informacje te podają na podstawie wiadomości uzyskanych z kręgów znanych prof. S. Ossowskiego.

członkowskiej czy znaczka klubowego w klapie, wskazującego na świadomość przynależności do grupy i solidarności z jej celami¹⁴. Mając na uwadze tę funkcję, Ossowski podkreśla za E. Durkheimem, że nie tylko ważne jest to, w co członkowie wierzą, ale raczej to, czy mocno wierzą, czy wszyscy wierzą i jak głęboko ta wiara przenika ich życie.

Funkcja selekcyjna polega na doborze aktywnych i najbardziej oddanych sprawie wyznawców określonej ideologii. Wiadomo ogólnie, że o przynależności do grup ideologicznych mogą decydować różne motywy, jak interes osobisty, więź nawyków wytworzonych przez współżycie z pewną zbiorowością ludzi oraz wybór konkretnej ideologii. To ostatnie odgrywa szczególnie ważną rolę w selekcji członków grupy, gdyż wskazuje na ich wartość osobistą oraz na wartość grupy ideologicznej. Osoby dobrane do grupy na podstawie interesu czy nawyków często nie dorastają do poziomu wymaganego przez wyznawaną ideologię. Natomiast osoby uczestniczące w grupie na podstawie swobodnego wyboru ideologii przeważnie są godnymi reprezentantami grupy. Co więcej, ideologia skłania ludzi nieraz do działania wbrew interesom własnym, czy nawet interesom klasowym na rzecz wybranej grupy ideologicznej; np. zdarzyło się przed wojną w Polsce, że inteligencji brali udział w ruchu robotniczym.

Funkcja wychowawcza polega na stworzeniu swoistej dla danej grupy atmosfery, w której kształtują się postawy moralne członków. Atmosfera ta nie oddziałuje w jednaki sposób na wszystkich członków, o czym świadczy fakt, że idealny wzór osobowości przyjęty i uznany przez jakąś grupę społeczną najczęściej nie pokrywa się z typem istotnie w niej dominującym. Zwykle tak bywa, że jedni całkowicie przejmują się sprawami idei, drudzy tylko częściowo, a inni wcale się nie przejmują. Dla tych ostatnich ideologia ma charakter „odsświętny”. Niemniej jednak ogólnie można powiedzieć, że ideologia wywiera zawsze mniejszy lub większy wpływ na moralną postawę członka grupy społecznej. Inaczej bowiem kształtują się osobowości członków w środowisku katolickim, inaczej w protestanckim, prawosławnym itp.

Charakterystyczne jest zjawisko, na które zwraca uwagę Ossowski, mianowicie, że ideologia tym mniej jest żywotna im bardziej jest zinstytucjonalizowana, poddana pod kontrolę władzy i ujęta w oficjalne kanony. Wyznawcy jej w przypadkach nałożenia na nią ciasnych ram instytucjonalnych przybierają najczęściej postawę lojalności, pociągającą za sobą rezygnację z samodzielnego zaangażowania się w sprawy idei. Zresztą angażowanie się to byłoby zbyt bezcelne, bo każdą nasuwającą się im wątpliwość rozwiązuje w sposób autorytatywny oficjalny interpre-

¹⁴ Bauman: *Zarys socjologii* jw. s. 21.

tator. W tych warunkach zanikają dwie istotne funkcje ideologii — selekcyjna i wychowawcza. W konsekwencji ideologia wywiera bardzo słaby wpływ na życie członków grupy¹⁵. Schemat ten pomimo pewnych sugestii autora nie ma jednak całkowitego zastosowania w odniesieniu do ideologii katolickiej. Są ludzie, którym instytucjonalizacja ideologii wcale nie przeszkadza angażować się w jej sprawy i żyć nią na co dzień.

Pozostają jeszcze do omówienia różne podziały ideologii. Trudno jednak doszukać się w pracach poruszających tę problematykę jakichś jednolitych zasad tych podziałów. Tak np. spotyka się zróżnicowanie na ideologię totalną i partykularną, świecką i religijną, racjonalną i irracjonalną, konserwatywną, postępową i reakcyjną itp.¹⁶ Jak widać nawet na podstawie tych nielicznych przykładów, podziały ideologii nie zawsze są rozłączne i często nakładają się na siebie.

Pomijając szczegółową analizę różnych typów ideologii, zwróćmy uwagę na ideologię religijną¹⁷ lub ściślej, na ideologię katolicką. Ideologia ta ma charakter uniwersalistyczny; zespala ludzi różnych narodów, ras i klas społecznych. Obcy jej jest wszelki partykularyzm. Nie znaczy to jednak, że kultury poszczególnych narodów nie wywierają na nią swoistego piętna. Religia katolicka jest wezwaniem skierowanym do wszystkich ludzi, ale na to wezwanie każdy naród odpowiada inaczej¹⁸. Dlatego inny jest katolicyzm polski, hiszpański, włoski, amerykański. Oprócz zróżnicowania narodowego, można jeszcze mówić o zróżnicowaniu regionalnym czy nawet parafialnym¹⁹, w ich ramach z kolei o zróżnicowaniu czasowym.

Pomimo tego, że ideologia katolicka przybiera w różnych ugrupowaniach ludzi swoiste piętno, zasadnicze zręby ideologiczne są wspólne

¹⁵ Na Zachodzie pojawiają się już prace wskazujące na kureczenie się roli ideologii w czasach obecnych, por. np. R. Aron: *Koniec wieku ideologii*. Paryż 1956.

¹⁶ Por. np. Hirszowicz, jw. s. 332 nn. oraz Wiatr, jw. s. 13 nn. K. Martel: *Ideologia a nauka*. Warszawa 1960 s. 7, rozróżnia ideologię w znaczeniu węższym i szerszym. Tę ostatnią wydaje się utożsamiać ze światopoglądem.

¹⁷ W polskiej literaturze socjologicznej problematykę ideologiczną związaną z religią omówił ostatnio Bauman, w pracy: *Zarys marksistowskiej teorii społeczeństwa*. Warszawa 1964 s. 336—345. Autor zalicza religię do „nadbudowy” i w tym znaczeniu traktuje ją jako ideologię.

¹⁸ Por. J. Piwowarczyk: *Katolicka etyka społeczna* (skrypt autoryzowany). T. 1. Kraków 1948 s. 221.

¹⁹ Porównaj w tym zakresie prace: J. Chałasiński: *Związek z parafią a świadomość narodowa emigranta*. *Przegląd Socjologiczny* 1936 s. 547—549; S. Czarnowski: *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. W: *Dzieła*. T. 1. Warszawa 1956 s. 98—107; T. Makarewicz: *Emigracja amerykańska a macierzysta grupa parafialna*. *Przegląd Socjologiczny* 1936 s. 521—546; S. Nowakowski: *Polonia Chicagowska*. *Kultura i Społeczeństwo*. T. 3; 1959 nr 1 s. 63—97; W. I. Thomas and F. Znaniecki: *Polish Peasant in Europe and America*. T. 1—2. New York 1958.

wszystkim jej wyzawcom. Można więc mówić o ideologii katolickiej w pewnym sensie niezależnie od poszczególnych ugrupowań religijnych, pozostających jednakże w łączności z całym Kościołem katolickim. Ideologia katolicka w tym znaczeniu jest to określony system poglądów, wartości i przekonań religijnych uzasadniających cele i dążenia członków społeczności kościelnej.

Podobnie ideologię katolicką określa Ks. F. Mirek. Jego zdaniem ideologia to „Logos i Ethos Kościoła, wcielone w grupę parafialną”²⁰. Autor, jak widać, akcentuje nie tylko przedmiotowy zespół prawd i zasad teologicznych, ale także realizację ich w życiu katolików. Ponieważ to urzeczywistnienie ideologii w postępowaniu katolików dokonuje się głównie w grupach opartych na stycznościach i stosunkach charakteru personalnego, czyli w różnego rodzaju wspólnotach, stąd wydaje się, że również pojęcie wspólnoty należałoby włączyć do definicji. Ostatecznie można więc przyjąć, że ideologia katolicka jest zespołem prawd dogmatycznych i zasad etycznych Kościoła, urzeczywistnianych na swój sposób w życiu członków różnych wspólnot katolickich.

Z powyższego wynika, że ideologia katolicka może być rozpatrywana w dwóch, a nawet w trzech płaszczyznach. Z jednej strony można rozważać ją przedmiotowo, tzn. taką, jaką jest ona „sama w sobie”, a w pewnym sensie także, jaką przekazują wiernym oficjalni przedstawiciele Kościoła — duchowni różnych szczebli hierarchicznych, szczególnie zaś kapłani za pomocą katechezy i kazania. Innymi słowy, chodzi tutaj o ideologię propagowaną.

Z drugiej strony natomiast, ideologię katolicką można rozpatrywać w aspekcie urzeczywistniania jej w życiu wiernych. W tym sensie, powiada Ks. Mirek, ideologia zasadza się „także na odpowiednim postępowaniu, a więc na czynach”²¹. Autora jako socjologa interesuje przede wszystkim ta właśnie, praktyczna strona ideologii katolickiej tzn., o ile „wciela się” ona w grupę parafialną lub o ile „istnieje” w grupie parafialnej. Zmiany wywołane na skutek „zaszczepienia” jej w członkach parafii nazywa on „naturalizacją ideologii katolickiej”²².

Wydaje się, że możliwa jest jeszcze trzecia płaszczyzna, na której można rozpatrywać problem ideologii, łącząca pod pewnym względem dwie pozostałe. Chcąc urzeczywistnić w życiu ideologię katolicką gło-

²⁰ F. Mirek: *Elementy społeczne parafii rzymsko-katolickiej. Wstęp do socjologii parafii*. Poznań 1928 s. 200.

²¹ Tamże s. 200.

²² Tamże s. 201. Autor pisze: „Ogół zmian, zachodzących z punktu widzenia Kościoła w przedmiotach społecznych, ludziach, a związanych z zaszczerpieniem religii katolickiej przez podmiot społeczny, kapłana, nazywamy naturalizacją ideologii katolickiej. Przedmioty społeczne zaś, w których myśleniu i postępowaniu zmiany te zostały dokonane, nazywamy wiernymi”.

szoną przez Kościół, postępować według jej wskazań, dążyć do wytyczonych przez nią celów, trzeba wypełnić przynajmniej dwa warunki: po pierwsze, znać wchodzące w nią twierdzenia i zasady etyczne, stosownie do właściwego poziomu intelektualnego, a po drugie, akceptować je, szczególnie zaś te spośród nich, których przyjęcie uznane jest w społeczności kościelnej za obowiązek. Orientacja w zakresie obydwu tych warunków wydaje się mieć duże znaczenie w badaniach nad percepcją ideologii katolickiej przez wiernych. Można bowiem na przykładzie konkretnej zbiorowości katolików stwierdzić, na ile ideologia propagowana ugruntowana jest w świadomości wiernych, czy znają oni przynajmniej najważniejsze prawdy wiary i zasady moralne, czy znają je poprawnie, ewentualnie, co warunkuje aktualny stan wiedzy religijnej. Można także zbadać stopień akceptacji głoszonych przez Kościół prawd wiary i zasad moralnych, czy przyjmują oni wszystkie, obowiązujące w Kościele prawdy wiary i zasady moralne, czy też niektóre odrzucają. Jeżeli zaś odrzucają, to jakie prawdy — teoretyczne czy praktyczne. Następnie, dlaczego niektóre z nich odrzucają, czy na skutek nieznamomości, błędu, niemożności dotarcia do autentycznych źródeł wiary, czy też na skutek chęci świadomego zerwania związku z Kościołem lub niemożności pogodzenia ich z postępowaniem katolika²³. Dodajmy, że zarówno zagadnienie wiedzy religijnej jak i akceptacji prawd religijnych pozostaje w ścisłym związku z życiem katolików. Trudno chyba byłoby mówić o odpowiednim, stosownym do wymagań ideologii postępowaniu, jeśli ani się jej nie zna całkowicie, ani też nie akceptuje się całkowicie wchodzących w nią twierdzeń i zasad teologicznych.

Dotychczasowe rozważania nad ideologią w ogóle oraz nad ideologią katolicką w szczególności, mają na celu wprowadzenie do analizy percepcji ideologii religijnej przez mieszkańców południowej Warmii. W szczególności zadaniem niniejszej pracy jest możliwie wyczerpujące zbadanie tej ideologii w trzecim z wyróżnionych uprzednio aspektów, tzn. zarówno wiedzy religijnej jak i akceptacji prawd religijnych. W toku analizy tych problemów należałoby omówić następujące zagadnienia:

Najpierw zostanie przeprowadzona ogólna charakterystyka badanej zbiorowości katolików, aby uzyskać w miarę dokładne informacje o przedmiocie badań. Następnie trzeba będzie przedstawić aktualny stan w zakresie wiedzy i akceptacji prawd religijnych. W ten sposób zorientujemy się, jaka jest pod tym względem religijność ludności południowej Warmii. Dalej należy zwrócić uwagę na zależność zróżnicowań występujących w ideologii religijnej od cech poszczególnych osób. Rozważania

²³ Por. J. Majka: Socjologia parafii — Zarys problematyki (skrypt autoryzowany). Lublin 1963 s. 102 n.

tego typu przyczynią się do pogłębienia informacji o faktycznej percepcji ideologii w badanym zakresie. Ponadto wydaje się, że w oparciu o obydwie kryteria — wiedzy religijnej i akceptacji prawd religijnych, będzie można przeprowadzić typologię religijną omawianej zbiorowości. W końcu uwzględni się, na ile to będzie możliwe, ogólne uwarunkowania pozwalające na wyjaśnienie aktualnego stanu w zakresie wiedzy i przekonań religijnych mieszkańców południowej Warmii.

Praca niniejsza opiera się na pewnych hipotezach roboczych. Przystępując do badań przypuszczano — po pierwsze: że zarówno wiedza religijna jak i przekonania religijne nie przedstawiają się jednolicie wśród badanej populacji, lecz są zróżnicowane, po drugie: że zróżnicowania te są uzależnione od takich cech poszczególnych jednostek jak: pochodzenie terytorialne, płeć, wiek, zawód, stan cywilny itp.

W badaniach nad ideologią religijną mieszkańców południowej Warmii posłużono się trzema technikami — ankietą, wywiadem, obserwacją. Techniki te przypuszczalnie nie są wystarczające do tego typu badań. Niewątpliwie należałoby przeprowadzić, szczególnie gdy chodzi o przekonania religijne, badania bardziej pogłębione o charakterze psychosocjologicznym, posługując się także testami²⁴. Wydaje się jednak, że dla celów niniejszej pracy, która w przeważającej mierze ma charakter socjograficzny, zastosowane techniki i metody badań nie budzą wątpliwości. Dzięki nim uzyskano materiały, które pozwolą nie tylko na stwierdzenie stanu faktycznego ideologii w zakresie obydwu wspomnianych kryteriów religijności, ale także w pewnym stopniu na wyjaśnienie go przez wskazanie na różne uwarunkowania.

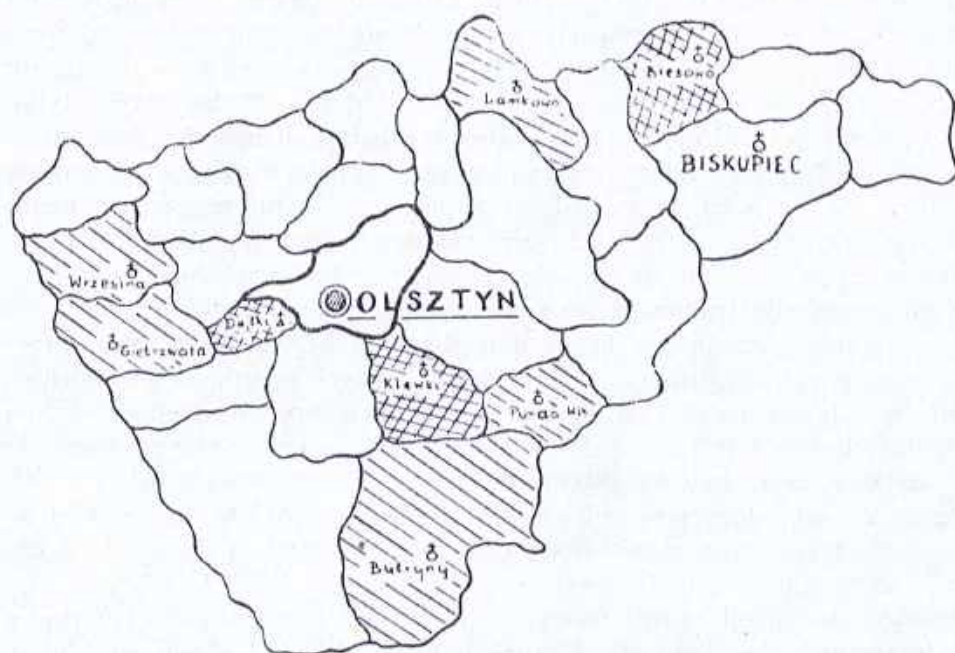
Badania nad ideologią religijną wśród mieszkańców południowej Warmii zostały przeprowadzone w latach 1961—1964. Zgromadzone podczas tych badań materiały można — ze względu na przydatność dla celów niniejszej pracy — podzielić na dwie grupy: zasadnicze i pomocnicze;

I. Materiał zasadniczy, na którym będą opierać się prowadzone poniżej rozważania obejmuje:

1. Wywiady na temat wiedzy religijnej, przeprowadzone jesienią 1964 roku w siedmiu wioskach położonych na terenie dwóch parafii południowej Warmii — jednej podmiejskiej i drugiej oddalonej od miasta. W doborze parafii i wiosek kierowano się dwoma kryteriami: a) odległością od miasta, a w związku z tym większą lub mniejszą ich otwartością i b) liczebnością mieszkańców wsi. Uwzględniono przede wszystkim wioski o małej stosunkowo liczbie mieszkańców, aby grupa


²⁴ O badaniach tego typu pisze H. J. Eysenck; *The Psychology of Politics*, Wyd. 2. New York 1957 s. 112.

Południowa Warmia



 Parafie podmiejskie.

Biesowo *
Dajki
Klenki

 Parafie wiejskie:

Butryny
Gietrzwałd
Lamkowo
Purda
Wrzesina

* Por. odsyłacz 43 na s. 138.

prowadząca wywiady mogła ich objąć badaniami w krótkim stosunkowo czasie. W ten sposób można było uniknąć porozumienia się ludzi między sobą. Przedmiotem badań była w zasadzie ludność autochtoniczna, ale uwzględniono też osiadłą w tych wioskach po wojnie ludność napływową. W badaniach założono, że sprawdzanie wiadomości religijnych obejmie wszystkie osoby zastane we wsi w wieku od 15 lat wzwyż. W sumie udało się nawiązać kontakt z 420 osobami, co stanowi około 60% całej ludności. Prowadzący wywiady spotykali się na ogół z bardzo życzliwym przyjęciem, dużą otwartością i szczerością, zwłaszcza ze strony ludności rodzimej, o czym świadczy fakt, że na 420 badanych, tylko z ośmioma osobami nie udało się odbyć względnie ukończyć rozpoczętych rozmów. Pomimo dobrze zorganizowanej pracy niekiedy zauważono ukrywanie się ludzi. Można więc przypuszczać, że nie objęta badaniami grupa wpłynęłaby na obniżenie poziomu uzyskanych wyników.²⁵ Ta nieliczna grupa ludzi nie przeszkadza jednak, by pod względem statystycznym badania te traktować jako wyczerpujące, kompletne.

2. Ankiety m. in. na temat akceptowania prawd religijnych, przeprowadzone w 1963 roku w kilkunastu wybranych parafiach warmińskich wśród ludności obecnej na niedzielnej mszy św. Sposób przeprowadzenia ankiety był następujący: w dowolną niedzielę, po uprzednim wyjaśnieniu z ambony, doręczano wszystkim obecnym na mszy, oprócz dzieci szkolnych, ankietę dotyczącą religijności badanych. Ankietę tę wypełniano w ciągu tygodnia, a w najbliższą niedzielę zwracano ją do puszek z napisem „Ankieta”, znajdującej się w przedsionku kościoła. Pytania dotyczące akceptacji prawd wiary, zamieszczone były w kwestionariuszu skierowanym do ośmiu parafii (trzech podmiejskich i pięciu wiejskich). Trzeba podkreślić, że wybrane parafie są reprezentatywne dla całej południowej Warmii. Uzyskane wyniki nie są jednakże reprezentatywne dla ogółu tamtejszych mieszkańców. Zaważył na tym fakt, że ankietą objęci zostali tylko tzw. katolicy niedzielni, których we wspomnianych parafiach, jak wykazały badania inne²⁶, jest około 60%. Istnieje prawdopodobieństwo, że uzyskana próba jest tendencyjna również w odniesieniu do katolików niedzielnych, bo ankietę mogli np. wypełnić i zwrócić w większości ludzie bardziej religijni. Sprawdzenie i skorygowanie tej próby byłoby możliwe po uzyskaniu informacji na temat faktycznej struktury społecznej *dominantes* południowej Warmii. Wówczas można by było porównać strukturę próby uzyskanej pod względem pewnych cech ze strukturą całej populacji „niedzielnej” i ustalić wielkość błędu.

²⁵ Por. szerzej, W. Piwowarski: Co parafianie wiedzą o soborze? *Tygodnik Powszechny* R. 19: 1965 nr 24.

²⁶ Por. W. Piwowarski: Typologia religijna katolików południowej Warmii. *Studia Warmińskie*. T. 1. 1964 s. 141—144.

Zadanie to zostanie wykonane przy innej okazji. Tutaj wystarczy, jeśli będziemy mieć na uwadze zasygnalizowaną tendencyjność, która sprawia, że wyniki ankiet nie są reprezentacyjne dla katolików świątecznych i religijnie obojętnych, a być może także dla katolików niedzielnych. Jak wiadomo, tendencyjność próby nie przeszkadza jednak w przeprowadzeniu interesujących nas korelacji. Dodajmy jeszcze, że z ośmiu przebadanych parafii uzyskano 1488 poprawnie wypełnionych kwestionariuszy, co stanowi około 30% zwrotu z ogółu osób, którym doręczono ankietę.

II. Materiał pomocniczy, który służy przede wszystkim do naszkicowania tła omawianych zjawisk religijności obejmuje:

1. Prace publikowane samoistnie lub w różnych czasopismach oraz dostępne statystyki, dotyczące omawianego regionu.

2. Materiały zgromadzone w archiwach parafialnych i w archiwum Warmińskiej Kurii Biskupiej w Olsztynie, m. in. wykorzystano protokoły wizytacji kanonicznej.

3. W roku 1961 przeprowadzono wśród wszystkich proboszczów zatrudnionych w duszpasterstwie na południu Warmii ankietę składającą się ze 106 pytań, obejmujących całokształt życia społeczno-religijnego parafii. Kwestionariusz ankiety został uzupełniony wywiadami przeprowadzonymi ze wszystkimi księżmi. W sumie uzyskano 25 wypełnionych ankiet i tyleż wywiadów od księży.

4. W latach 1962—1964 zostały przeprowadzone wywiady według ustalonego kwestionariusza pytań z księżmi miejscowego pochodzenia, przeważnie emerytami, z miejscową inteligencją warmińską oraz z niektórymi ludźmi w różnych parafiach. W sumie zebrano ich około 200.

5. Oprócz wywiadów jawnych przeprowadzono także wiele wywiadów ukrytych oraz poczyniono szereg interesujących spostrzeżeń wśród ludności warmińskiej.

W całości zgromadzony materiał źródłowy ma charakter subiektywo-objektywny. Wydaje się, że jest on w zupełności wystarczający do tego, aby można było przedstawić sytuację w zakresie wyróżnionego aspektu ideologii religijnej na południu Warmii.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BADANYCH ZBIOROWOŚCI

Przedmiotem badań była warmińska ludność katolicka. Jak wiadomo, po II wojnie światowej większość ludności niemieckiej osiadłej w diecezji warmińskiej została przesiedlona do Niemiec. Pozostała jednak ludność etnicznie polska,²⁷ która do dziś jeszcze koncentruje się w trzech

²⁷ Polska ludność rodzima prawie do ostatniego wieku zachowywała poczucie przynależności do narodu polskiego. Później jednak, na skutek intensywnej akcji germanizacyjnej, część tej ludności zniemczyła się. Tylko niewielka jej grupa

regionach: na Powiślu, Warmii i Mazurach. Najwięcej tej ludności wyznania rzymsko-katolickiego zamieszkuje na terenie południowej Warmii w powiecie olsztyńskim i częściowo w powiecie biskupieckim, dlatego ten właśnie region wzięto za przedmiot badań. Pod względem administracji kościelnej przynależy ona do 25 parafii położonych wokół Olsztyna oraz czterech dekanatów: Olsztyn Południe, Olsztyn Północ, Barzewo i częściowo Biskupiec Warmiński. We wszystkich tych parafiach autochtoni²⁸ stanowią obecnie około 50—90%.

Na skutek powojennej migracji ludność rodzima wymieszała się częściowo z ludnością napływową. Południe Warmii skupia więc, oprócz autochtonów, także repatriantów ze Wschodu (najczęściej z Wileńskiego) oraz osadników z centralnej Polski (najwięcej z warszawskiego i białostockiego).

Podjęte badania koncentrują się w zasadzie na ludności miejscowego pochodzenia, choć nie wyłącznie. Mając na uwadze nowe warunki, w których ludność ta znalazła się po wojnie, uwzględniono również osadników z centralnej Polski i repatriantów. Objęcie badaniami wszystkich grup ludności zamieszkałych obecnie na południu Warmii pozwoli na dokonanie pewnych porównań a jednocześnie rzuci nowe światło na ludność autochtoniczną. Na ogólną liczbę mieszkańców południowej Warmii, wynoszącą 56.600, Warmiacy stanowią około 38.000 (tj. 67%), inni 18.600 (tj. 33%).²⁹ Wśród tych ostatnich spotyka się nieliczne jednostki z akcji „W”. W badaniach zaliczono tych ludzi do napływowych z centralnej Polski.

Przyjrzyjmy się z kolei, jak przedstawia się struktura ludności pod względem pochodzenia terytorialnego w obydwu zbiorowościach ujętych za pomocą wywiadów nad wiedzą religijną (I) oraz za pomocą ankiet nad akceptacją prawd religijnych (II). Dane te ilustruje tab. 1.

Pochodzenie terytorialne	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
Autochtoni	266	64,6	1185	79,6
„Centrala”	88	21,3	181	12,2
Repatrianci	58	14,1	122	8,2
Ogółem:	412	100,0	1488	100,0

zachowała do czasu wyzwolenia poczucie polskości. Szerzej na temat ludności rodzimej, por. np. W. Wrzesiński: *Proces zasiedlenia województwa olsztyńskiego w latach 1945—1949*. W: *Problemy rozwoju gospodarczego i demograficznego ziem zachodnich w latach 1945—1958*. Poznań 1960 s. 200—205.

²⁸ Nazwę „autochton” stosuje się w niniejszej pracy tylko w odniesieniu do ludności, która wywodzi się z dawnych rodzin na Warmii. W tym samym znaczeniu używa się nazwy „Warmiak”. „ludność rodzima”, „tubylcza”, „miejscowa”.

²⁹ Dane te ustalono na podstawie statystyk parafialnych w roku 1963; częściowo także przy pomocy innych informacji.

W pierwszym przypadku struktura ludności przebadanej jest identyczna z faktyczną strukturą mieszkańców południowej Warmii. Gorzej pod tym względem przedstawia się zróżnicowanie w przypadku drugim. Trzeba jednak wziąć pod uwagę fakt, że ankieta jest reprezentatywna tylko dla tzw. *dominicanos*, wśród których procentowo najwięcej jest autochtonów, a najmniej osadników z centralnej Polski. Wydaje się więc, że również druga z tych próbek jest zbliżona do faktycznego stanu ludności na badanym terenie, ale tylko w odniesieniu do tzw. katolików niedzielnych.

Południowa Warmia odznacza się specyficzną piramidą płci. W miejscowościach, gdzie ludność rodzima jest liczniejsza, piramida ta wśród roczników starszych przybiera kształty bardzo niekorzystne dla mężczyzn. Tłumaczy się to stratami, jakie autochtoni ponieśli w czasie wojny. Prawie wszyscy mężczyźni służyli w wojsku niemieckim. W wyniku wojny część z nich zginęła lub dostała się do niewoli, część zaś przeszła z armią hitlerowską za Odrę, skąd nie chciała wrócić na Warmię. Rocznik Statystyczny jeszcze w ostatnich latach wykazuje, że np. w powiecie olsztyńskim na 100 mężczyzn przypada 108 kobiet.³⁰ Wyluczając z piramidy płci roczniki powojenne, wśród których jest więcej mężczyzn niż kobiet, w rocznikach starszych przewaga kobiet jeszcze bardziej wzrosła. Sytuacja ta rzutuje również na strukturę płci uzyskaną przy pomocy wywiadu i ankiety (tab. 2).

Płeć	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
Mężczyźni	169	41,0	613	41,3
Kobiety	243	59,0	875	58,7
Ogółem:	412	100,0	1488	100,0

W obydwu przypadkach struktura mężczyzn i kobiet jest jednakowa. Przypuszczać można, że odpowiada ona faktycznej strukturze płci na Południu Warmii. Pewne zastrzeżenia, pomimo tej zbieżności, może jednak budzić struktura zbiorowości uzyskanej na podstawie ankiety. Z obliczeń frekwencji dokonanych podczas niedzielnej mszy wiadomo, że w badanych parafiach rozpiętość wśród *dominicanos* wynosi 10%. Różnica ta powinna też wystąpić w przedstawionej powyżej tabelce. Brak jej świadczy o fakcie, że więcej mężczyzn niż kobiet zwróciło ankietę rozprawdzoną wśród uczestników niedzielnej mszy.

Podobne deformacje jak w strukturze płci zachodzą również w strukturze wieku badanych. Na południu Warmii najbardziej liczne są roczniki

³⁰ Por. Rocznik Statystyczny Województwa Olsztyńskiego 1962. Olsztyn 1962 s. 26.

powojenne. Dzieci i młodzież w wieku do 16 lat stanowią w powiecie biskupieckim 42,3⁰/₀, a w powiecie olsztyńskim 36,6⁰/₀ całej populacji.³¹ W dalszych kategoriach wieku uderza fakt, że stosunkowo mało jest ludzi w wieku produkcyjnym, dość dużo natomiast spotyka się starców. Piramidę wieku osób biorących udział w wywiadzie i ankiecie ilustruje tab. 3.

Wiek	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
16—24 lat	110	26,7	267	17,9
25—39 lat	166	40,3	632	42,5
40—59 lat	88	21,3	335	22,5
60 i więcej	48	11,7	254	17,1
Ogółem:	412	100,0	1488	100,0

W obydwu zbiorowościach nie zauważa się prawie rozpiętości procentowej wśród ludzi w grupie wieku 25—59 lat. Istnieje ona natomiast w kategorii wieku 16—24 oraz 60 i więcej lat. Fakt ten tłumaczy się tym, że z jednej strony wywiadem częściowo została objęta młodzież szkolna przebywająca często poza domem, z drugiej zaś pominięciem pewnej grupy ludzi w wieku podeszłym.

Omawiana ludność, zwłaszcza autochtoni, w większości zamieszkuje na wsi. Wylęczając miasto Olsztyn, na badanym terenie znajdują się dwa miasteczka: Barczewo i Biskupiec Warmiński. Jednakże i te miasteczka, jako parafie, mają charakter miejsko-wiejski. Około połowa mieszkańców południowej Warmii zatrudniona jest w rolnictwie, w poszczególnych parafiach od 40 do 90⁰/₀. Najmniej ludności pracuje na roli w parafiach podmiejskich, najwięcej w parafiach oddalonych od miasta. Oprócz rolnictwa ludność ta zatrudniona jest w przemyśle, handlu, administracji, rzemiośle, leśnictwie i rybactwie. Ze wszystkich parafii mniejszy lub większy odsetek ludności dojeżdża do pracy, najczęściej do miasta.³²

W populacji uzyskanej na podstawie wywiadu i ankiety strukturę zawodową przedstawia tab. 4 na s. 127.

Jak widać z zestawienia, struktury obydwu zbiorowości na ogół nie pokrywają się. Charakterystyczne jest przy tym zjawisko, że w przypadku drugim wzrósł odsetek rolników oraz robotników niewykwalifikowanych kosztem pracowników umysłowych i gospodyń oraz niepracujących zawodowo. Brak proporcji pomiędzy tymi strukturami tu-

³¹ Liczby te uzyskano w roku 1963 w wyniku obliczeń metodą reprezentacyjną przez GUS.

³² Por. w tym zakresie, S. Żyromski: Rozwój ludności Olsztyna w latach 1945—1961. Olsztyn 1964 s. 33—39.

maczy się prawdopodobnie mniejszą lub większą frekwencją na niedzielnej mszy ludzi należących do różnych kategorii zawodowych, albo też zwrotem ankiet przez jednych i drugich.

Zawód	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
rolnik	80	19,4	387	26,0
robotnik niewykwal. pracownik wykwal. i rzemieślnik	24	5,8	130	8,7
pracownik umysłowy	61	14,8	254	17,1
gospodyni domowa i nieprac. zawodowo	39	9,5	130	8,7
Ogółem:	208	50,5	587	39,5
	412	100,0	1488	100,0

Pod względem stanu cywilnego ludność południowej Warmii odznacza się znamieną strukturą w porównaniu z ludnością w całej Polsce lub nawet w samym województwie olsztyńskim. Przede wszystkim zauważa się tam znaczny odsetek ludzi wolnych w różnym wieku życia. Wśród nich jest dosyć dużo tzw. „starych panien”, które na skutek wojny i wytworzonej przez nią sytuacji nie mogły wstąpić w związek małżeński. Obserwuje się też znaczny odsetek wdów, które pozostały po mężach zaginionych na wojnie oraz samotnych mężatek, które dotychczas jeszcze z różnych względów nie mogły połączyć się ze swoimi mężami, najczęściej z powodu związania się z inną osobą przez jedną ze stron. Do tego dochodzą jeszcze małżeństwa rozbite, nie należące na Warmii do rzadkości. W badaniach nie zawsze ludzie chcą się zakwalifikować do kategorii: „rozwódziony (a)”.

Strukturę ze względu na stan cywilny obydwu badanych zbiorowości ilustruje tab. 5.

Stan cywilny	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
wolny (a)	104	25,2	421	28,3
żonaty — mężatka	250	60,7	908	61,0
Wdowiec — wdowa	48	11,6	148	9,9
rozwódziony (a)	10	2,5	11	0,8
Ogółem:	412	100,0	1488	100,0

W zestawieniu uderza fakt zbieżności w obydwu zbiorowościach kategorii ludzi „żonaty — mężatka”. Różnica pomiędzy pozostałymi kategoriami tłumaczy się pewnymi okolicznościami, np. rozwiedzeni, jak zaznaczono, w drugim przypadku nie przyznali się do tej grupy ludzi,

a wdowców i wdów mniej brało udział we mszy względnie mniej zwróciło ankietę, niż osób wolnych.

Na południu Warmii najwięcej jest mieszkańców z ukończoną szkołą podstawową. Odnosi się to szczególnie do ludności miejscowego pochodzenia. Gorzej pod tym względem przedstawiają się osadnicy z centralnej Polski i repatrianci ze Wschodu. Natomiast wśród autochtonów zarówno przed wojną, jak i po wojnie brak jest ludzi ze średnim wykształceniem. Sytuację istniejącą przed wojną można tłumaczyć trudnościami związanymi z dostaniem się do szkół. Obecnie jednak istnieją warunki diametralnie różne, a mimo to Warmiacy mało się kształcą. Co prawda, znaczna część młodzieży warmińskiej uczęszcza do szkół zawodowych, ale nastawiona jest przeważnie na praktyczne opanowanie zawodu. Nieco inaczej pod tym względem przedstawiają się osadnicy z centralnej Polski i repatrianci. Jakkolwiek wśród starszego pokolenia jest znaczny odsetek ludzi o nieukończonej szkole podstawowej, to jednak w obecnej sytuacji starają się oni wykorzystać istniejące możliwości, posyłając młodzież do różnych szkół średnich oraz na uniwersytety. Sytuację tę w sposób ogólny ilustrują dane co do struktury wykształcenia w wywiadzie i ankiecie (tab. 6).²³

Wykształcenie	I		II	
	Liczba	%	Liczba	%
Nieukończone podstawowe	126	30,6	251	16,7
Podstawowe	228	55,3	1060	71,7
Nieukończone średnie	33	8,0	—	—
Średnie	25	6,1	169	11,1
Wyższe	—	—	8	0,5
Ogółem:	412	100,0	1488	100,0

Zasygnalizowana powyżej sytuacja znajduje potwierdzenie na przykładzie obydwu zbiorowości, w których — jak widać — dominują ludzie z wykształceniem podstawowym. Występujące pomiędzy nimi różnice w poszczególnych kategoriach wykształcenia przypuszczalnie znajdują wyjaśnienie w tym, że w ankiecie pewna grupa osób o niepełnym wykształceniu podstawowym zakwalifikowała się do ludzi o wykształceniu podstawowym. W dalszych kategoriach wykształcenia różnice te są niewielkie.

Badana ludność na ogół korzysta ze środków konsumpcji kulturalnej. Prawie w każdym domu znajduje się aparat radiowy lub głośnik, nierzadko też telewizor, który nawiasem mówiąc chyba najbardziej przy-

²³ W zbiorowości drugiej kategorię ludzi z wykształceniem nieukończonym średnim i średnim potraktowano łącznie, wyłączono natomiast osoby z wyższym.

czynia się do repolonizacji autochtonów. Znaczna grupa ludzi uczęszcza na film. W r. 1961 w powiecie biskupieckim i olsztyńskim odwiedziło kina 461 tys. widzów.³⁴ Gorzej przedstawia się czytelnictwo prasy i książek. Na 1 mieszkańca woj. olsztyńskiego w roku 1955 przypadało 48 egzemplarzy gazet i 12 egzemplarzy czasopism, a w roku 1963 — 40 egzemplarzy gazet i 13 egzemplarzy czasopism.³⁵ W całej Polsce stan ten jest znacznie wyższy. Brak dokładniejszych statystyk nie pozwala stwierdzić, jak pod tym względem kształtuje się sytuacja wśród ludności w obydwu badanych powiatach. Wydaje się jednak, że ilość egzemplarzy przypadająca na 1 mieszkańca kształtuje się tam niżej, w porównaniu nawet z woj. olsztyńskim. Ludność miejscowego pochodzenia interesuje się mniej nie tylko prasą, ale i książką. Podczas gdy w całym woj. olsztyńskim w roku 1961 na 1000 mieszkańców było 127 czytelników, to w powiecie olsztyńskim, gdzie przeważa ludność autochtoniczna, było ich tylko 86.³⁶ Do powyższych informacji o życiu kulturalnym mieszkańców południowej Warmii trzeba jeszcze dodać, że w każdej większej wiosce znajdują się świetlice, w których m. in. od czasu do czasu urządzane są pogadanki na różne interesujące ludność wiejską tematy. Przymuszczać należy znaczny wpływ na tamtejszych mieszkańców, zwłaszcza na młodzież, wywiera także stale zagęszczająca się sieć kontaktów z miastem Olsztynem. Kontaktom tym sprzyjają dobrze utrzymane szosy oraz duże możliwości korzystania z różnych środków lokomocji.

Pod względem religijnym badana ludność dzieli się na katolików³⁷ (około 96%) i innowierców (około 4%).³⁸ Wśród tych ostatnich spotyka się protestantów, prawosławnych, świadków Jehowy, sabatystów i Żydów. Osobną grupę stanowią ateści i bezwyznaniowci, których na południu Warmii jest około 1%. Wynika stąd, że olbrzymia grupa ludzi, licząca około 95% w jakiś sposób związana jest z religią i Kościołem katolickim.

Podejmowane dotychczas wielokrotne badania socjologiczne nad religijnością mieszkańców południowej Warmii pozwoliły na ustalenie, że nie są oni jednolicie ustosunkowani do obowiązkowych i nadobowiązkowych praktyk religijnych. Okazało się bowiem, że na ogół systematycznie praktyki religijne, zwłaszcza obowiązkowe, spełnia około 30%. W tej kategorii osób wyróżniono katolików gorliwych, pobożnych i religijnych. Pozostała część katolików praktykuje mniej lub bardziej niesystematycznie. Wśród nich wyróżniono takie kategorie osób jak: ka-

³⁴ Rocznik Statystyczny s. 265.

³⁵ Rocznik Statystyczny 1964. Warszawa 1964 s. 421.

³⁶ Rocznik Statystyczny Województwa Olsztyńskiego, jw. s. 263—265.

³⁷ Przez „katolika” rozumie się tutaj człowieka ochrzczonego, który nie zgłosił wystąpienia z Kościoła.

³⁸ Dane ze statystyk parafialnych w roku 1963.

tolicy o słabnącej religijności — 25%, katolicy marginalni — 30% oraz katolicy religijnie obojętni — 10%.

Przedstawiona powyżej charakterystyka mieszkańców południowej Warmii w aspekcie pochodzenia terytorialnego, płci, wieku, zawodu, wykształcenia, poziomu kulturalnego i religijnego, pozwala nie tylko na ogólne rozeznanie w sytuacji społecznej badanej zbiorowości, ale także na uchwycenie cech różnicujących jej stosunek do ideologii religijnej.

II. ZNAJOMOŚĆ I AKCEPTACJA PRAWD RELIGIJNYCH

Jak zaznaczono we wstępie, badania nad ideologią religijną mieszkańców południowej Warmii zmierzały przede wszystkim do uzyskania informacji w zakresie faktycznego stanu wiedzy religijnej i akceptacji prawd religijnych. Badania te były prowadzone oddzielnie i za pomocą różnych technik. Toteż przystępując do analizy wyników, z konieczności musimy zająć się osobno każdym z tych problemów. Najpierw omówimy więc sytuację w zakresie znajomości prawd religijnych, a później dopiero stopnie ich akceptacji.

Badania mające na celu sprawdzenie wiadomości religijnych ograniczono do 15 pytań kwestionariusza. Wszystkie te pytania sprowadzają się do 4 grup. Pierwsza z nich dotyczyła aktualnych wydarzeń w Kościele katolickim; druga — obecnych Władz Kościoła; trzecia — niektórych prawd religijnych; czwarta — pamięciowych wiadomości katechizmowych.

Pomijając pierwszą z tych grup pytań, ponieważ omówiono ją osobno, przyjrzyjmy się bliżej grupie drugiej. Należą do niej następujące pytania: 1) „Jakie imię przybrał sobie obecny Papież (Ojciec św.)”; 2) „Jak się nazywa Prymas Polski”; i 3) „Jak się nazywa Biskup rządzący diecezją warmińską”?

Odpowiedź na pierwsze pytanie ilustruje tab. 7.

Parafia	Imię papieża							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	102	44,3	51	22,2	77	33,5	230	100,0
wiejska	95	52,2	24	13,2	63	34,6	182	100,0
Ogółem:	197	48,0	75	18,1	140	33,9	412	100,0

Okazuje się, że tylko blisko połowa respondentów potrafiła poprawnie podać imię obecnego papieża. Inni bądź wymienili je błędnie, bądź wymienili wcale. Wśród tych, którzy wymienili niepoprawnie imię pa-

pieża, najwięcej było takich, którzy sądzili, że papieżem jest obecnie Paweł z różnymi liczbami porządkowymi, oprócz liczby VI, oraz Jan, również z różnymi liczbami porządkowymi, w tym Jan XXIII. Pozostała grupa uważała, że papieżem jest obecnie: Pius z różnymi liczbami porządkowymi, w tym Pius XII, Piotr VI, Antoni VI, Bóg Ojciec, Ordynariusz Diecezji. Z błędnych wypowiedzi wynika, że pewien odsetek ludzi nie orientuje się zupełnie w zmianach zachodzących na Stolicy Piotrowej.

Biorąc pod uwagę parafie, najbardziej uderza zjawisko błędnych informacji w parafii podmiejskiej. Przypuszczalnie tamtejsza ludność w znacznym stopniu korzysta z radia i prasy. Zasłyszane lub wyczytane jednak informacje, w nawale spraw codziennych częściowo zapomina. Charakterystyczny jest także fakt, że w obydwu parafiach około 1/4 respondentów nie zna imienia obecnego papieża.

Nieco lepiej wypadła odpowiedź na drugie pytanie (tab. 8).

Parafia	Nazwisko Prymasa Polski							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	101	43,9	11	4,8	118	51,3	230	100,0
wiejska	101	55,5	8	4,4	73	40,1	182	100,0
Ogółem:	202	49,0	19	4,6	191	46,4	412	100,0

W przypadku Prymasa odpowiedzi respondentów są bardziej zdecydowane; jedni nazwisko jego znają, inni nie znają. Niewiele jest osób wymieniających to nazwisko błędnie. Błąd ten sprowadza się przeważnie do pomieszania dwóch nazwisk, zamiast „Wyszyński” podawano „Wilczyński”. W tym wypadku również, podobnie jak poprzednio, parafia podmiejska reprezentuje niższy poziom wiedzy w omawianej sprawie, niż parafia wiejska. Przy tym zauważa się, że w parafii podmiejskiej występuje większy odsetek respondentów nie znających nazwiska Prymasa.

Najgorzej wypadła odpowiedź na trzecie pytanie z oznaczonej grupy pytań (tab. 9).

Parafia	Nazwisko Biskupa Ordynariusza							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	72	31,2	50	21,8	108	46,9	230	100,0
wiejska	66	36,3	14	7,7	102	56,0	182	100,0
ogółem	138	33,5	64	15,5	210	51,0	412	100,0

Jak wynika z zestawienia, tylko 1/3 respondentów zna swojego Rządcę diecezji, przeszło połowa osób nie zna wcale, a część zna błędnie. Spośród tej ostatniej grupy respondentów, najwięcej osób odpowiedziało: „Drzazga”, następnie „Wyszyński” „Obłąk” i „Zink”, wreszcie „Wilczewski” i „Leszczyński”. Przypuszczalnie fakt ten tłumaczy się wizytacjami kanonicznymi w obydwu tych parafiach. Biskup wizytujący parafię uchodzi w mniemaniu parafianina wiejskiego za rządcę diecezji. Parafia podmiejska, podobnie jak w poprzednim zestawieniu odznacza się niższym poziomem wiedzy niż parafia wiejska, a ponadto więcej jest tam osób wymieniających nazwisko Biskupa Ordynariusza w sposób błędny. Przewyższa parafię wiejską jedynie niższym wskaźnikiem nie znających nazwiska Ordynariusza.

Zbierając wnioski z odpowiedzi na omówione trzy pytania można stwierdzić, że stopień znajomości dostojników kościelnych, będący elementarnym wykładnikiem orientacji w bieżących sprawach Kościoła jest dość niski.³⁹ Na podstawie tych odpowiedzi można wysunąć jeszcze inny wniosek, dotyczący wpływu Kościoła na życie parafian. Oczywiście, że nie można mówić o wpływie w ogóle, lecz tylko o wpływie czysto zewnętrznym i formalnym. Pod tym względem należy stwierdzić, że największy wpływ na badaną zbiorowość ma Prymas Polski, po nim Papież, a na końcu Biskup Ordynariusz. Ciekawe byłoby porównać dane dotyczące hierarchii kościelnej z danymi dotyczącymi analogicznej hierarchii władz świeckich. Niestety, problem ten w badaniach nie został uwzględniony.

Celem trzeciej grupy pytań było zbadanie stopnia znajomości niektórych prawd wiary. Należą do niej trzy pytania: 1) „Czy Pan (i) mógł (a) by wymienić Osoby Trójcy Św.?”; 2) „Kim jest Pan Jezus?”; 3) „Jaka jest różnica pomiędzy czyścem a piekłem?”.

A oto odpowiedzi na pierwsze pytanie (tab. 10).

Parafia	Osoby w Trójcy Św.							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	180	78,3	18	7,8	32	13,9	230	100,0
wiejska	150	82,4	13	7,1	19	10,5	182	100,0
ogółem:	330	80,1	31	7,5	51	12,4	412	100,0

³⁹ Do analogicznych wyników doszedł Ryszard Zieliński w badaniach nad parafią wiejską położoną w woj. krakowskim. Na 84 osoby wylosowane metodą reprezentacji w jednej wiosce „konserwatywnej”, znało nazwisko Prymasa Polski 28,5%, Arcybiskupa krakowskiego — 26,2%, Biskupa-sufragana krakowskiego — 2,3% respondentów. Mniej więcej podobny odsetek respondentów znał również dostojników państwowych. Por. sprawozdanie: Przyczynek do zarysu socjologicznego wiejskiej parafii. Warszawa (maszynopis).

Większość respondentów zna i potrafi wymienić Osoby Boskie, choć niektórzy wymieniali je z dużym zastanowieniem, sięgając jakby pamięcią do dawnych lat. Bywało nawet, że nie wszystkie mogli sobie przypomnieć. Niekiedy ponadto wymieniając Osoby Trójcy św. mieszały je z innymi prawdami wiary. Zresztą zjawisko to powtarzało się również w odpowiedziach na inne pytania. Ponad 10%, niestety, nie potrafiło wymienić ani jednej Osoby.⁴⁰ Około 8% wymieniało błędnie Osoby Trójcy św. np. „Pan Bóg, pewnie Jezus Duch, Chrystus i jeszcze ktoś, ale już nie pamiętam” (m. l. 33); „Myślę, że Bóg święty” (m. l. 30); „Bóg, Bóg Jezus i Bóg Syn” (m. l. 26); „Bóg Ojciec, Bóg Matka i Syn Boży” (m. l. 16); „Bóg Ojciec, Syn Boży i Matka Boska” (m. l. 37); „Bóg, Święty Józef i Maryja” (k. l. 23); „Józef, Maryja i Pan Jezus” (m. l. 29); „To chyba Boże Ciało” (k. l. 31); „Ojciec Święty i inni” (k. l. 27).

Porównując ze sobą wyniki z obu parafii zauważa się, że w parafii podmiejskiej odsetek znających Osoby Boskie jest niższy.

Na drugie z tych pytań, mianowicie: „Kim jest Pan Jezus”? odpowiedź wypadła następująco (tab. 11):

Parafia	Chrystusa:							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	141	61,3	71	30,9	18	7,8	230	100,0
wiejska	132	72,6	40	21,9	10	5,5	182	100,0
ogółem:	273	66,6	111	26,9	28	6,6	412	100,0

Jak widać z zestawienia, około 2/3 respondentów potrafiło udzielić poprawnej odpowiedzi na powyższe pytanie. Porównując te dane z wynikami innych badań⁴¹ stwierdza się, że w tym wypadku odsetek respondentów znających Chrystusa jest znacznie wyższy. Przepuszczalnie fakt ten znajduje wyjaśnienie w tym, że obok pytania zasadniczego: „Kim jest Pan Jezus”? stawiano w razie potrzeby pytanie uzupełniające — „Co w ogóle Pan (i) słyszał (a) o Panu Jezusie?” W ten sposób można było dowiedzieć się więcej od ludności wiejskiej na temat badanej znajomości tej głównej prawdy wiary katolickiej. Niemniej zaskakujący jest odsetek respondentów znających tę prawdę w sposób niewystarczający lub nawet wprost błędny. Dla ilustracji podamy przykładowo niektóre wypowiedzi: „Pan Jezus to Bóg wszechmogący, który jest w nie-

⁴⁰ Jedna z respondentek (l. 40) na zapytanie, co widać na obrazie wiszącym w jej mieszkaniu, przedstawiającym chrzest Chrystusa w Jordanie, odpowiedziała, że kiedyś wiedziała a teraz już nie pamięta.

⁴¹ Por. W. Piwo w a r s k i: Przemiany w tradycyjnej religijności ludowej: *Homo Dei* 1962 s. 153—159.

bie, na ziemi i na każdym miejscu" (m. l. 25); „jest od Boga stworzony bez Maryję Panną" (m. l. 55); „jest Stwórcą świata, Bogiem, ale nie człowiekiem, znajduje się na ziemi i w niebie jako Duch" (m. l. 21); „kiedyś miałem bardzo dobry z religii, teraz chodzę do kościoła, ale niektórych wywodów nie rozumiem, Pan Jezus to chyba Syn Matki i Stworzyciel" (m. l. 32); „Bóg Ojciec, co jest w Hostii, pierwsza Osoba Boska" (k. l. 27); „Syn Matki Bożej i św. Józefa" (k. l. 39); „trzecia Osoba Boska" (m. l. 28); „człowiek, który był na ziemi" (m. l. 28); „syn Boży, ale nie Bóg, tylko człowiek" (k. l. 35); „Gott i Trójca św." (k. l. 41); „Syn Maryi, trzecia Osoba Boska, Duch św." (k. l. 25); „Trójca św." (k. l. 59); „Gott Vater" (k. l. 58); „Duch św. co robił cuda" (k. l. 16); „Ojciec nad nami" (k. l. 17); „Duch niewidzialny" (k. l. 20); „mąż nadzwyczajny" (k. l. 52). Odsetek osób, które w ogóle nie wiedzą kim jest Chrystus, sięga około 70%.

Na podstawie analizy odpowiedzi na pytanie dotyczące Chrystusa, można wysnuć wniosek, że katolicy warmińscy w znacznym stopniu nie znają należycie podstawowych prawd wiary. Wiadomości katechizmowe wyniesione ze szkoły, nie pogłębione później, uległy deformacji, a częściowo zapomnieniu. Zjawisko to, jak wskazuje załączona tabelka, bardziej zaznacza się w parafii podmiejskiej niż w parafii wiejskiej.

Znacznie gorzej wypadła odpowiedź na ostatnie z omawianej grupy pytań (tab. 12).

Parafia	Różnice między czyścem a piekłem							
	znają poprawnie		znają błędnie		nie znają		ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska	112	48,7	76	33,0	42	18,3	230	100,0
wiejska	114	62,6	48	26,3	20	11,1	182	100,0
ogółem	226	54,8	124	30,1	62	15,1	412	100,0

Niewiele ponad połowę respondentów teologicznie poprawnie ujmuje różnicę między czyścem a piekłem. Inni albo rozumieją niejasno i błędnie, albo wcale jej nie rozumieją. Osoby rozumiejące błędnie obydwie te prawdy najczęściej powiadają: „wiem, że jest niebo i piekło, czysty idzie do nieba, a z grzechami do piekła, o czyścicu nie słyszałem" (m. l. 23); „piekło to oczyszczenie kary, a czyściec to spowiedź i odpuszczenie grzechów" (m. l. 31); „z piekła dusze nie wyjdą a z czyścca wyjdą, albo do nieba albo z powrotem na ziemię" (m. l. 72); „wiem tylko, że piekło to pokuta za grzech i wybawienie duszy" (m. l. 39); „czyściec jest bardziej swobodniejszy, a piekło trudno sobie wyobrazić, ale jest wyjście"

(m. l. 21); „po śmierci idzie się do czyścica, a stamtąd jak zasłużył — do nieba lub do piekła się palić” (m. l. 61); „do czyścica idą ludzie, co nie nadają się ani do nieba, ani do piekła, a potem to już jak Bóg robi — albo piekło albo niebo” (m. l. 16); „czyściec jest za grzechy lekkie, a piekło za grzechy ciężkie, jak ktoś kogoś zabije” (m. l. 33); „niewierzący przyjdzie do piekła, a wierzący do czyścica” (m. l. 22); „piekło jest dla tych, co nie chodzą do kościoła, a czyściec dla tych, co chodzą, ale mają grzechy” (k. l. 51); „z obydwu się nie wychodzi, ale jest różnica — w piekle się pali, a w czyścicu się męczy” (k. l. 23); „do czyścica idą ci, którzy dobrze żyją, a do piekła bogaci” (k. l. 69); „czyściec dla ludzi z grzechami niedużymi, a piekło dla zbrodniarzy” (k. l. 60); „z czyścica wyjdzie, a z piekła to nie, dopiero na końcu świata, tam są straceńcy” (m. l. 38); „czyściec to przedpokój przygotowujący do nieba albo do piekła” (m. l. 20); „piekło to pierwszy stopień, a czyściec to dalsze i gorsze” (k. l. 25); „w piekle jest smutno, a w czyścicu wesoło” (k. l. 50).

Wśród wszystkich wypowiedzi respondentów nie mających wypracowanych pojęć czyścica i piekła, najczęściej przewija się pogląd, według którego do czyścica idą ludzie z grzechami, skąd po jakimś czasie przechodzą albo do nieba albo do piekła.

Z trzech omawianych prawd katechizmowych, najgorzej wypadła odpowiedź na trzecie pytanie, nieco lepiej na drugie, a najlepiej na pierwsze. Łączy się to chyba z pewnymi trudnościami samego zrozumienia ich przez respondentów, a być może z brakiem precyzji w przedstawieniu ich przez katechetów. Podobnie jak w poprzedniej grupie pytań, również i w tej niższy poziom znajomości prawd religijnych reprezentuje parafia podmiejska, w porównaniu z parafią wiejską.

Ostatnia wreszcie grupa pytań odnosi się do pewnych prawd pamięciowych, zaliczanych do tzw. dużego pacierza. Katolik uczy się ich na lekcjach religii, niekiedy powtarza je w pacierzu, następnie powtarza je przed ślubem, a w końcu ze swoimi dziećmi podczas przygotowania ich do I Komunii św. Spośród tych prawd pytano o następujące: 1) Ile jest przykazań Bożych; Jakie? 2) Ile jest przykazań kościelnych; Jakie? 3) Ile jest sakramentów św.; Jakie?

Jak widać, każde z tych pytań składa się z dwóch części: I) ile jest danych prawd? i II) jakie one są? Rozróżnienie to jest dość ważne, bo jak się okazało, wiele osób odpowiadało na pytanie: „Ile?” natomiast nie mogło wymienić niekiedy ani jednej prawdy.

Przyjrzyjmy się najpierw przykazaniom Bożym (tab. 13 na s. 136).

Przeszło 12% respondentów nie wie nawet, ile jest przykazań Bożych. Wielu z nich podawało pewne liczby oprócz 10, kojarząc je często z różnymi innymi prawdami wiary. Dalej, tylko połowa respondentów potrafiła

wymienić wszystkie przykazania Boże. Przy tym jednakże zdarzało się, że wyliczali je chaotycznie i często „na swój sposób”, niedokładnie, np. „dziewiąte nie pożądaj żony bliźniego twego nadaremnie”. Starsi ludzie niekiedy pamiętali jeszcze starą wersję dekalogu. Osoby wyliczające tylko niektóre przykazania, łączyły je niejednokrotnie z innymi prawdami wiary, np. „trzecie — pamiętaj abyś dzień święty święcił”, „czwarte pokuta” itp. Wreszcie około 20% respondentów nie potrafiło wymienić ani jednego przykazania Bożego.

Parafia	I				II					
	znają		nie znają		wszystkie		część		żadnego	
	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%
podmiejska	205	89,1	25	10,9	109	47,4	68	29,6	53	23,0
wiejska	156	85,7	26	14,3	100	54,9	53	29,1	29	16,0
ogółem:	361	87,6	51	12,4	209	50,7	121	29,3	82	20,0

Z zestawienia wynika, ponadto, że jakkolwiek parafianie podmiejscy lepiej od parafian wiejskich wiedzieli, ile jest przykazań Bożych, to wszystkie z tych przykazań wymieniało znacznie mniej osób niż w parafiach wiejskich. Ogólnie można powiedzieć, że i w tym zakresie parafia podmiejska znajduje się na niższym poziomie w porównaniu z parafią wiejską.

Drugie z omawianych pytań dotyczy przykazań kościelnych (tab. 14).

Parafia	I				II					
	znają		nie znają		wszystkie		część		żadnego	
	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%
podmiejska	181	78,7	49	21,3	45	19,5	44	19,1	141	61,4
wiejska	117	64,3	65	35,7	28	15,4	61	33,5	93	51,1
ogółem	298	72,3	114	27,7	73	17,7	105	25,5	234	56,8

Okazuje się, że przeszło $\frac{1}{4}$ respondentów w ogóle nie wiedziało, ile jest przykazań kościelnych. Szczególnie zaskakujące jest zjawisko, że tak niski odsetek osób potrafi wymienić wszystkie przykazania. Wiele osób, zwłaszcza spośród tych, którzy nie wyliczyli wszystkich przykazań, zwracało się z prośbą do ankieterów, aby im pomóc zacząć, to resztę sami potrafią już wymienić. Ale i tego rodzaju pomoc nie dawała skutku. Nie do rzadkości należał też chaos, mieszanie z innymi prawdami itp. Porównując obydwie badane parafie należy stwierdzić, że w sumie parafia podmiejska znajduje się na niższym poziomie niż wiejska. Od-

znacza się bowiem wyższym wskaźnikiem respondentów, którzy nie potrafili wymienić ani jednego przykazania.

Lepiej wypadła odpowiedź na trzecie pytanie, dotyczące znajomości sakramentów św. (tab. 15).

Parafia	I				II					
	znają		nie znają		wszystkie		część		żadnego	
	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%
podmiejska	174	75,6	56	24,4	90	39,1	74	32,2	66	28,7
wiejska	134	73,7	48	26,3	75	41,2	83	45,5	24	13,3
ogółem	308	74,7	104	25,3	165	40,0	157	38,1	90	21,9

Przeszło $\frac{1}{4}$ respondentów nie wie, ile jest sakramentów św. Ponadto, ani połowa nie mogła wymienić wszystkich. Ci zaś, którzy wyliczyli przynajmniej część z nich, bardzo często traktowali jako sakramenty św. różne prawdy wiary, przykazania, warunki dobrej spowiedzi, wady główne itp. W tym przypadku również, podobnie jak poprzednio, parafia wiejska reprezentuje wyższy poziom niż parafia podmiejska.

Biorąc ogólnie ostatnią grupę pytań, stwierdza się, że badani parafianie najlepiej znają przykazania Boże, po nich sakramenty św., a najgorzej przykazania kościelne. Regularność ta została już zasygnalizowana w innych, wspomnianych poprzednio, badaniach.

Pomimo stwierdzenia faktu, że parafianie warmińscy jedne prawdy religijne znają lepiej, inne gorzej, ogólny poziom znajomości tych prawd jest jednak niski⁴². Z omawianych trzech grup pytań, w każdej zauważa się poważne odchylenia świadczące o ignorancji religijnej.

Przypuszczalnie braki w zakresie wiedzy religijnej pozostają w jakimś przynajmniej związku z przekonaniem religijnymi. Występuje tutaj jednakże pewien mechanizm charakterystyczny dla religijności tradycyjnej. Jedną z cech tej religijności jest akcentowanie uczuciowo-przeżyciowej strony religii, bez odpowiedniego jej pogłębienia. Inaczej mówiąc, zwraca się uwagę na funkcję integracyjną ideologii religijnej, a zaniedbuje dwie podstawowe funkcje ze względu na jej treść: selekcyjną i wychowawczą. W konsekwencji wytwarza się sytuacja, w której ludzie

⁴² Podobnie stwierdza jedna z uczestniczek ankiety omówionej przez J. Turowskiego. Autorka pochodząca z woj. wrocławskiego pisze: „...nadal na wsi często brak w znacznym stopniu znajomości i zrozumienia podstawowych zasad wiary. Przede wszystkim brak zgodności pomiędzy zasadami religii katolickiej a codziennym życiem parafian. Brak zrozumienia i żywotności wiary katolickiej na codzien. Stąd też takie społeczne grzechy, urastające do rangi wielkich wypaczeń i przestępstw, z których w zasadzie nie spowiadamy się, a mimo to uważamy się za dobrych katolików”... Moja wieś i ja. Oprac. J. Turowski. Warszawa 1964 s. 78.

nie zastanawiają się nad prawdami wiary, nie zgłębiają ich należycie, a co więcej często nawet nie odczuwają tego typu potrzeby. Znajduje to niejednokrotnie wyraz w braku tzw. wątpliwości religijnych. Wydaje się, że można sformułować w tym zakresie regularność mówiącą, że im bardziej katolicy tkwią w religijności tradycyjnej, tym mniej mają wątpliwości o charakterze doktrynalnym, bo nie pozwala im na to uznany i akceptowany w grupie system wartości. Pewne zróżnicowanie w tym względzie może jednak nastąpić w wyniku przemian cywilizacyjnych, prowadzących do rozluźnienia więzi tradycyjnych.

Na południu Warmii sytuację tę obserwuje się częściowo wśród ludności napływowej. Autochtoni natomiast w dużym stopniu tkwią jeszcze w tradycji, zamykając się na wpływy z zewnątrz. Sądzić można, że w pewnym stopniu wyrazem tego są odpowiedzi na pytanie zawarte w ankiecie: „Czy masz jakieś wątpliwości (trudności) religijne? Ewentualnie jakie?” W wyniku odpowiedzi okazało się, że na 1488 badanych tylko 141 respondentów (tj. około 10%) wysunęło jakieś wątpliwości względnie odpowiedziało „tak”, nie wymieniając ich. Zdarzało się jednak przy tym, że wysuwane przez respondentów wątpliwości były często rozumiane jako faktyczne trudności życiowe, związane np. z wypełnianiem praktyk religijnych. W ten sposób można przypuszczać, że podany wskaźnik wątpliwości nie jest adekwatny do faktycznego stanu w tym względzie na południu Warmii, tym bardziej, że ankieta była rozprawdzona wyłącznie wśród katolików niedzielnych.

Problem wątpliwości religijnych łączy się z tzw. stopniem akceptacji prawd wiary. Zbadaniu tej sprawy poświęcono w ankiecie szereg pytań, które zostaną poddane poniżej szczegółowej analizie.

A oto pierwsze z nich: „Czy wierzysz w Trójcę św.” (tab. 16).⁴³

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%	Licz.	%
podmiejskie	583	96,7	4	0,7	16	2,6	603	100,0
wiejskie	867	98,0	2	0,2	16	1,8	885	100,0
ogółem	1450	97,4	6	0,4	43	2,2	1488	100,0

Okolo 98% respondentów wierzy w tę podstawową prawdę wiary, choć nie wszyscy uświadamiają sobie należycie, na czym ona polega.

⁴³ Tabela obejmuje trzy parafie podmiejskie, w tym jedna położona pod Biskupcem Warmińskim a dwie pod Olsztynem oraz pięć parafii wiejskich. Biesowo traktuje się jako parafię „podmiejską” głównie ze względu na źródła zatrudnienia ludności i związaną z nimi gęstość kontaktów z miastem.

Prawda ta ma charakter teoretyczny, nie wiąże życiowo katolika, dlatego też niewielki odsetek osób ustosunkowuje się do niej w sposób negatywny.

Porównując ze sobą obydwie grupy parafii podmiejskich i wiejskich, zauważa się pewne niewielkie odchylenia wśród wszystkich kategorii odpowiedzi na korzyść parafii wiejskiej.

Odpowiedzi na drugie pytanie: „Czy wierzysz w zmartwychwstanie ciała?” ilustruje tab. 17.

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejskie	557	92,4	8	1,3	38	6,3	603	100,0
wiejskie	843	95,4	8	0,9	34	3,7	885	100,0
ogółem:	1400	93,9	16	1,1	72	5,0	1488	100,0

Z zestawienia wynika, że około 94% respondentów wierzy w zmartwychwstanie ciała. Dogmat ten, podobnie jak poprzedni, również nie wiąże ludzi życiowo, a pomimo to więcej osób wątpi lub wprost podważa jego prawdziwość. Spontaniczne uwagi niektórych respondentów dołączone do odpowiedzi przy odnośnym pytaniu, wydają się wskazywać na trudności w zrozumieniu tej prawdy wiary. Niekiedy po prostu nie mieści się w głowie, jak może zmartwychwstać człowiek, który np. został spalony w krematorium, lub podczas swego życia stracił jakąś część ciała. Wątpiwości co do tej prawdy są bardziej zakorzenione w parafiach podmiejskich niż w parafiach wiejskich.

Dalsze pytanie dotyczy wiary parafian w niebo (tab. 18).

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska:	575	95,3	1	0,2	21	4,5	603	100,0
wiejska:	851	96,2	3	0,3	31	3,5	885	100,0
ogółem:	1426	95,7	4	0,3	58	4,0	1488	100,0

Prawda o niebie bardziej przemawia do mentalności respondentów niż dogmat o zmartwychwstaniu ciała, bo jak widać — większy odsetek badanych ją afirmuje. Niektóre osoby jednak wyrażały się o niebie nieco z ironią, zaznaczając np., że „kto ma tu źle, to i tam lepiej miał nie będzie. Może jest niebo, kto to wie, ale dla tych, co tu mają dobrze”. Ogólnie biorąc, w parafiach podmiejskich dogmat o niebie jest akcepto-

wany w nieco mniejszym stopniu w porównaniu z parafiami wiejskimi.

O wiele gorzej przedstawiają się wypowiedzi respondentów na temat czyśćca i piekła. Pierwsze z tych pytań brzmiało. „Czy wierzysz w czyściec” (tab. 19).

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska:	546	90,6	9	1,5	48	7,9	603	100,0
wiejska:	832	94,0	11	1,2	42	4,8	884	100,0
ogółem:	1378	92,3	20	1,3	90	6,4	1488	100,0

Przeszło 90% respondentów wierzy w istnienie czyśćca. Znaczny odsetek jednak nie przyjmuje lub wątpi w tę prawdę. Przyczyną tego stanu jest najczęściej, jak wynika z niektórych wypowiedzi respondentów, błędne, wręcz naiwne rozumienie samego dogmatu. Niejednokrotnie nawet ludzie nie negujący istnienia jakiegoś miejsca oczyszczenia odrzucają istnienie czyśćca w postaci przedstawianej przez kaznodziejów, a więc czyśćca z różnymi „dodatkami”. Pod tym względem bardziej krytycznie nastawieni są parafianie podmiejscy niż parafianie wiejscy.

Na drugie pytanie, czy wierzysz w piekło, respondenci odpowiedzieli następująco (tab. 20).

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska:	590	84,4	38	6,4	56	9,2	603	100,0
wiejska:	798	90,2	37	4,2	50	5,6	885	100,0
ogółem:	1307	87,8	75	5,1	106	7,1	1488	100,0

Ogólny poziom wyników odnośnie do piekła kształtuje się jeszcze niżej, zwłaszcza w parafiach podmiejskich. Zachodzi tutaj sytuacja analogiczna do tej, o której wspomniano przy omawianiu czyśćca. Wielu ludzi, którzy przeżyli wojnę, obozy, wygnanie, tułaczkę sądzą, że piekła doświadczyli już na ziemi. Dlatego wątpią w piekło pozagrobowe. Ilustruje to jedna z wypowiedzi: „Piekło, jakie mamy w życiu doczesnym, nie może być gorsze, nawet pozagrobowe (z diabłem, kotłem ze smołą itp.). Czyż my żyjąc tak już okropnie na każdym kroku grzeszymy, że musimy ciągle słyszeć o piekle? Są uczynki grzeszne, ale są i uczynki dobre, co w pewnym stopniu powinno równoważyć się. Ludzie, którzy przeżyli wojnę, nie lubią patrzeć na filmy wojenne, ludzie którzy co dzień

borykają się z ciężkim losem, przymierają głodem, marzną, nie chcą sły-
szyć o piekle, gdyż każdy dzień jest dla nich gehenną. Ja osobiście powąt-
piewam co do istnienia piekła" (k. l. 35). Dodajmy do tej wypowiedzi, że
zarówno dogmat o czyścicu jak i o niebie zobowiązuje katolika do liczenia
się z sankcją pozagrobową, grożącą mu za postępowanie niezgodne
z etyką religijną. Obydwie te prawdy mają więc wydzźwięk praktyczny.

Najwięcej osób w porównaniu z ustosunkowaniem się respondentów
do poprzednich dogmatów neguje katolicką etykę płciową. W ankiecie
postawiono pytanie: „Czy uznajesz etykę katolicką za słuszną w zakresie
obyczajowości seksualnej (6 i 9 przykazanie Boże)?” (tab. 21).

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Ogółem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska:	536	88,8	16	2,7	51	8,5	603	100,0
wiejska:	766	86,6	34	3,9	85	9,5	885	100,0
ogółem:	1302	87,5	50	3,4	136	9,1	1488	100,0

Etyka religijna stawia katolikom, zwłaszcza w dziedzinie seksualnej
pewne wymagania, których należyte przestrzeganie prowadzi do różnych
konfliktów życiowych. Toteż jest zrozumiałe, że znaczny odsetek respcn-
dentów albo ją wprost odrzuca, albo wątpi w sensowność przynajmniej
niektórych jej zasad. Charakterystyczne przy tym jest zjawisko, że po-
ruszony w ankiecie problem etyki wywołał obok rozwodów, najwięcej
uwag ze strony respondentów. Niektórzy z nich piszą: „Uważam, że
etyka kształtowała się w przebiegu dziejów w zależności od rozwoju
ekonomicznego, kulturalnego, historycznego i nie jest rzeczą objawioną
przez Boga. Etyki płciowej nie można podporządkowywać tylko sakra-
mentowi. Uważam współzycie płci za sprawę prywatną dwojga ludzi,
a etyczną wtedy, gdy a) współzycie to nikogo nie krzywdzi, b) jest
słuszne społecznie" (m. l. 40). „Uważam, że w małżeństwie, gdzie na-
prawdę nie może być bardzo dużo dzieci, jeżeli już mają jakieś, stosowa-
nie środków antykoncepcyjnych nie powinno być ciężkim grzechem,
bo przecież kalendarzyk małżeński naprawdę jest zawodny i tylko u nie-
wielu rodzin da się zastosować, więc co ma robić taka rodzina, chyba
się wspólnie z mężem kłócić, co też jest przecież grzechem, bo wierząca
kobieta ma teraz ciężki los, nie ma żadnych praw obrony przed nie-
pożądaną ciążą. Oczywiście nie dla każdego powinno być jakieś ulżenie,
ci co naprawdę mieć nie mogą np. przy słabym zdrowiu, gdy już są
np. 4 dzieci i więcej, naprawdę ciężko wychować, a jak ojciec jeszcze
pije i inne wypadki. Mam do tego wątpiwości czy to słuszne" (K. l. 28).

„Etyka w pożyciu seksualnym, którą głosi Kościół, może być stosowana w bardzo niewielu małżeństwach. Każdy człowiek ma zupełnie inny organizm i temperament. W pożyciu małżeńskim sprawy seksualne są bardzo ważne. Zamknięcie tego pożycia w pewną etykę doprowadza do wielu komplikacji, nie mówiąc o rozwodach. Brak należytego wyładowania się doprowadza do rozstroju nerwowego, co z kolei może doprowadzić do kalectwa. Wstydlivość małżeńska też nie powinna mieć miejsca. Księża żyją w celibacie i obce im są sprawy seksualne, nie powinni w ogóle na ten temat zabierać głosu. Co innego teoria, a praktyka. Jedno z drugim rzadko chodzi w parze” (k. l. 34).

Jak wskazują wyniki, ze względu na stosunek do etyki religijnej, nie ma różnicy pomiędzy obydwoma grupami parafii, a nawet w parafiach wiejskich odsetek respondentów negujących etykę jest nieco wyższy. Wydaje się, że obecnie najwięcej ludzi odchodzi od religii wskutek zubożenia („co mnie te rzeczy obchodzą”) oraz trudności związanych z konsekwentnym przestrzeganiem w życiu zasad etycznych głoszonych przez Kościół.

Z pytaniem poprzednim wiąże się ściśle następne, mianowicie: „Czy dopuszczasz możliwość takiej sytuacji, w której zgodził(a)-byś się na rozwód?” (tab. 22).

Parafia	Tak		Nie		Nie mam zdania		Brak odpowiedzi	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
podmiejska:	25	4,1	369	61,2	20	3,3	189	31,4
wiejska:	35	3,9	535	60,4	25	2,8	290	32,9
ogółem:	60	4,0	904	60,8	45	3,0	479	32,2

Jakkolwiek niewiele osób zgadza się na rozwód lub nie ma jeszcze w tym względzie urobionego zdania, to jednak uderza w powyższym zestawieniu fakt wstrzymania się wielu osób od odpowiedzi. Były to w dużej mierze wdowy i starsze kobiety niezamężne. Osoby te po prostu sądzą, że zagadnienie rozwodu jest dla nich nieaktualne. Wyłączając tę grupę osób otrzymujemy 10,5% respondentów, o których nie można powiedzieć, że nie zgodziliby się na rozwód. Niektórzy respondenci szczególnie obszernie rozpisywali się na omawiany temat. Zdarzało się, że wprost przedstawiali własne biografie, z których wynikało, że uczęszczają do kościoła, wychowują dzieci w religii katolickiej, ale przeżywają pewne konflikty na tle nieuregulowanego wobec Kościoła pożycia małżeńskiego. Często kończyli rozpaczliwie — „co mam robić?” „Jak długo jeszcze Kościół nie rozwiąże skomplikowanych i rozbitych małżeństw z przyczyn niezależnych przynajmniej od jednego małżonka?” Dodajmy

do tych uwag jeszcze dwie wypowiedzi: „To prawda, że małżeństwo jest sakramentem, to prawda, że Bóg temu związkowi błogosławi, ale przecież jak często ludzie nie spełniają pokładanych w nich nadziei. A jeżeli małżeństwo okaże się fatalną pomyłką? Jeżeli małżonek będzie notorycznym pijakiem, jeżeli małżeństwo „rozleci się” po 17 latach (znam przykłady), to co? To jest życie, trudno zmuszać drugiego współmałżonka do dźwigania całego brzemienia obowiązków rodzinnych, gdy nie ma po temu warunków materialnych i fizycznych. Znam przykłady, że po rozwodzie cywilnym byli małżonkowie zakładają nowe rodziny, o wiele szczęśliwsze i żyją dobrze, ale odsunięci od Kościoła, bo nie dostali unieważnienia małżeństwa. Sprawa jest trudna, ale chyba w obecnym czasie bardzo ważna, konieczna do rozwiązania” (k. l. 26). „Zachodzą takie wypadki, które stawiają wielu wierzących katolików mimo ich szczyrych chęci poza nawiasem Kościoła. Na przykład chciałbym uwidocznić to, że u jednego ze współmałżonków musi nastąpić rozwód, w następstwie czego następuje zawarcie powtórnego związku małżeńskiego (ślub cywilny). Jeden ze współmałżonków jest wierzący, drugi tak zwany postępowy, nieraz więc na tym tle dochodzi do rozwodów; czy obecnie, pytam się, nie ma możliwości przywrócenia szerokich rzesz wierzących wyznawców Boga i Najśw. Panny tych rozwiedzionych, będących w nowym związku małżeńskim, na łono Kościoła rzymsko-katolickiego? Czy tutaj nie ma możliwości zmienienia reguły i tradycji w sprawie rozwodów?” (m. l. 43).

Wypowiedzi te nie są odosobnione, lecz w jakiś sposób wyrażają opinię szerszego grona ludzi, zwłaszcza tych, którzy na skutek różnych sytuacji życiowych dopuścili się rozwodu. Syptomatyczny na tle przedstawionych wypowiedzi jest stosunek respondentów do podobnego pytania, zamieszczonego w ankiecie skierowanej do czterech innych parafii, mianowicie: „Czy Kościół katolicki ma rację nie uznając rozwodów?”. Okazuje się, że na 426 respondentów — 25,8% czyli przeszło 1/4 nie uznaje w tym względzie nauki Kościoła lub w nią wątpi⁴⁴. Na tej podstawie można chyba przyjąć, że wśród badanej zbiorowości jest znaczny odsetek osób przeciwstawiających się nauce Kościoła o rozwodach.

Biorąc pod uwagę wszystkie odpowiedzi respondentów na omówione powyżej pytania należy stwierdzić, że akceptacja prawd religijnych

⁴⁴ Problem rozwodów łączy się z częściową dezaprobatą modelu małżeństwa chrześcijańskiego, propagowanego w Kościele. Respondenci często podważają istotny przymiot tego modelu, jakim jest nierozzerwalność, a w praktyce także jedność (znane na Warmii zjawisko „trójkątów” małżeńskich). Przeciwstawiają się też wielodzietności zalecanej przez Kościół. W omawianej ankiecie rozprawdzonej w ośmiu parafiach warmińskich dominuje model rodziny 2—3-dzietnej wśród młodszego pokolenia mieszkańców Warmii. Wyniki te potwierdzone zostały w badaniach nad przygotowaniem młodzieży do małżeństwa, przeprowadzonych w diecezji parafiach diecezji warmińskiej przez ks. W. Turka, Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej, Lublin 1965 (maszynopis).

wśród badanej populacji nie przedstawia się jednolicie, przeciwnie, wskazuje na pewne ustopniowanie. Jedne prawdy wiary akceptowane są mniej inne bardziej. W kolejności od bardziej do coraz mniej afirmowanych, prawdy te układają się w następujący szereg: Trójca św. (97,4%), niebo (95,7%), zmartwychwstanie ciał (93,9%), czyściec (92,3%), piekło (87,8%), etyka religijna (87,5%), rozwód (około 75%). Pomijając nawet problem rozwodów ze względu na fakt, że podany wskaźnik zaczerpnięto z innej populacji, i tak potwierdza się znana regularność, że osoby nie uznające pewnych prawd religijnych tym więcej nie uznają ich, im bardziej mają one charakter praktyczny.⁴⁵ Przeprowadzone w tym zakresie badania w Barczewie i Olsztynie wykazały, że ludzie jeszcze skłonni są wierzyć w takie prawdy, jak Trójca św., zmartwychwstanie ciał, stworzenie świata przez Boga, częściowo również w niebo i czyściec, ale już np. w istnienie piekła wątpi lub nie wierzy w Barczewie 30%, a w Olsztynie 46% respondentów, etykę katolicką w zakresie obyczajności seksualnej podważa lub całkowicie odrzuca w Barczewie 24%, a w Olsztynie 39% respondentów, naukę Kościoła o niedopuszczalności rozwodów poddaje w wątpliwość lub jej nie uznaje w Barczewie 21%, a w Olsztynie 37% respondentów.

W oparciu o przytoczone dane z parafii miejskich, podmiejskich i wiejskich można by wysunąć jeszcze inną regularność mówiącą, że akceptacja prawd wiary uzależniona jest od charakteru i wielkości środowiska lokalnego. Najbardziej akceptują dogmaty religijne katolicy wiejscy, nieco mniej od nich — katolicy miejscy w średnich i większych miastach.

Zbierając wnioski na temat obydwu badanych zjawisk — znajomości dogmatów religijnych i ich akceptacji, trzeba stwierdzić, że ideologia religijna nie jest jednolita w omawianym jej aspekcie wśród katolików południowej Warmii; przeciwnie, w mniejszym lub w większym stopniu jest zróżnicowana. Zróżnicowanie to bardziej występuje w dziedzinie znajomości dogmatów religijnych niż w dziedzinie ich akceptacji. Zachodzi jednakże obawa, że ze względu na brak należytej wiedzy religijnej z jednej strony, oraz dokonujących się przemian cywilizacyjnych — z drugiej, krąg katolików odrzucających pewne prawdy wiary będzie się powiększał. Kształtująca się obecnie nowa „cywilizacja industrialna”⁴⁶ zmusza katolika do świadomego wyboru i osobistego zaangażowania w sprawy religii. Innymi słowy, przyczynia się do wytworzenia się

⁴⁵ Na początku roku 1958 we Francji I. F. O. P. (Institut français d'opinion publique) dokonał sondażu na temat religijności „nowej fali” ludzi w wieku od 18 do 30 lat. Według tej ankiety katolików praktykujących wierzy w: „niebo, czyściec i piekło” — 78%, „zmartwychwstanie ciał” — 58%, „Trójcę św.” — 90%. Por. Socjologia religii. Wprowadzenie. Oprac. F. Houtart. Kraków 1962 s. 49 i 61.

⁴⁶ Na temat pojęcia „cywilizacji industrialnej” por. J. Ziółkowski: Urbanizacja, miasto, osiedle — studia socjologiczne. Warszawa 1965 s. 11 nn.

wśród katolików tzw. postaw otwartych i częściowo krytycznie ustosunkowanych do „zewnętrznej” religijności tradycyjnej.

III. ZNAJOMOŚĆ I AKCEPTACJA PRAWD RELIGIJNYCH A STRUKTURA SPOŁECZNA

Mając na uwadze aktualny stan w zakresie znajomości i afirmacji dogmatów religijnych możemy obecnie pogłębić wiedzę o nim przez wskazanie na pewne cechy społeczne, jak pochodzenie terytorialne, płeć, wiek, zawód, stan cywilny, wykształcenie, różnicujące badane zbiorowości ze względu na ich stosunek do ideologii religijnej. W przeciwieństwie do poprzedniego rozdziału, gdzie najpierw omawiano znajomość prawd religijnych, a później dopiero przekonania religijne, tutaj obydwie te aspekty ideologii zostaną potraktowane razem w odniesieniu do każdej kategorii społecznej.

Zanim jednak przejdziemy do szczegółowego wykazania korelacji pomiędzy cechami społecznymi a znajomością dogmatów religijnych i ich akceptacji, przyjrzyjmy się najpierw obydwu elementom ideologii szczególnie od strony metodologicznej.

W zakresie wiedzy religijnej za podstawę do przeprowadzenia korelacji wzięto 15 pytań kwestionariusza wywiadu, które rozdano na osobnych arkuszach 15 studentom różnych wyższych uczelni w Lublinie celem ustalenia kolejności tych pytań według stopnia ich ważności. Następnie, po wykonaniu tego zabiegu, podsumowano wypisane punkty dla każdego pytania z osobna i podzielono przez ilość osób ustalających daną kolejność, czyli przez 15. Na tej podstawie uzyskano średnią dla poszczególnych pytań. Suma średnich wyniosła 121 punktów. Punkty te podzielono według czterostopniowej skali ocen:

2 =	0 do 30	punktów
3 =	31 do 60	„
4 =	61 do 90	„
5 =	91 do 121	„

W ten sposób każdy z respondentów mógł otrzymać jedną z powyższych ocen, w zależności od tego, ile uzyskał punktów. Omawiana skala ustalona „metodą sędziów”, ma charakter ilościowo-jakościowy. Wchodzi w grę przy niej nie tylko ilość pozytywnych odpowiedzi, ale także to, na jakie pytania te odpowiedzi zostały udzielone. Nie jest przecież obojętne w tego typu badaniach, jeśli respondent nie zna np., kim jest Chrystus, a wie, który papież zwołał sobór watykański II. Chodzi tutaj o ważność danej informacji ze względu na jej miejsce w ideologii katolickiej.

Stosując tę skalę do faktycznych wyników badań, otrzymujemy następujące wskaźniki:

2 =	39 osób	—	9,4%
3 =	74 „	—	17,9%
4 =	146 „	—	35,4%
5 =	153 „	—	37,3%
<hr/>			
ogółem:	412 „		100,0%

Jak widać, większość respondentów znalazła się w skali 4 i 5, co w innej skali biorąc, nie pokrywa się z faktycznym poziomem wiedzy religijnej wśród badanej populacji. Dla porównania warto uwzględnić i tę drugą skalę, którą można by nazwać skalą czysto ilościową. Według niej wszystkich respondentów można podzielić na 5 grup w zależności od tego, na ile z 15 pytań kwestionariusza odpowiedzieli pozytywnie. W ten sposób otrzymujemy następujące zestawienie:

1. odpowiedzi	pozytywnych	na	1—3 pytań	=	55 osób	—	13,4%
2.	„		4—6 „	=	62 „	—	16,5%
3.	„		7—9 „	=	114 „	—	27,7%
4.	„		10—12 „	=	109 „	—	26,4%
5.	„		13—15 „	=	66 „	—	16,0%

Wylączając z tej skali pierwszą grupę respondentów, którzy reprezentują poziom wiedzy religijnej gorszy od niedostatecznego, możemy wskaźniki grup następnych porównać ze wskaźnikami uzyskanymi na podstawie poprzedniej skali, a więc według stopni od 2—5. Okazuje się, jak widać z zestawień, że w drugim przypadku poziom wyników przedstawia się znacznie niżej. Przede wszystkim o przeszło połowę spadł odsetek respondentów, którzy znaleźli się na piątym stopniu obydwu skali. Znacznie spadł także odsetek respondentów, znajdujących się na stopniu czwartym i trzecim. Jedynie zwiększył się odsetek na stopniu drugim. Ogólnie można zatem stwierdzić, że tylko nieliczna grupa respondentów odpowiedziała na wszystkie pytania, wszyscy inni wykazują mniejsze lub większe braki, bo niestety, nie znają przynajmniej niektórych spraw religii i Kościoła.

Pomimo pewnych pozytywnych walorów, jakie można przypisać drugiej z tych skal, przeprowadzone później korelacje zostaną oparte na pierwszej, a więc na skali ilościowo-jakościowej. Wcześniej jednak zwróćmy jeszcze uwagę na drugą populację uzyskaną przy pomocy ankiety.

W dziedzinie akceptacji prawd religijnych za podstawę do przeprowadzenia korelacji wzięto pod uwagę jedynie te osoby, które bądź wątpią w pewne prawdy religijne, bądź je odrzucają. Zauważył na tym fakt, że

respondentów kwestionujących poszczególne prawdy jest stosunkowo niewielu.

Ponadto nie uwzględniono wskaźnika analogicznego do poprzedniego, tzn. według ilości odrzucających prawdy, lecz według tego, jakie prawdy odrzucają poszczególne kategorie respondentów. Wydawało się, że osiągnięte w tym względzie wyniki będą bardziej interesujące.

Ogólnie stwierdzono, że odrzuca lub wątpi w takie dogmaty jak:

		% w stos. do 1488	% w stos. do 770	% w stos. do 420
Trójca św.	38 osób	2,6	4,9	9,0
niebo	62 „	4,3	8,0	14,8
zmarłych. ciał	88 „	6,1	11,4	20,9
rozwoły	105 „	7,0	13,6	25,0
czyściec	110 „	7,7	14,7	26,2
piekło	181 „	12,2	23,5	43,1
etyka piciowa	186 „	12,5	24,2	44,3
ogółem	770 osób			

Odsetek respondentów na ogólną liczbę 1488 ankietowanych, nie akceptujących wymienionych prawd religijnych, kształtuje się w granicach 2,6—12,5%; na ogólną liczbę 770 wątpień lub negacji — w granicach 4,9—24,2%, na ogólną liczbę 420 wątpiących lub negujących jedną lub więcej z tych prawd — w granicach 9—44,3%.

W podanym powyżej zestawieniu warto zwrócić uwagę nie tylko na odsetek respondentów kwestionujących poszczególne prawdy, lecz przede wszystkim na ogólną liczbę osób, które nie akceptują jednej, kilku lub wszystkich tych dogmatów, gdyż liczba ta jest wskaźnikiem zasięgu wątpliwości występujących wśród badanej zbiorowości. Jak widać, na 1488 respondentów 420 kwestionuje przynajmniej jedną z prawd czy zasad religijnych. Stanowi to blisko 30% badanej populacji. Porównując te dane z wynikami odpowiedzi respondentów na zasygnalizowane poprzednio pytanie dotyczące wątpliwości (trudności) religijnych można stwierdzić, że zasięg ilościowy wątpiących na południu Warmii jest znacznie szerszy. Do tego należałoby jeszcze dodać katolików świętecznych i obojętnych, których nie objęto ankietą, a zasięg ten powiększy się jeszcze bardziej.

Po uwzględnieniu tych ogólnych uwag w obydwu układach zbiorowości badanych przejdźmy z kolei do zróżnicowań w zakresie wiedzy i przekonań religijnych respondentów ze względu na wspomniane poprzednio cechy społeczne.

Pierwszą z tych cech wymagających osobnego omówienia, z tytułu

specyfiki środowiska warmińskiego, jest pochodzenie terytorialne ludności. Na Warmii utarło się przekonanie, właściwie wśród tamtejszego duchowieństwa, że najlepiej pod względem religijnym przedstawiają się autochtoni, a najgorzej osadnicy z centralnej Polski. Przekonanie to potraktowano jako hipotezę roboczą w badaniach nad praktykami religijnymi. Na podstawie szczegółowej analizy praktyk obowiązkowych i nieobowiązkowych stwierdzono, że istotnie autochtoni w tym względzie przewyższają repatriantów, którzy znaleźli się na drugiej pozycji i osadników z centralnej Polski, zajmujących dopiero trzecią pozycję. Powstaje pytanie, czy ta hipoteza weryfikuje się też w odniesieniu do omawianego aspektu ideologii religijnej.

Zróznicowanie badanej populacji ze względu na jej stosunek do wiedzy i akceptacji prawd religijnych ilustrują tab. 23 i 24.

Pochodzenie terytorialne	stopnie znajomości prawd wiary							
	2		3		4		5	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Autochtoni:	19	7,1	50	18,8	100	37,6	97	36,5
„Centrala”:	14	15,9	16	18,2	35	39,8	23	26,1
Repatrianci:	6	10,4	8	13,8	11	18,9	33	56,9

Najwyższy poziom wiedzy religijnej z tych trzech grup ludności reprezentują repatrianci ze Wschodu, po nich autochtoni, a na końcu osadnicy z centralnej Polski. Na uwagę zasługują szczególnie repatrianci z Wileńskiego, którzy — jak wykazują badania — posiadają w swoich szeregach wielu analfabetów i osób z nieukończonym wykształceniem podstawowym, a mimo to najlepiej orientują się w sprawach wiary i Kościoła. Sytuacje te obserwowano również w toku prowadzonych wywiadów. Bywało, że niektóre starsze osoby nie znające liter alfabetu, wyczerpująco odpowiadały na pytania katechizmowe. Fakt ten przypuszczalnie znajduje wyjaśnienie w dobrze postawionym duszpasterstwie na Wileńszczyźnie oraz w zwyczaju uczenia się tam katechizmu w gronie rodzinnym. Inaczej przedstawiają się osadnicy z centralnej Polski, zwłaszcza z Warszawskiego. Często zaniedbani religijnie i moralnie jeszcze w przeszłości, w dużej mierze nie wykazują zainteresowań sprawami religii i Kościoła. Osobny problem stanowią autochtoni, którzy w czasie wojny pogubili katechizmy niemieckie i obecnie bardzo często uskarżają się, że nie mają z czego się uczyć.

Przyjrzyjmy się teraz zróznicowaniu w akceptacji prawd religijnych ze względu na pochodzenie terytorialne ludności.

Dla uproszczenia tabelki przedstawiającej to zróznicowanie, poszcze-

gólne prawdy wiary zostaną oznaczone pewnymi symbolami, a mianowicie: Trójca św.: „T”; niebo: „N”, zmartwychwstanie ciała: „Z” rozwód: „R”; czyściec: „Cz”; piekło: „P” i etyka płciowa: „E”.

Poch. teryt.	Stopnie akceptacji prawd wiary													
	T		N		Z		R		Cz		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Autochtoni	24	2,0	44	3,7	62	5,2	70	5,8	73	6,2	118	9,9	149	12,6
„Centrala”	8	4,4	11	6,1	16	8,9	26	14,5	23	12,7	40	22,1	23	12,7
Repatrianci	6	4,9	7	5,7	10	8,2	9	7,4	14	11,5	23	18,8	14	11,5

Z zestawienia wynika, że grupą najbardziej akceptującą prawdy religijne są autochtoni, znacznie gorzej od niej — przedstawiają się repatrianci, a najgorzej — osadnicy z Polski centralnej. Fakty te potwierdzają dane liczbowe dotyczące osób, które nie afirmują przynajmniej jednej z powyższych prawd, a mianowicie wśród Warmiaków jest ich 304 (26,5%), wśród osadników z Polski centralnej — 74 (40,9%), wśród repatriantów — 42 (34,4%). Charakterystyczne jest zjawisko, że wszystkie kategorie ludności na ogół bardziej akceptują prawdy teoretyczne, a mniej prawdy praktyczne.

Na podstawie stosunku poszczególnych grup ludności do znajomości i afirmacji dogmatów religijnych można w pewnym stopniu utrzymać i poszerzyć wysuniętą uprzednio hipotezę głoszącą, że najlepiej pod względem religijnym reprezentują się autochtoni, po nich repatrianci, a na końcu — osadnicy z centralnej Polski. Podkreślić należy jednak „pod pewnym względem”, gdyż w zakresie wiedzy religijnej pierwszą pozycję zajmują repatrianci, a autochtoni dopiero drugą. Wątpliwości nie budzą jedynie osadnicy z centralnej Polski — w obydwu wypadkach zajmują pozycję trzecią. Biorąc pod uwagę fakt, że braki w zakresie wiedzy mogą zaistnieć do pewnego stopnia niezależnie od danej grupy ludności, a ponadto mniej świadczą one o postawie religijnej niż akceptacja prawd wiary, można przyjąć, że autochtoni reprezentują wyższy poziom ideologii religijnej niż repatrianci. Dotyczy to zwłaszcza integracyjnej funkcji ideologii, przy której mniejszą rolę odgrywa to, w co się wierzy, ale raczej to, jak głęboko się wierzy, oczywiście w religijności o charakterze tradycyjnym.

Drugą hipotezą, którą należałoby tutaj uwzględnić, jest hipoteza płci. We wszystkich dotychczasowych badaniach potwierdza się regularność mówiąca o większym nasileniu religijności wśród kobiet, niż wśród mężczyzn. Potwierdziły ją również badania nad praktykami religijnymi na południu Warmii. Interesujące będzie pytanie, czy hipoteza ta wery-

fikuje się również w odniesieniu do omawianych aspektów ideologii religijnej (tab. 25 i 26).

Płeć	Stopień znajomości praw wiary							
	2		3		4		5	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Mężczyźni	21	12,4	34	20,1	58	34,3	56	33,2
Kobiety	18	7,4	40	16,4	88	36,2	97	40,0

Wprawdzie w niewielkim stopniu, ale występuje różnica w stosunku mężczyzn i kobiet do wiedzy religijnej na korzyść tych ostatnich. Podczas prowadzonych wywiadów zauważono jednak, że mężczyźni lepiej orientowali się w bieżących sprawach Kościoła, kobiety natomiast wykazywały większą znajomość zasad wiary.

Płeć	Stopnie akceptacji prawd wiary													
	T		N		Z		R		Cz		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Męż.	22	3,6	38	6,2	50	8,9	46	7,5	71	11,8	97	15,8	88	14,3
Kob.	16	1,8	24	2,7	38	4,3	59	6,7	39	4,4	84	8,7	98	11,2

Proporcja płci ze względu na akceptację prawd religijnych układa się podobnie jak w zakresie wiedzy religijnej, tzn. kobiety wykazują większą skłonność do afirmowania prawd wiary. Można to przypuszczalnie tłumaczyć faktem częstego pozostawania ich w domu, rzadszych kontaktów z miastem, mniejszego ulegania wpływom kultury masowej itp. Kobiety wiejskie mają zwykle tyle zajęć w domu i w gospodarstwie, że nie starcza im czasu na rozwinięcie jakichś zainteresowań kulturalnych. Sytuacja ta oczywiście sprzyja zachowaniu pewnego typu religijności.

Biorąc pod uwagę pierwszeństwo kobiet przed mężczyznami w zakresie ich stosunku do obydwu elementów ideologii religijnej, można przyjąć, że wysunięta poprzednio hipoteza weryfikuje się, tzn. pod tym względem można mówić również o większym nasileniu religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Obydwie kategorie osób bardziej negują jednak prawdy praktyczne niż teoretyczne.

Zróznicowanie w religijności uzależnione jest także od wieku. Znana jest w tym zakresie ogólna prawidłowość głosząca, że najbardziej religijne są dzieci i młodzież, później u ludzi w wieku produkcyjnym religijność ta stopniowo słabnie, następnie wzrasta dopiero wśród ludzi w wieku starszym, choć nie osiąga już tego poziomu, jaki miała w punkcie

wyjścia. Prowadzone swego czasu badania przez A. Pawełczyńską w Ińsku Węgorzynie, Łobzie i Stargardzie,⁴⁷ pozwoliły na pewne zmodyfikowanie tej hipotezy. Autorka stwierdziła mianowicie, że krzywa nasilenia procesów laicyzacji kształtuje się różnie, nie tylko w zależności od wieku, ale także od charakteru środowiska lokalnego. Znaczący to, że im większe osiedle, tym niższa klasa wieku objęta jest procesem laicyzacji. Hipoteza ta jak dotychczas, nie została jeszcze sprawdzona w całym zakresie, tzn. na przykładach różnego typu osiedli.

Badania przeprowadzone nad praktykami religijnymi na południu Warmii wykazały, że wśród ludzi w wieku 16—60 i więcej lat, najlepiej praktyki religijne, zwłaszcza obowiązkowe, spełnia młodzież (16—24 lat) oraz osoby starsze (60 i więcej lat). Te ostatnie podtrzymują szczególnie praktyki nieobowiązkowe. Znaczny spadek praktyk następuje w klasie wieku 25—39 oraz 40—59 lat, z tym jednak, że w pierwszej przeważają katolicy o słabnącej religijności, a w drugiej — katolicy marginalni. Wynikałoby stąd, że najmniej aktywni pod względem uczestnictwa w praktykach religijnych są tam ludzie dopiero około 40 roku życia. Pytajmy teraz, czy i o ile ta hipoteza znajduje potwierdzenie w badaniach nad ideologią religijną (tab. 27 i 28).

Wiek	Stopień znajomości prawd wiary							
	2		3		4		5	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
16—24	9	8,2	18	16,3	39	35,5	44	40,0
25—39	16	9,6	31	18,7	58	34,9	61	36,8
40—59	10	11,4	17	19,3	28	31,8	33	37,5
60 i więcej	4	8,3	8	16,7	21	43,7	15	31,3

W prawdach wiary najlepiej ze wszystkich grup zorientowane są osoby w wieku 16—24 lat oraz osoby w wieku 60 lat i więcej. Gorzej od nich przedstawiają się ludzie w wieku 25—39 lat, a najgorzej — ludzie w wieku 40—59 lat. Nie znaczy to jednak, że poziom tej wiedzy jest wysoki, skoro we wszystkich grupach wieku na 15 pytań kwestionariusza odpowiedziało tylko od 30 do 40% respondentów.

Nieco inaczej przedstawia się problem akceptacji prawd religijnych. Zauważa się bowiem regularność mówiącą, że im starsza grupa, tym większa akceptacja prawd religijnych i odwrotnie. Jedynie w dwóch przypadkach wątplenia: w Trójcę św. i w piekło ilość osób w wieku 40—59 przewyższa ilość osób w wieku 25—39 lat. Wydaje się, że

⁴⁷ Por. A. Pawełczyńska: Na granicy miasta i wsi (wyniki badań nad ludnością Ińska i Węgorzyna). OBOP. Warszawa 1964 oraz: W powiatowym mieście (wyniki badań nad ludnością Stargardu i Łobzu). OPBP. Warszawa 1964.

zasygnalizowane zjawisko większego stopnia braku akceptacji dogmatów religijnych wśród ludzi w wieku 16—24 lat niż wśród innych grup wieku, można tłumaczyć dwojako: po pierwsze — w okresie młodości kształtuje się światopogląd, co nie pozostaje bez wpływu na pewien kryzys religijny; po drugie, zachodzące obecnie przemiany społeczne sprzyjają kształtowaniu się postawy laickiej, która być może jest częstszym zjawiskiem w szeregach ludzi młodych. Niezależnie jednak od grupy wieku ludzie bardziej negują prawdy praktyczne niż teoretyczne.

Wiek	Stopnie akceptacji prawd wiary													
	T		N		Z		R		CZ		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
16—24	15	5,6	19	7,1	23	8,6	31	11,6	28	10,5	43	16,1	48	18,0
25—39	13	2,0	31	4,9	41	6,5	45	7,1	53	8,6	74	11,5	84	13,3
40—59	9	2,7	8	2,4	18	5,4	21	6,6	18	5,4	42	12,5	35	10,4
60 i więcej	1	0,4	4	1,5	6	2,4	8	3,1	11	4,3	22	8,7	19	7,4

Z powyższego wyniku, że hipoteza wieku w zakresie omawianego aspektu ideologii potwierdza się całkowicie w przypadku wiedzy, natomiast potwierdza się tylko częściowo w przypadku przekonań religijnych. Wątpliwości dotyczą jedynie młodego pokolenia, które niestety, najmniej ze wszystkich grup wieku akceptuje religijne prawdy. Można by stąd wnioskować, że skoro ci ludzie ze wszystkich grup wieku z jednej strony najlepiej praktykują, z drugiej zaś najbardziej odrzucają prawdy wiary, to przypuszczalnie na ich życie religijne wywierają znaczny wpływ jakieś czynniki zewnętrzne np. środowisko rodzinne.

Dalszym czynnikiem różnicującym religijność jest kategoria społeczno-zawodowa. Ogólna prawidłowość w tym zakresie głosi, że najbardziej związani z religią są rolnicy, nieco mniej robotnicy niewykwalifikowani, znacznie mniej robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, wreszcie najmniej pracownicy umysłowi, a wśród nich pracownicy z wyższym wykształceniem, zwłaszcza humaniści.

W badaniach nad praktykami religijnymi nie uwzględniono poszczególnych kategorii zawodowych, wzięto natomiast pod uwagę tzw. dojeżdżających do pracy. Przeprowadzona korelacja pomiędzy praktykami religijnymi oraz dojeżdżającymi do pracy i pracującymi na miejscu wykazała, że ci ostatni odznaczają się wyższym poziomem religijności. Sytuacja jednak komplikuje się, gdy weźmiemy pod uwagę kategorie społeczno-zawodowe (tab. 29 i 30 na s. 153).

Mniej więcej wyrównanym poziomem wiedzy religijnej odznaczają się dwie ostatnie grupy tj. gospodynie domowe wraz z niepracującymi zawodowo oraz pracownicy umysłowi, po nich następują pracownicy

niewykwalifikowani i rzemieślnicy, następnie robotnicy, a na końcu robotnicy niewykwalifikowani. Inaczej zróżnicowanie to przedstawia się w zakresie akceptacji prawd religijnych.

Zawód	Znajomość prawd wiary							
	2		3		4		5	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
rolnik	10	12,5	20	25,0	21	26,3	29	36,2
robotnik niewykw.	5	20,8	8	33,3	8	33,3	3	12,6
prac. wykw. i rzem.	6	9,8	9	15,0	25	40,9	21	34,3
pracownik umysłowy	1	2,5	6	15,4	12	30,8	20	51,3
gosp. dom. nieprac.	17	8,0	31	14,9	88	39,5	80	39,5

Ogólnie biorąc dogmaty religijne w najwyższym stopniu akceptują rolnicy, gospodynie domowe i nie pracujące zawodowo; na nieco niższym stopniu zaklasyfikowali się robotnicy niewykwalifikowani; na znacznie niższym stopniu znaleźli się pracownicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, wreszcie najniższy stopień zajmują pracownicy umysłowi. Wśród tych ostatnich szczególnie uderza dość wysoki odsetek osób dezaprobujących rozwód. Ponadto zauważymy, że rolnicy o wiele mniej orientują się w znajomości prawd religijnych niż gospodynie domowe oraz nie pracujący zawodowo, a pomimo to nie różnią się prawie w akceptowaniu tych prawd.

Zawód	Stopień akceptacji prawd wiary													
	T		N		Z		R		Cz		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
rolnik	6	1,5	12	3,1	15	3,8	16	4,1	27	6,9	42	10,8	44	11,3
robotnik niew.	—	—	4	3,0	8	6,1	7	5,4	12	9,2	19	14,6	18	13,8
prac. wykw. rzem.	10	3,9	13	5,1	18	7,1	21	8,2	25	9,8	36	14,1	31	12,2
prac. umysłowy	6	4,6	15	11,5	18	13,8	27	20,7	19	14,6	23	17,7	21	16,1
gosp. dom. nieprac.	16	2,8	18	3,0	29	4,9	34	5,9	27	4,6	61	10,4	72	12,2

Z obydwu powyższych zestawień wynikałoby, że hipoteza zróżnicowania społeczno-zawodowego weryfikuje się tylko częściowo, mianowicie w zakresie religijnych przekonań. Jest to jednak wystarczający powód, aby uznać ją za wielce prawdopodobną również w zakresie ideologii religijnej. Dodajmy, że we wszystkich kategoriach społeczno-zawodowych akceptowane są bardziej prawdy teoretyczne niż praktyczne.

Na dalszą uwagę zasługuje zróżnicowanie w wiedzy i przekonaniach religijnych ze względu na stan cywilny badanych. Południe Warmii nie

jest typowym terenem dla badacza tego typu struktury, niemniej jednak i na to zróżnicowanie warto zwrócić uwagę (tab. 31 i 32).

Stan cywilny	Znajomość prawd wiary							
	2		3		4		5	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wolny (a)	11	10,6	20	19,2	36	34,6	37	35,6
żonaty — mężatka	23	9,2	48	19,2	79	31,6	100	40,0
wdowiec — wdowa	4	8,3	4	8,3	25	52,1	15	31,3
rozwiedz. — rozwiedz.	1	10,0	2	20,0	6	60,0	1	10,0

W zakresie znajomości prawd wiary pierwsze miejsce zajmują osoby przynależne do kategorii wdowiec — wdowa, drugie — żonaci i mężatki, trzecie — wolni, czwarte — rozwiedzeni.

Stan cywilny	Stopień akceptowania prawd wiary													
	T		N		Z		R		Cz		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
wolny (a)	19	4,5	24	5,7	33	7,8	37	8,7	37	8,8	54	12,8	74	17,6
żonaty — męż.	18	1,9	37	4,0	53	5,8	58	6,3	71	7,7	114	12,5	100	11,1
wd.—wdowa	1	0,7	—	—	2	1,3	4	2,7	2	1,3	12	8,1	8	5,5
rozwiedziony (a)	—	—	1	9,1	—	—	6	54,5	—	—	1	9,1	4	36,4

Analogicznie do wiedzy religijnej przedstawia się sytuacja w akceptacji prawd religijnych. Począwszy od najmniej a skończywszy na najbardziej akceptujących dogmaty wiary, gradacja poszczególnych kategorii osób przedstawia się następująco: rozwiedzeni, wolni, żonaci i mężatki, wdowcy i wdowy. Wszystkie te kategorie badanych, a zwłaszcza rozwiedzeni, o wiele bardziej akceptują prawdy teoretyczne niż praktyczne.

Biorąc pod uwagę zróżnicowanie w obydwu elementach ideologii religijnej ze względu na stan cywilny można by wysunąć hipotezę, według której największe nasilenie religijności występuje wśród wdowców i wdów, znacznie mniejsze wśród żonatyh i mężatek, jeszcze mniejsze — wśród ludzi wolnych, najmniejsze wśród rozwiedzionych. Nie wiadomo jednak, czy i na ile tę hipotezę można będzie utrzymać, ponieważ badana populacja — jak zaznaczono — nie jest typowa, a ponadto trzecia i czwarta kategoria osób jest tylko w małym stopniu reprezentowana.

Ostatnim wreszcie zróżnicowaniem, które należy uwzględnić, jest struktura wykształcenia. Znana jest w tym zakresie prawidłowość mówiąca, że wraz ze wzrostem wykształcenia systematycznie spada nasile-

nie religijności. W badanej zbiorowości rozpiętość wykształcenia nie jest zbyt duża; dlatego też osiągnięte wyniki nie pozwalają na wyczerpującą ilustrację tej regularności (tab. 33 i 34).

Wykształcenie	Znajomość prawd wiary							
	2		3		4		5	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
nieukończ. podstawowe	23	18,3	28	22,2	36	28,6	39	30,9
podstawowe	14	6,1	36	15,8	83	36,4	95	41,7
nieukończone średnie	1	3,2	5	15,1	17	51,5	10	30,2
średnie	1	4,0	5	20,0	10	40,0	9	36,0

W największym stopniu znają prawdy wiary osoby z nieukończonym wykształceniem średnim. Wśród nich większość stanowi młodzież aktualnie odbywająca naukę w liceach. Częściowo mniej wiadomości na temat religii i Kościoła mają osoby z ukończoną szkołą podstawową. Jeszcze mniej wiadomości mają osoby z ukończoną szkołą średnią, a najmniej z nieukończoną szkołą podstawową. Jak można wnioskować z powyższego, wykształcenie religijne nie zawsze idzie w parze z wykształceniem średnim.

Wykształc.	Stopień akceptacji prawd wiary													
	T		N		Z		R		Cz		P		E	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
nieuk. podst.	3	1,2	8	3,2	12	4,7	12	4,7	17	6,7	39	15,6	33	13,1
podstawowe	14	1,3	28	2,6	44	4,1	51	5,2	58	5,5	102	9,6	112	10,6
średnie	21	11,8	26	14,7	32	17,9	38	21,5	35	19,9	40	22,5	41	23,2

Ustalona powyżej kolejność stopni znajomości prawd wiary zmienia się jednak w zakresie ich akceptacji. Na pierwszą pozycję, poza wyjątkami, wysuwają się osoby z ukończonym wykształceniem podstawowym (w większości Warmiacy), drugą pozycję zajmują osoby z nieukończonym wykształceniem podstawowym, a ostatnią osoby z nieukończonym średnim, średnim i wyższym wykształceniem. Przy porównaniu wszystkich tych grup uderza duża rozpiętość dotycząca braku akceptacji prawd wiary, jaka zachodzi pomiędzy pierwszą i drugą a trzecią. Wszystkie te grupy jednak szczególnie negują prawdy praktyczne.

Nawiązując do zasygnalizowanej powyżej hipotezy wykształcenia można przyjąć, że w pewnej mierze znajduje ona potwierdzenie w zakresie omawianych elementów ideologii, zwłaszcza w zestawieniu dwóch kategorii osób — wykształcenie podstawowe i średnie.

Zbierając wnioski z całości rozważań zawartych w tym rozdziale, trzeba stwierdzić, że wysunięte w innych badaniach nad religijnością hipotezy, głównie w zakresie badań nad postawami i praktykami religijnymi, a m. in. w badaniach nad praktykami religijnymi na południu Warmii, w zasadzie znajdują potwierdzenie również w badaniach nad omawianymi aspektami ideologii religijnej. Ponadto stwierdza się, że badane zbiorowości bardziej akceptują prawdy teoretyczne, mniej wiążące życiowo katolika niż prawdy praktyczne, które bądź domagają się od katolika pewnej konsekwencji w życiu codziennym, bądź uświadamiają pewne sankcje, które czekają człowieka po śmierci. Na podstawie rozważań nad charakterem negowanych dogmatów religijnych można by sformułować regularność mówiącą, że im prawda jest bardziej teoretyczna tym mniej jest negowana przez katolików i odwrotnie. Dalej zauważono, że znajomość prawd wiary nie zawsze idzie w parze z ich akceptacją; występują tu raczej korelacje pomiędzy obydwoma tymi elementami ideologii wziętymi z osobna, a różnymi cechami społecznymi badanych osób. Dostrzega się również, że ideologia religijna z punktu widzenia jej znajomości jest mało ugruntowana w świadomości mieszkańców południowej Warmii. W każdym razie gorzej jest ze znajomością prawd wiary niż z ich akceptacją. Wreszcie trzeba nadmienić, że akceptacja prawd wiary wśród badanej populacji występuje w postaci pewnego ustopniowania. Nie wszyscy zatem katolicy uczestniczą w grupie parafialnej, a w konsekwencji i w kościelnej w jednakowy sposób. Jedni identyfikują niemal swoje podstawowe cele życiowe z celami Kościoła, inni czynią to tylko w pewnym ograniczonym zakresie. Nie każdy więc katolik południowej Warmii jest w tej samej mierze członkiem Kościoła. Wynika z tego, że w parafiach warmińskich istnieje grupa ludzi traktujących dość liberalnie swój związek z Kościołem. Nie znaczy to jednak, że dąży ona do świadomego zerwania tego związku. Występuje tam raczej zjawisko tzw. „heretyków materialnych” czyli ludzi, którzy tkwią w Kościele, a mimo to nie przyjmują wszystkich głoszonych przez niego prawd, ponieważ nie wiedzą o tym, że świadome negowanie przynajmniej jednego dogmatu stawia ich poza Kościołem.

Wydaje się, że w wyniku przeprowadzonych powyżej rozważań na temat znajomości prawd wiary i ich akceptacji można przeprowadzić typologię religijną w aspekcie ideologicznym katolików południowej Warmii. Typologia ta nie jest jednak łatwa do przeprowadzenia. Utrudnia je fakt, że wśród katolików warmińskich zauważa się niekiedy z jednej strony olbrzymią masę ludzi nie znających podstawowych prawd i zasad wiary, z drugiej zaś niewiele mniejszą masę, akceptując wszystkie te prawdy i zasady. Obok nich występuje pewna, niewielka warstwa katolików znających dogmaty religijne w sposób wystarczający do wła-

snego poziomu intelektualnego, oraz katolików, którzy wątpią lub wprost negują prawdy religijne. Wynikałoby stąd, że wśród badanej ludności można wyróżnić przynajmniej cztery odrębne grupy ludzi, a mianowicie:

1. Osoby znające wystarczająco w stosunku do własnego poziomu intelektualnego podstawowe prawdy i zasady wiary. Większość z nich jednocześnie akceptuje wszystkie te prawdy i zasady. Osoby te można by zaliczyć do najbardziej świadomych katolików, o wystarczającej wiedzy religijnej; spotyka się także osoby, które z różnych przyczyn nie akceptują tych prawd, albo akceptują je częściowo — na skutek trudności intelektualnych lub moralnych, albo nie akceptują całkowicie na skutek obojętności religijnej i niewiary. W sumie zasięg całej tej grupy nie przekracza 20% ludności.

2. Osoby nie znające dostatecznie w stosunku do poziomu umysłowego podstawowych prawd wiary. Na ogół są to katolicy o religijności typowo tradycyjnej. Grupa ta jest również zróżnicowana ze względu na akceptację prawd religijnych. Większa jej część akceptuje wszystkie prawdy i zasady wiary, mniejsza natomiast nie akceptuje niektórych, przeważnie z powodu niezrozumienia ich lub trudności życiowych. W sumie grupa ta obejmuje około 45% ludności.

3. Osoby znające słabo lub błędnie, w stosunku do własnego poziomu umysłowego, podstawowe prawdy i zasady wiary. W dużej mierze są to osoby o słabnącej religijności. Jak w poprzednich grupach, tak i w tej, pewna część ludzi nie akceptuje podstawowych prawd i zasad wiary wskutek ignorancji, błędnej interpretacji i trudności konsekwentnego stosowania się do nich w życiu. Ogółem grupa ta stanowi około 20% ludności.

4. Osoby znające bardzo słabo lub prawie wcale nie znające podstawowych prawd i zasad wiary. W tej grupie jest wiele ludzi obojętnych religijnie, w tym często z zaniedbania. Jeśli usiłują jakoś wierzyć, to raczej oddają się przesądom. Niektórzy z nich nie akceptują podstawowych prawd wiary, najczęściej z powodu ich niezrozumienia. Przepuszczalnie grupa ta obejmuje około 10% ludności.

5. Do ostatniej grupy wynoszącej około 5% należą innowiercy, bezwyznaniowcy i ateści. Zaznaczyć należy, że tych ostatnich tzn. bezwyznaniowych i ateistów jest tylko bardzo znikoma liczba, przy czym jeszcze część z nich wchodzi do innych, omówionych powyżej grup ludzi.

Tak przedstawiałaby się, ogólnie biorąc, typologia mieszkańców południowej Warmii. Nie jest ona jednak ani precyzyjna, ani też wystarczająca. Dokładniejsza klasyfikacja tej ludności wymagałaby badań bardziej pogłębionych. Tutaj przedstawiono ją tylko o tyle, o ile pozwalał na to zgromadzony materiał empiryczny. Należałoby ją jeszcze zestawić

z typologią sporządzoną w oparciu o kryterium praktyk religijnych. Zagadnienie to wymaga jednak osobnej analizy.

Można by ponadto pogłębić zasygnalizowaną typologię przez wskazanie na strukturę poszczególnych grup ze względu na pewne cechy społeczne badanych. Wydaje się jednak, że — ze względu na rozważania zawarte w niniejszym rozdziale — zabieg ten jest zbyteczny.

IV. UWARUNKOWANIA FAKTYCZNEGO POZIOMU ZNAJOMOŚCI PRAWD RELIGIJNYCH I ICH AKCEPTACJI

Dotychczasowa analiza faktycznego stanu percepcji ideologii religijnej wśród mieszkańców południowej Warmii nie wyczerpuje jeszcze całokształtu problematyki zarysowanej we wstępie. Przedstawiony stan faktyczny w zakresie obydwu oznaczonych elementów ideologii — wiedzy i przekonań religijnych, domaga się jeszcze pewnego wyjaśnienia przez wskazanie na ogólne, warunkujące go czynniki. Inaczej mówiąc, chodzi o znalezienie odpowiedzi na pytanie, co wpływa na aktualny stan percepcji ideologii religijnej na południu Warmii.

Przypuszczalnie znaczną rolę w kształtowaniu się dzisiejszego stanu ideologii religijnej mieszkańców południowej Warmii odegrały czynniki historyczne. Trudno jednak byłoby je na tym miejscu omówić szerzej, tym bardziej, że społeczeństwo warmińskie obecnie nie jest jednolite. Każda z grup wchodzących w jego skład niewątpliwie odznacza się odrębną formacją religijną, ukształtowaną w swoim dawnym regionie czy diecezji. Inaczej przedstawiała się mentalność religijna autochtonów, inaczej osadników z centralnej Polski, a jeszcze inaczej repatriantów. Ze względu na szczególne zainteresowanie się jedną z tych grup, mianowicie autochtonami, zwróćmy uwagę na to, jak kształtowała się ich mentalność religijna w okresie przedwojennym.

Otóż jak wynika z różnych źródeł, a zwłaszcza z informacji uzyskanych od samych autochtonów, można by ogólnie ich religijną formację określić jako katechizmową. Znaczy to, że ukształtowali ją przede wszystkim duszpasterze i ich pomocnicy — katecheci świeccy. Oni uczyli ich katechizmu, wygłaszali do nich kazania, homilie i nauki stanowe, przeprowadzali pogadanki na różne tematy w czasie odbywanych zebrań różnych bractw oraz organizacji kościelnych, patriotycznych. Uczyli ich prawd wiary i zasad postępowania etycznego, wskazywali na różne obowiązki i powinności katolika, słowem, kształtowali ich religijną i moralną postawę. Lud warmiński był bardzo podatny na to oddziaływanie, bo od dawna odczuwał głęboką więź z duchowieństwem.

Istniały jednak pewne obiektywne trudności, które zmniejszyły szanse percepcji głoszonej przez duszpasterzy ideologii katolickiej. M. in.

taką trudnością była sprawa języka polskiego, który — jak wiadomo z historii — z różnym nasileniem był usuwany z kościoła, ze szkół.⁴⁸ W okresie międzywojennym język ten zaczęto ze szczególną brutalnością usuwać po dojściu do rządów Hitlera. W roku 1939 używano go tylko sporadycznie w niektórych kościołach warmińskich. W wyniku trudności językowych znaczna grupa Warmiaków nie mogła w pełni korzystać ani z nauki religii, ani z kazań.

W pewnym stopniu percepcję ideologii mogła ułatwić Warmiakom lektura religijnych książek i czasopism. Ale i tych na Warmii nie było wiele. „Starzy Warmiacy — jak powiada M. Zientara-Malewska — kupno książek uważali za luksus, woleli je pożyczać”,⁴⁹ choć nie zawsze były ku temu możliwości. Z książek czytali oni „Żywoty świętych”, „tęgo” zaopatrzone w różne instrukcje, książeczki do nabożeństwa oraz mały katechizm i biblijkę. Pisma św. na ogół nie czytali, bo trzeba było na to uzyskać zezwolenie własnego proboszcza. Natomiast z gazet religijnych Warmiacy chętnie czytali *Gościa Niedzielnego* (dodatek niedzielny do *Gazety Olsztyńskiej*, wydawany dwa razy w miesiącu) oraz *Wiadomości Miśyjne*. Czasopisma te, jak zresztą inne, docierały do nich tylko w niewielkiej ilości.

W sumie można powiedzieć, że ludność warmińska przed II wojną światową nie odznaczała się gruntowną znajomością prawd i zasad wiary, a często — jak wskazują badania — знаła je niepoprawnie. Jej wiedza religijna była taka, jak ją w ówczesnych warunkach przy istniejących trudnościach językowych ukształtowało duszpasterstwo, głównie za pośrednictwem katechezy, kazania oraz organizacji i bractw kościelnych.

Braki w zakresie wiedzy religijnej nie przeszkadzały jednak Warmiakom w ich głębokiej wierze w Boga oraz w utrzymaniu silnej więzi z religią i Kościołem. Ideologię katolicką traktowali oni nie tyle treściowo, a więc w aspekcie funkcji selekcyjnej i wychowawczej, ile raczej formalnie, czyli w aspekcie funkcji integracyjnej. Ideologia ta miała dla nich przede wszystkim znaczenie symbolu, sztandaru, znaczka klubowego w klapie. Mniej ważne było dla nich to, w co się wierzy, ale jak głęboko się wierzy. Dzięki religii i Kościołowi zachowali „wiarę ojców” i mowę ojczystą.

Po II wojnie światowej Warmiacy znaleźli się w Polsce w zupełnie zmienionych warunkach. Niemniej jednak i tę formację religijną, jaką

⁴⁸ Por. J. Obłąk: Sprawa polska ludności katolickiej na terenie diecezji warmińskiej w latach 1870—1914. *Nasza Przeszłość*. T. 18: 1964 s. 35—138; W. Wrzesiński: Polityka kleru katolickiego wobec ludności etnicznie polskiej na Warmii i Powiślu w latach 1920—1939. *Studia z dziejów Kościoła Katolickiego* R. 2: 1964 nr 1 s. 67—122; T. Grygier: Walka o polskość Mazur i Warmii w XIX i na początkach XX wieku. W: *Z dziejów Warmii i Mazur*. Olsztyn 1958 s. 137—148; i inne.

⁴⁹ Wywiad nr 200.

otrzymują obecnie, można nazwać katechizmową. Jak wiadomo, Kościół w Polsce pod względem ideologicznym oddziałuje na wiernych głównie przez katechezę i kazania. Bezpośrednio po wojnie istniały pewne możliwości ideologicznego oddziaływania przez organizacje, bractwa i stowarzyszenia religijne. Spośród nich na Warmii znane były: Kółko Żywego Różańca, Tercjarstwo, Sodalicja Mariańska, Krucjata Eucharystyczna, Koło Ministrantów, Milicja Niepokalanej, Kongregacja św. Wincentego à Paulo, Straż Honorowa, Bractwo Trzeźwości, Apostolstwo Modlitwy, Arcybractwo Najśw. Sakramentu, Bractwo Szkaplerzne i inne.⁵⁰ Wszystkie te związki stopniowo, z różnych względów, znikały. Bywało, jak np. w przypadku III Zakonu św. Franciszka, że starzy członkowie umierali, a nowi nie wstępowali w jego szeregi. Ogólnie można powiedzieć, że duszpasterstwo na Warmii niewiele zdziałało poprzez organizacje, bractwa i stowarzyszenia religijne.

Nigdy jednak na znaczeniu nie traciły katecheza i kazanie. Wiadomo jednak, że po wojnie na Warmii istniały duże braki w kadrach duchowieństwa parafialnego. Niektóre parafie nie miały własnego duszpasterza, nieraz nawet przez dłuższy okres czasu. W tej sytuacji mnożyły się pisma do Kurii Biskupiej w Olsztynie z prośbą o przydział księdza. Władze Diecezjalne były jednak wobec nich bezsilne. W jednym z tych pism czytamy: „Parafia nasza składa się z 2.500 dusz. My pragniemy żyć i umierać po katolicku. Pragniemy dzieci nasze, naszą młodzież również po katolicku wychowywać i nie zaniedbywać wiary naszych prajców (...) Ojczy Wielobny, przyślijcie nam kapłana, bo dzieci nasze psieją bez wychowania religijnego”.⁵¹

Na skutek braku kapłanów nauczanie religii po wojnie prowadzili ludzie świeccy, często nie przygotowani do tego typu pracy. Jak wykazują statystyki z roku 1947, w większości parafii uczyli religii nauczyciele bez misji kanonicznej, zresztą nie wszyscy mogli ją otrzymać. Pewnym faktem dał wyraz jeden z pracowników Kurii Biskupiej w sprawozdaniu o stanie i zadaniach ówczesnego duszpasterstwa: „Wia-

⁵⁰ Dane za rok 1947. Archiwum Kurii Warmińskiej w Olsztynie (skrót: AKW) teczka: „Statystyki 1945—1950”.

⁵¹ AKW teczka: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950”. Warto przytoczyć jeszcze odpis podania wysłanego do Prymasa Polski z innej parafii: „Do Prześwitego Episkopatu w Warszawie: Ostateczność zmusza nas do tego, aby zwrócić się do Prześwitego Episkopatu o wysłuchanie prośby naszej. Już od 2 lat nie mamy w tutejszej parafii — N — księdza. Odczuwamy bardzo brak duszpasterza. Wszelkie prośby i wołania spełzły na niczem, gdyż przyobiecuje nam się, że ksiądz przybędzie, lecz na tym koniec. Nie odpowiadamy za dusze nasze i dzieci naszych przed Bogiem, bo księży teraz już dosyć. Kościół stoi opuszczony i serce się kraje na taki stan rzeczy. Nawet i czasem w niedzielę jesteśmy bez mszy św. Mamy powoli wrażenie, że żyjemy jak Murzyni, a dzieci? Błagamy więc o ratunek, toć chyba jakiś ratunek się znajdzie, który przejąłby duszpasterstwo nad nami. Modlimy się nadal gorąco w tej intencji”. N., dnia 30 czerwca 1956 r. Opuszczeni parafianie z N... Tamże: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950”.

domo, że siły świeckie nie zawsze stoją na wysokości swego zadania, nieraz nawet budzą słuszne zastrzeżenia pod tym względem. Z tego powodu musi duszpasterz utrzymać się w szkole za wszelką cenę. Nie wolno zaniedbywać lekcji religii ani ich opuszczać. Z wielką ostrożnością należy postępować przy udzielaniu misji kanonicznej. Sprawdzić, kto uczy religii, w jakim duchu, czy jest osobą wierzącą i praktykującą".⁵² Dodajmy do tego, że bywały okresy kiedy nauczanie religii nie odbywało się ani w szkole, ani w kościele. Jeżeli zaś odbywało się w kościele, to w wielu wypadkach sporadycznie. Niekiedy ograniczało się tylko do przygotowania dzieci do I spowiedzi i komunii św.

Nie trzeba się dziwić, że w takich warunkach poziom znajomości prawd wiary jest niski. Dzieci i młodzież w okresie powojennym były w poważnej mierze religijnie zaniedbane. Nie wszędzie też mogły pomóc duszpasterstwu w nauczaniu ich rodziny, bo — jak informują Warmiacy — wychowanie spoczywało często na barkach samotnych matek, które nie zawsze sobie z nimi należycie radziły. Miały one przy tym do obsłużenia gospodarstwo pochłaniające ich siły nieraz bez reszty.

Sytuacja na odcinku nauczania religii niewątpliwie uległa poprawie w ostatnich latach. Przyczyniła się do tego przede wszystkim stale powiększająca się liczba duchowieństwa. Nauczaniem religii można było objąć dzieci we wszystkich parafiach oraz pomyśleć o innych formach katechezy, m. in. o katechezie przedmałżeńskiej.

Pomimo wzmoczonego wysiłku ze strony Kościoła i duchowieństwa, rezultaty bywają różne. W wielu parafiach dzieci i młodzież, zwłaszcza ze starszych klas, opuszczają lekcje religii. Gorzej jeszcze, bo często rodzice wykazują mało zainteresowania nauką w punktach katechetycznych. Jak wykazały badania w poszczególnych parafiach na południu Warmii, od 10 do 50% rodziców pozostaje w kontakcie z katechetą. Coraz silniejsze wytwarza się wśród nich przekonanie, że zasadnicza formacja religijna dziecka kończy się na przystąpieniu do I komunii św. Dlatego też więcej interesują się oni swoimi dziećmi uczęszczającymi na lekcje religii przed tym momentem niż później, gdy dziecko przechodzi już do wyższej klasy.

Trzeba podkreślić, że dzieci opuszczające lekcje religii, niestety, nie mają możliwości zgłębienia prawd religijnych na poziomie własnego rozwoju intelektualnego, na skutek czego wyrastają później na „analfabetów” pod względem religijnym. Takich „analfabetów” na Warmii jest wiele, szczególnie z okresu powojennego.

Podobnie jak z katechezą, jest także z kazaniem. Trzeba stwierdzić,

⁵² A. Kaliński [pseud. ks. Aleksandra Iwanickiego]: Duszpasterz wobec nowych czasów. Tamże: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950”.

że od czasów wojny liczba kazań wygłaszanych w kościołach stale wzrasta. Wiele wątpliwości budzi jednak jakość podawanych treści. Zamiast wykładu podstawowych prawd wiary Warmiacy muszą często wysłuchiwać kazań okolicznościowych, oddziałujących raczej na uczucia, niż na intelekt. Nie trafiają do nich np. kazania „Wielkiej Nowenny” o wyraźnej tendencji patriotycznej. Nie znaczy to oczywiście, żeby cały cykl kazań objętych „Nowenną” nie zawierał momentów o ważnej i doniosłej treści religijnej. Warmiaków nie przekonuje raczej ich zewnętrzna „oprawa” i związana z nimi ogólna tendencja „odrodzenia narodu”. Z drugiej strony zauważa się obecnie na Warmii charakterystyczne zjawisko, mianowicie ludzie na ogół nie traktują kazań jako środka informacji religijnej, lecz przede wszystkim jako formę zachęty, podtrzymania na duchu przed utratą nadziei.

Korzystanie z kazań wygłaszanych w kościele łączy się z uczestnictwem katolika we mszy św. Tymczasem, jak wiemy, znaczny odsetek katolików warmińskich nie uczęszcza do kościoła w każdą niedzielę i święta, a niektórzy nie uczęszczają wcale. Opuszczając mszę św. nie mają oni możliwości korzystania z tego podstawowego środka informacji religijnej, jakim jest kazanie.

Powyższe uwagi na temat katechezy i kazania w pewnym stopniu tłumaczą dzisiejszy stan percepcji ideologii religijnej na południu Warmii. Spostrzeżenia te nie byłyby jednak wyczerpujące, gdyby nie zwróciło się uwagi na inne jeszcze źródła czerpania religijnej informacji. Wśród nich należy wymienić przede wszystkim czytelnictwo książek i czasopism religijnych.

W związku z tym problemem zamieszczono w ankiecie skierowanej do parafii warmińskich kilka pytań, które mogłyby rzucić pewne światło na sytuację panującą w tej dziedzinie. Były to mianowicie pytania dotyczące czytelnictwa Pisma św., katechizmu, biblijki, książek i gazet religijnych. Odpowiedź na te pytania w liczbach względnych ilustruje poniższe zestawienie (tab. 35).

Pochodz. terytorial.	Czy czytasz w domu:									
	Pismo św.		Katechizm		Biblijkę		Książki religijne		Gazety religijne	
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie
Autochtoni	28,3	71,7	36,9	63,1	27,8	72,2	7,9	92,1	24,5	75,5
„Centrala”	27,1	72,9	39,8	60,2	14,4	85,6	9,4	90,6	35,9	64,1
Repatrianci	34,4	65,6	42,6	57,4	15,5	84,5	6,6	93,4	36,0	64,0
Ogółem	27,6	72,4	37,7	62,3	25,2	74,8	8,0	92,0	26,8	73,2

Z zestawienia wynika, że najbardziej popularną książką na południu Warmii jest katechizm katolicki. Podręcznik ten znajduje się w domach

rodziny najczęściej ze względu na dzieci uczące się lekcji religii. Starsi mają jednak okazję korzystania z niego; zresztą niekiedy zmuszeni są brać go do ręki, chcąc pomóc w nauce religii swoim dzieciom. Tym chyba należy tłumaczyć fakt, że największy odsetek respondentów czyta katechizm, w znacznie mniejszym stopniu respondenci czytają Pismo św. W parafiach warmińskich od czasu do czasu prowadzone są akcje celem zwiększenia liczby czytelników Ksiąg św. Dzięki nim coraz częściej rodziny katolickie zaopatrują się w egzemplarze Nowego Testamentu. W jednej z parafii, gdzie tego rodzaju akcja przeprowadzana jest dość intensywnie, proboszcz opisuje w księdze kroniki pod datą 30. X. 1960 r. następujące zdarzenie: „dwaj bracia (...) podczas nabożeństwa, tj. sumy, w czasie której było kazanie, wywołali awanturę krzycząc na głos: „niech ksiądz złązi z ambony, my będziemy pisać do Ojca św. w Warszawie, dosyć tego gadania”, a dziadek obok nich (...) wstał i wyszedł z kościoła wołając: „my to żadne pogany”. Przyczyną tego zdarzenia było usilne naleganie ze strony proboszcza, aby rodziny a przede wszystkim narzeczeni wstępujący w związki małżeńskie, zaopatrywali się w Pismo św. i katechizm⁵³. Jak widać, akcja propagowania Pisma św. nie idzie bez oporu.⁵⁴

Mniej jeszcze od Pisma św. czytana jest biblijka. Uderzający jest zwłaszcza odsetek czytających biblijkę, w porównaniu z odsetkiem osób czytających katechizm. Jedno i drugie używane jest przez dzieci uczące się religii, a jednak w różnym stopniu czytane jest przez starszych. Przypuszczalnie biblijka wypierana jest ostatnio przez oryginalną Biblię.

Pomimo zasygnalizowanych różnic w odsetkach respondentów kontaktujących się z trzema wspomnianymi książkami, ogólny wskaźnik czytelnictwa jest jednak niski, nawet w przypadku najbardziej czytanego katechizmu nie sięga 40% respondentów.

Najmniejszy jest kontakt ludności warmińskiej z literaturą religijną. Respondenci wskazują na dwie przyczyny tego zjawiska: a) brak dostępu do książek, b) brak czasu. Przed wojną na Warmii dostęp do bibliotek był łatwiejszy niż w warunkach polskich. Parafie polskie nigdy nie dbały o należyte wyposażenie w literaturę religijną⁵⁵. Nie trzeba więc dziwić

⁵³ Kronika parafii N.

⁵⁴ Niektórzy sądzą, że jeszcze obecnie Kościół zabrania czytać Pismo św. Jeden z proboszczów powiada: „Niedawno odwiedził mnie parafianin, który prosił o wypożyczenie Pisma św., gdyż będąc w szpitalu dowiedział się od ewangelika, od którego wypożyczał Pismo św., że Kościół jakoby zabrania jego czytania”. Wywiad nr 3.

⁵⁵ Pewna osoba pisze: „Zagadnienie czytelnictwa książek religijnych wiąże się ze źródłem ich wypożyczenia, gdyż obecnie nie każdy może się zdobyć na prywatną większą biblioteczkę i tu pośrednictwo parafii mogłoby się w pełni przyczynić do zmniejszenia a nawet zahamowania procesu wyjałowienia naszego życia z lektury religijnej” (m. l. 63).

się, że katolicy, zwłaszcza na wsi, na ogół nie czytają książek o treści religijnej.

Niewiele lepiej jest z czytelnictwem czasopism religijnych. Wprawdzie w ankiecie na pytanie: „czy czytujesz czasopisma (gazety) religijne?” ponad 1/4 respondentów odpowiedziało pozytywnie, niemniej jednak ogólny stan w tym zakresie jest niski. A oto jak przedstawia się zasięg czytelnictwa poszczególnych czasopism wymienionych przez respondentów.

<i>Słowo Powszechne</i>	323 osób
<i>Zorza</i>	63 „
<i>Gość Niedzielny</i>	48 „
<i>Przewodnik Katolicki</i>	42 „
<i>Rodzina</i>	9 „
<i>Za i Przeciw</i>	3 „
<i>Tygodnik Powszechny</i>	2 „
<i>Kierunki</i>	1 „
ogółem:	501 „

Podana liczba 501 — nie świadczy o tym, że tyle osób w ogóle czytuje czasopisma religijne. Niektórzy po prostu wymieniali po kilka różnych tytułów i dlatego liczba ich znacznie wzrosła. Jak widać z zestawienia najczęściej czytują ludzie *Słowo Powszechne* z dodatkiem niedzielnym *Słowo na Warmii i Mazurach*, w którym częściowo publikowane są artykuły o treści religijnej. Inne czytają rzadziej, a nawet bardzo rzadko. Wśród nich zauważa się także tytuł: *Rodzina* — tygodnik kościoła Polsko-katolickiego.

Wśród trzech grup ludności ze względu na pochodzenie terytorialne, częściowo wyróżniają się repatrianci ze Wschodu. Można sądzić, że po przybyciu na Warmię i zetknięciu się z tamtejszą kulturą starają się oni podciągnąć na wyższy poziom intelektualny. Niestety, nie zawsze można to stwierdzić odnośnie do ludności z centralnej Polski. Autochtoni z kolei w znacznej mierze jeszcze separują się i raczej, szczególnie gdy chodzi o starsze pokolenie, przeżywają jakiś zastój w rozwoju kulturalnym.

Na podstawie zanalizowanych powyżej faktów można stwierdzić, że formacja ideowa katolików południowej Warmii określona poprzednio jako katechizmowa, na ogół jest dość prymitywna. Trzeba dodać, że przedstawiony stan religijnego kształcenia się ich w rzeczywistości jest znacznie gorszy, bo jak wiadomo, przedmiotem naszych badań była wyłącznie ludność uczęszczająca do kościoła. Jeśli więc katolicy bardziej z kościołem związani są słabo zorientowani w sprawach wiary, to cóż dopiero sądzić o tych, których związek z kościołem jest luźny, albo żaden.

Wydaje się, że u podłoża zjawisk tkwi jakiś tradycyjny brak zaintere-

resowań doktryną Kościoła, spotęgowany obecnie przez laicyzację jako formę obojętności religijnej. Pewną ilustracją zasygnalizowanego zjawiska są następujące fakty: w jednej z podmiejskich parafii na Warmii w r. 1964 proboszcz zorganizował cykl pogadanek na temat: „Co to jest Pismo św.". Okazało się, że w kilku z nich wzięło udział około 40 osób, przeważnie jednak kobiet w wieku podeszłym. Dyskusji w ogóle nie było; ci zaś, którzy przy różnych okazjach wysuwali wątpliwości zaznaczając, że chcieliby podyskutować z proboszczem, na pogadanki nie przyszli. Podobne fakty można obserwować również w miastach. Inny przykład. W tej samej parafii podmiejskiej — wzorowo co tydzień redagowana jest gablotka, umieszczona w przedsionku kościoła. Gablotka ma charakter reklamowy — zawiera różne interesujące zdjęcia, hasła, apele i artykuły o treści religijnej. Od czasu do czasu proboszcz zachęca do zainteresowania się jej treścią. Niestety, apele nie odnoszą skutku. Przeważnie parafianie nie zwracają uwagi na nią. Najczęściej interesują się zdjęciami i to przeważnie te osoby, które podczas mszy św. stoją w przedsionku kościoła.

Z zasygnalizowanym zjawiskiem łączy się ważny czynnik warunkujący percepcję ideologii religijnej przede wszystkim w aspekcie akceptacji prawd wiary. Czynnikiem tym jest rozwój kultury masowej w powojennej Polsce. Przez „kulturę masową” rozumie się najczęściej ogół kulturalnych dóbr konsumpcyjnych oddanych dla całych mas ludności za pomocą środków powszechnego przekazywania w ramach cywilizacji technicznej⁹⁶. Jak można wnioskować z definicji, pojęcie kultury masowej obejmuje dwa elementy: a) przeznaczenie ogółu konsumpcyjnych dóbr kulturalnych dla całych mas społeczeństwa i b) powszechność środków przekazywania tych dóbr. Wszystko to dokonuje się w ramach współczesnej cywilizacji, nazwanej techniczną lub industrialną.

Wśród kulturalnych dóbr konsumpcyjnych występują m. in. idee wartości i wzory zachowania, które narzucone są ludziom za pomocą środków masowego przekazywania, jak prasa, radio, film, telewizja itp. Dyfuzja tych dóbr dokonuje się w tempie bardzo szybkim i swym zasięgiem obejmuje całe społeczeństwo. W ten sposób niejako „odgórnie” pod wpływem kultury masowej kształtują się w społeczeństwie sądy, wartościowania, postawy i dążenia ludzi. Masowość i tempo komunikowania sprawia, że współczesny człowiek nie ma czasu na przemyślenie narzucanych mu przez centralne ośrodki dyspozycyjne w gotowej już postaci wartości kulturalnych. Występuje tu jakby pewien automa-

⁹⁶ Por. G. F r i e d m a n n: Enseignement et culture de masse. *Communications — Centre d'Etudes de Communications de masse de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, Paris 1962 s. 3; także, A. K ł o s k o w s k a: *Kultura masowa — krytyka i obrona*. Warszawa 1964 s. 94—107.

tyzm, brak rozważli, zastanowienia się i świadomego wyboru. Człowiek przyjmuje pewne dane, nie zdając sobie sprawy z tego, jaki mają one charakter.

Kultura masowa w Polsce w zasadzie nie jest aktywnie laicka czy ateistyczna. Cechuje ją jednak pewna forma laicyzacji określona przez H. Bortnowską jako „laicyzm nieobecności”⁵⁷. Bóg w tej kulturze nie jest obecny. Zdarza się, że katolik reagujący na jej wpływy po prostu nie dostrzega nawet, kiedy przechodzi na pozycje laickie, rezygnując tym samym z wartości religijnych. Odejście od religii nie jest jedynym skutkiem kultury masowej. Wielu ludzi pod jej wpływem, jak wynika z ankiet, zaczyna inaczej niż dotychczas patrzeć na sprawy Kościoła i wiary. Rodzą się u nich wątpliwości religijne, które prowadzą nieraz do odrzucenia pewnych instytucji Kościoła. Oczywiście, nie można twierdzić, że powstające wątpliwości religijne są od razu objawem niewiary, przeciwnie, mogą one prowadzić do pogłębienia religijnego i ukształtowania się tzw. postawy otwartej.

Omawiane zagadnienie kultury masowej jest tylko jednym z czynników wpływających obecnie na zmianę postaw wobec wartości religijnych. Kultura masowa jest cechą kultury industrialnej, z którą wiąże się jeszcze szereg innych elementów⁵⁸. Wyczerpujące omówienie więc uwarunkowań percepcji ideologii religijnej wśród katolików warmińskich wymagałoby wniknięcia we wszystkie te elementy. Jest to jednak osobny problem, mianowicie problem przemian w religijności pod wpływem kształtującej się obecnie nowej cywilizacji.

Sumując rozważania zawarte w niniejszym rozdziale trzeba stwierdzić, że zarówno poziom znajomości prawd wiary jak i ich akceptacji wśród badanej zbiorowości jest wielorako uwarunkowany. Częściowo uwarunkowany jest on historycznie a częściowo współcześnie. Spośród czynników wpływających na ten poziom omówiono szczególnie duszpasterstwo, bo wydaje się, że pomimo wszelkich innych niesprzyjających okoliczności, miało ono do spełnienia największą rolę w zakresie ukształtowania odpowiedniej formacji religijnej. Formację tę nazwano katechizacją. W wyniku badań okazało się, że ta właśnie formacja nie jest poprawna, niestety, w dużej mierze na skutek zawinionego lub niezawinionego zaniedbania i braku odpowiednich metod oddziaływania duszpasterskiego.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej pracy było przedstawienie faktycznego stanu percepcji ideologii religijnej wśród katolików południowej Warmii i jego

⁵⁷ H. Bortnowska: Kościół, laicyzm i kultura masowa. *Znak* 1961 s. 845.

⁵⁸ Ziółkowski, *iw.* s. 17–36.

uwarunkowań. Na wstępie wysunięto hipotezy zróżnicowań, które miały być poddane procesowi weryfikacji, w toku omawianych wyników badań. Jak się okazało, hipotez tych jest wiele. Obecnie należało by je zebrać i uporządkować.

Najpierw kilka ogólnych stwierdzeń. Ideologia religijna katolików południowej Warmii jest zróżnicowana tak w zakresie znajomości jak i afirmacji prawd wiary. Większa rozpiętość różnic występuje jednak w zakresie ich znajomości. Charakterystyczne jest zjawisko mniejszej znajomości prawd wiary obok wyższego stopnia braku ich akceptacji w parafiach podmiejskich aniżeli w parafiach wiejskich. Wynikałoby stąd, że słaba znajomość prawd religijnych przynajmniej częściowo wpływa na odrzucanie ich przez katolików warmińskich. Zaznacza się, że „przynajmniej częściowo”, ponieważ obserwuje się też fakty przeciwne; dobra znajomość prawd religijnych wcale nie powstrzymuje katolika przed kwestionowaniem ich np. ze względu na trudności stosowania ich w życiu. W odniesieniu do akceptacji prawd wiary sformułowano dwie regularności: a) im prawda jest mniej teoretyczna tym więcej jest kwestionowana i odwrotnie: b) im bardziej otwarte jest środowisko, tym mniejsza akceptacja prawd wiary i na odwrót. Podobną prawidłowość można by sformułować w odniesieniu do wielkości osiedla, mianowicie im większe osiedle, tym mniejsza akceptacja prawd wiary i odwrotnie. Wydaje się, że wszystkie te ogólne stwierdzenia mają szersze zastosowanie, przynajmniej w warunkach polskich. Wymagają one jednak zweryfikowania na przykładach innych zbiorowości w różnych regionach kraju.

Do bardziej szczegółowych stwierdzeń należą hipotezy zróżnicowań w percepcji ideologii religijnej katolików południowej Warmii ze względu na takie cechy społeczne jak: pochodzenie terytorialne ludności, płeć, wiek, zawód, stan cywilny i wykształcenie. Hipotezy te były już na ogół wysuwane w innych badaniach nad postawami i praktykami religijnymi. W niniejszej pracy chodziło o zweryfikowanie ich odnośnie do obydwu omawianych aspektów ideologii. Analiza wyników badań wykazała, że w zasadzie hipotezy te znajdują potwierdzenie na przykładzie badanej populacji katolików warmińskich.

Na podstawie całokształtu rozważań zawartych w tej pracy można stwierdzić, że religijność ludności autochtonicznej ma na ogół charakter tradycyjny. Cechuje ją słaba znajomość prawd wiary, brak zrozumienia i niekiedy dowolność w interpretowaniu ich. Pod wpływem nowej sytuacji społecznej mnożą się wśród niej wątpliwości prowadzące czasem do kwestionowania lub odrzucania niektórych prawd religijnych. Największy nacisk jeszcze do dzisiaj kładą oni na praktyki religijne,

interpretowane zresztą tradycyjnie⁵⁹, tzn. bez odpowiedniego wiązania ich z codziennym życiem. W aspekcie „żywności religijnej”, względnie moralności, religijność ich wymaga jednak osobnego studium, które niebawem zostanie podjęte. Religijność autochtonów różni się niewiele od religijności repatriantów ze Wschodu, którzy pod pewnym względem przewyższają ich, a pod innym znajdują się na niższym poziomie. Nie dorównują im zwłaszcza w zakresie uczestnictwa w praktykach obowiązkowych. Najgorzej, i to pod każdym względem, jest z religijnością ludności z centralnej Polski.

Oprócz wniosków o charakterze teoretycznym można by jeszcze wysunąć pewne postulaty praktyczne, duszpasterskie. Jednym z nich jest niewątpliwie paląca potrzeba rewizji dotychczasowych metod pracy. Obecnie w świetle dokonujących się przemian w religijności nie wystarczy już duszpasterstwo tradycyjne, oddziałujące na wierzących przez kościół, zakrytą i kancelarię parafialną. Coraz większa jest potrzeba kształtowania świadomej, pogłębionej i otwartej postawy katolika. Oddziaływanie to winno zmierzać przede wszystkim w kierunku dokształcenia ideologicznego przez organizowanie katechezy dla parafian w różnych kategoriach wieku. Szczególne znaczenie miałyby tutaj katecheza rodzinna. Na tym tle wiele zastrzeżeń budzi obecnie nie tylko forma prowadzenia katechezy, lecz także jej jakość.

Dalej istnieje pilna potrzeba przejścia na systematyczne wygłaszanie kazań katechizmowych i światopoglądowych. Podtrzymywanie jak dotychczas tradycyjnej religijności przez wiązanie jej głównie z praktykami religijnymi jest jakimś nieporozumieniem. Chodzi przy tym o pewne wyraźne akcenty kładzione w kazaniach na religijność tylko pewnego typu, np. uczuciową, czy też niechryścocentryczną. Religijność tradycyjna zmienia się i przekształca. Szanse duszpasterstwa zależą od tego, czy potrafi uchwycić dokonujące się obecnie zmiany i wykształcić formy religijności odpowiednie do nowej cywilizacji. Konserwatyzm sam przez się zmniejsza skuteczność oddziaływania duszpasterskiego.

Ważne byłoby także przemyślenie sposobu zaopatrzenia wiernych w literaturę i czasopisma religijne, a przede wszystkim w Pismo św. i w katechizm. Bez podstawowych narzędzi ideologicznego kształcenia trudno będzie rozbudzić i tak już słabnące zainteresowanie wiernych sprawami religii i Kościoła.

⁵⁹ Ks. F. Houtart z Belgii będąc ostatnio w Polsce, wygłosił podczas Tygodnia Społecznego na KUL referat pt. „Typy motywacji praktyk religijnych w religijności tradycyjnej”, w którym na przykładzie swoich badań w Ameryce Południowej, przedstawił interesujące sposoby motywacji praktyk religijnych, od tradycyjnych do bardziej współczesnych. Por. Sprawozdanie z Tygodnia, A. Boniecki: Jaka jest religijność polska? *Tygodnik Powszechny*, R. 19: 1965 nr 23.

Wysunięte powyżej postulaty nie wyczerpują całego wachlarza nasuwających się wniosków, z których duszpasterstwo mogło by odnieść pożytek. Jedno zdaje się nie ulegać wątpliwości, że bez badań nad religijnością katolików w Polsce, a zwłaszcza bez zapoznania się z uzyskanymi już przez różne ośrodki badawcze wynikami, pożądana odnowa duszpasterstwa nie nastąpi; w każdym razie, jeśli nawet pomimo to nastąpi, będzie powierzchowna i nie zawsze dostosowana do istniejących potrzeb.

APOLOGETYKA A TEOLOGIA

„Dyscypliną teologiczną osobliwego typu — pisze Ks. S. Kamiński — jest tzw. apologetyka. Zmierza do metodycznego usprawiedliwienia prawd i faktów religijnych, a zwłaszcza faktu Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła. W zasadzie ma opierać się na pryncypiach porządku naturalnego (filozoficznych i nauk szczegółowych) oraz posługiwać się uzasadnianiem czysto racjonalnym. Problemem byłoby to, czy jest nauką ściśle teologiczną czy nie. W pierwszym przypadku musiałaby ostatecznie rozstrzygać swe twierdzenia w świetle Objawienia, a w drugim nie mogłaby dojść do tez o charakterze ściśle teologicznym”.¹

Z powyższego wynika m. i., że zagadnienie, którym pragniemy się zająć, jest w świetle ogólnej metodologii nauk problemem otwartym. W niniejszym szkicu zamierzamy najpierw wydzielić z naszej problematyki te elementy, które w obecnym stanie badań nie podlegają dyskusji, lecz należą do twierdzeń ogólnie przyjmowanych; następnie określimy bliżej niektóre kontrowersyjne elementy problemu, po czym przedstawimy próbę jego rozwiązania.

I. ELEMENTY NIEDYSKUSYJNE

Do faktów powszechnie przyjmowanych, a więc nie podlegających już dzisiaj dyskusji, należą co najmniej dwa następujące:

1. Zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu, a nie objawienie boskie;
2. Apologetyka, przynajmniej od XV w., ma swój odrębny przedmiot, inny niż teologia.

1. Zasada poznania w apologetyce

Tendencję do traktowania materiału apologetycznego w sposób wyłączenie rozumowy, w przeciwieństwie do autorytatywnego, właściwego dla teologii, zauważamy już u Savonaroli, któremu przypisuje się pierwszą próbę usamodzielnienia i wyodrębnienia apologetyki od teologii.²

¹ S. Kamiński: *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin 1961 s. 117.

² R. Paciorkowski: *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*. *Collect. Theol.* 25 (1954) 11; Por. H. Savonarola: *Triumphus crucis sive de veritate fidei*

Podobna tendencja występuje i u tych, którzy w obecnym stanie badań historycznych uchodzą za założycieli naszej nauki jako samodzielnej w stosunku do teologii.³ Twierdzenie zatem, że światło rozumu naturalnego jest zasadą poznania w apologetyce, należy do podstawowych założeń, przyjmowanych przez tych, którym apologetyka jako odrębna nauka zawdzięcza swoje istnienie. Stanowisko to znalazło swoje potwierdzenie również w nauce Kościoła, który orzekając na Soborze Watykańskim I o stosunku rozumu do wiary wysunął zasadę, iż *recta ratio fidei fundamenta demonstrat*.⁴ Dlatego to nawet zwolennicy tzw. „apologetyki tradycyjnej” przyznają, że: „Jeśli chodzi o założenia, to w teologii są nimi prawdy wiary, a w apologetyce prawdy porządku naturalnego. Dowodzenie teologiczne opiera się na objawieniu boskim, a apologetyczne na rozumie naturalnym”.⁵ Również niemieccy apologetycy współcześni, jakkolwiek przejawiają skłonność do zbytniego uzależniania apologetyki od teologii,⁶ zajmują w naszej kwestii stanowisko niedwuznaczne. Czołowy współczesny apologetyk niemiecki A. Lang pisze w ten sposób: „Teologia fundamentalna posługuje się dowodzeniem racjonalnym, a nie dogmatycznym. Fakt objawienia jest dla teologii fundamentalnej celem w dowodzeniu, a nie środkiem. Stąd musi ona wykluczyć ze swego postępowania dowodzenie teologiczne i kierować się wyłącznie zasadami rozumowymi i z tego względu pewnymi. Konsekwentnie, Pismo św. nie może być w niej stosowane jako słowo Boże natchnione, a orzeczenia Kościoła jako definicje nieomyślne. Natchnienie Pisma św. i nieomyślność Kościoła musi teologia fundamentalna dowieść; nie wolno jej powyższych faktów zakładać. Dane z Pisma św. i orzeczenia Kościoła winna teologia fundamentalna traktować jako dokumenty historyczne, stosując w tym względzie zasady krytyki historycznej”.⁷ Co do powyższego twierdzenia panuje wśród teologów niemal

Parisiis 1852; Por. A. Décisier: *L'apologétique de Savonarolle. Etudes* 124 (1910) 481—495.

³ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Wyd. 3. T. 1. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej. Warszawa 1961 s. 39. Autor wymienia takie nazwiska jak: Hugo Grotius, Huetius, Pichler, po czym pisze: „Pierwszą syntezę tezy chryzologicznej z eklezjologiczną, ujętą z punktu widzenia aksjologicznego, sporządził Irlandczyk Hoore i niemiecki benedyktyn Gerbert w drugiej połowie w. XVIII i, przy obecnym stanie badań historycznych, uchodzą oni za założycieli naszej nauki jako samodzielnej w stosunku do teologii”.

⁴ Denz. 1799.

⁵ „Principia scientiae theologicae sunt veritates fidei; principia Apologeticae sunt veritates ordinis naturalis, philosophicae, historicae, experimentales... Methodus demonstrandi in Theologia fundatur in revelatione divina, sc. in fontibus illam continentibus, Scriptura et Traditione; methodus demonstrandi in Apologetica fundatur in ratione naturali” — M. Nicolau SJ. I. Salaverri SJ; *Sacrae Theologiae Summa*. Ed. 4. T. 1. *Theologia Fundamental*. Matriti 1958 s. 42—43.

⁶ J. Geiselman: *Jesus der Christus*. Stuttgart 1951, s. 22 ns.; H. Lais: *Probleme einer Zeitgemässen Apologetik*. Wien. 1956 s. 10 ns.; A. Lang: *Fundamentaltheologie*. Band 1. *Die Sendung Christi*. München 1954 s. 31—32.

⁷ A. Lang: *ibid.* s. 26.

jednomyślna zgoda. Niemal wszyscy przyznają mianowicie, że apologetyka w swych partiach podstawowych, wyjściowych, nie może posługiwać się metodą teologiczną, która argumentuje *ex fide* i w fakcie tym dostrzegają czynnik istotowo wyróżniający apologetykę od teologii dogmatycznej.⁸

Jeżeli zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, to w teologii jest nią objawienie boskie. Św. Tomasz pisze: „Dowodzenie z autorytetu jest szczególnie właściwe dla tej nauki (teologii), ponieważ jej założenia są przyjęte z objawienia; dlatego musi się wierzyć powadze tych, którym objawienie zostało dane”.⁹

Z tego, że prawdy wiary stanowią dla teologii punkt wyjścia, nie można wnosić, że w dowodzeniu teologicznym światło rozumu naturalnego nie odgrywa żadnej roli. Przeciwnie, przyjęte w świetle objawienia prawdy zobowiązują rozum ludzki do wyprowadzenia z nich wszystkich możliwych wniosków, a właśnie to jest zadaniem teologii. Dlatego św. Tomasz dodaje: „Ta święta nauka posługuje się także rozumem ludzkim, wszakże nie dla udowodnienia wiary... lecz dla ukazania czegoś innego, co znajduje się w tej nauce... Dlatego to nauka ta posługuje się również powagą filozofów, którzy umieli poznać prawdę przy pomocy rozumu naturalnego... Jednak z powag tych święta nauka korzysta jedynie jako z argumentów zewnętrznych i prawdopodobnych, podczas gdy argumenty właściwe i apodyktyczne czerpie ona z Pisma św., a argumenty właściwe i prawdopodobne z powagi innych Doktorów Kościoła. Jest tak dlatego, że wiara nasza opiera się na objawieniu danym apostołom i prorokom, którzy napisali święte księgi, a nie na objawieniu udzielonym ewentualnie Doktorom”.¹⁰

Zasada poznania, którą w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, a w teologii objawienie boskie, wyznacza dla obu tych dyscyplin różne metody.¹¹ Najogólniej biorąc będzie to w pierwszym wypadku metoda racjonalna, a w drugim teologiczna. Na pierwszy rzut oka obie te metody wydają się identyczne: obie uwzględniają operacje syllogistyczne, obie czerpią swoje przesłanki z Pisma św. i filozofii. Nic dziw-

⁸ Por. M. Nicolau: *Jw.* s. 42—45; A. Lang: *Jw.* s. 26; R. Garrigou — Lagrange OP: *L'apologétique et la théologie fondamentale. Rev. Sc. Ph. Th.* 9 (1920) 352—359; C. Journet: *Introduction à la théologie.* Paris 1947 s. 143—146; H. Holstein SJ: *Le problème des Jésus dans L'enseignement de l'apologétique depuis le début du XX^e siècle. Bull. du Comité des Etudes* 35 (1961) 327—341; H. Bouillard: *Le sens de l'apologétique.* Tamże, s. 311—326; A. de Bovis SJ: *Bulletin d'Apologétique. Rech. Sc. Rel.* 43 (1955) 599—624; A. Liégé: *Le problème apologétique. Rev. Sc. Ph. Th.* 33 (1949) 53—63; W. Koch: *Zur Methode der Apologetik. Theol. Qschr.* 91 (1909) 574—605.

⁹ *Summa Theol.* I-a q. 1 a. 8 ad 2^{um}.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Por. M. Nicolau: *Jw.* s. 42; A. Poulpiquet OP: *L'objet intégral de l'apologétique.* Paris 1912 s. 514.

nego, że nie brakło również takich autorów, którzy nie dostrzegali istniejącej pomiędzy nimi różnicy. Np. M. Maisonneuve uważał, że wszelki podział pomiędzy apologetyką a teologią jest choćby z tego względu niedozwolony, że właśnie rozum jest tą władzą, która obie te nauki łączy, ponieważ jest on w równym stopniu nicodźwony apologetykowi do tworzenia swoich argumentów, jak i teologowi, który ma z przesłanek objawionych wyciągnąć wnioski wzbogacające skarbiec wiary.¹² W rzeczywistości jednak to podobieństwo metod jest tylko pozorne. Ażeby to dostrzec wystarczy rozróżnić w sylogizmie apologetycznym i teologicznym materię i formę. Jeżeli rozpatrujemy rzecz od strony formy, to oczywiście w obu wypadkach znajdziemy użycie tych samych reguł sylogistycznych; nie ma innych praw logiki dla teologii a innych dla apologetyki. Inaczej jednak rzecz się ma, gdy rozważamy materię sylogizmu. Chociaż bowiem i Pismo św. i filozofia dostarczają odpowiednich przesłanek zarówno apologetyce jak i teologii, to odnośne argumenty w obu tych dyscyplinach mają różny zupełnie walor demonstratywny.¹³

Św. Tomasz w przytoczonej powyżej wypowiedzi grupuje argumenty używane w teologii w trzech dużych kategoriach. Są to: a. argumenty właściwe i apodyktyczne, b. argumenty właściwe i prawdopodobne oraz c. argumenty zewnętrzne i prawdopodobne.

a. Argumenty właściwe i apodyktyczne w teologii.

Są to zdaniem św. Tomasza dowody z Pisma św. Skoro teologia zakłada wiarę, jest zrozumiałe, że księgi kanoniczne, zawierające depozyt wiary, stanowią dla dowodzenia teologicznego pierwszorzędne źródło. Co więcej, argumenty te, z uwagi na natchnienie ksiąg kanonicznych, same ze siebie walor demonstratywny.¹⁴

b. Argumenty właściwe i prawdopodobne w teologii.

Są to według św. Tomasza argumenty zapożyczone od świętych Doktorów, przez których należy rozumieć Ojców Kościoła i teologów. Argumenty te są dla teologa najpierw dowodami właściwymi. Powaga teologiczna świętych Doktorów ma swe źródło w ich fachowości w dziedzinie wiary. Objawienie boskie stanowi centralny przedmiot ich studiów, ba-

¹² M. Maisonneuve: *Apologetique. Dict. Theol. Cath.* II. 2. kol. 1513.

¹³ A. Poulpiquet: *Jw.*

¹⁴ „Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina... Et inde est, quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt... Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur, quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo: auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi argumentando ex propriis, sed probabiliter” — *Summa Theol.* *jw.*

dań, prac i dyskusji. Specjalność swoją kultywowali oni nie tyle jako filozofowie czy historycy, co jako ludzie wierzący i świadkowie tradycji dogmatycznej. Z tego względu ich świadectwo może nie mieć wartości w oczach historyka (np. ze względu na dystans czasowy dzielący je od wspomnianych wypadków), ale zawsze może być użyte w teologii jako argument właściwy. Argumenty te są poza tym dowodami prawdopodobnymi. Tak nazywa je św. Tomasz dla odróżnienia ich od dowodów z Pisma św., które ze względu na natchnienie ksiąg świętych są apodyktyczne.¹⁵

c. Argumenty zewnętrzne i prawdopodobne w teologii.

Są nimi zdaniem św. Tomasza dowody rozumowe oraz dowody oparte na powadze filozofów. Argumenty te są najpierw zewnętrzne. Właściwymi źródłami dla teologii, jak to widzieliśmy, są wyłącznie Pismo św., Tradycja, nauczanie Kościoła, Ojcowie i teologowie. Każdy zatem argument, który nie partycypuje w nadprzyrodzonym świetle objawienia z konieczności jest dla teologii źródłem niewłaściwym. Jest przy tym dowodem zewnętrznym, ponieważ wniosek teologiczny nie jest wirtualnie zawarty w przesłance mniejszej, filozoficznej, względem której jest on zewnętrznym, lecz wyłącznie w przesłance większej, objawionej. Następnie są to argumenty prawdopodobne. Św. Tomasz, nazywając je w ten sposób, wcale nie chce powiedzieć, że dowód rozumowy nie posiada odpowiedniej siły dowodowej w swoim porządku, lecz chce jedynie oznaczyć stopień jego skuteczności w dowodzeniu teologicznym. Mając to na uwadze nie ulega kwestii, że w porównaniu z innymi dowodami teologicznymi dowód rozumowy nie może być więcej niż prawdopodobny. Zważywszy ponadto, że prawdopodobieństwo dowodu rozumowego dopuszcza różne stopnie, należy dodać, że prawdopodobieństwo dowodu rozumowego ustępuje w teologii miejsca prawdopodobieństwu opartemu na powadze świętych Doktorów.¹⁶

Powyższe cechy metody teologicznej są konsekwencją faktu, że teologia suponuje wiarę. Tymczasem wiadomo, że apologetyka nie tylko wiary nie zakłada, ponieważ ją poprzedza, ale do niej człowieka przygotowuje, czyniąc ją rozumną. Zrozumiałe jest przeto, że porównywanie omawianych metod musi uwzględnić przede wszystkim ten właśnie aspekt. Ewentualna koincydencja źródeł teologicznych i apologetycznych okaże się wówczas czysto materialną, bowiem gdy chodzi o siłę dowodową argumentów zaczerpniętych z tychże źródeł będzie ona zupełnie inna w apologetyce niż w teologii. Dla wykazania istniejącego kontrastu wystarczy porównać te źródła w ich aspekcie formalnym.

¹⁵ Tamże; Por. A. Pouliquet; Jw. s. 522—526.

¹⁶ Summa Theol., jw.

Do a: Pismo św.

Wiemy już, że Pismo św. dostarcza teologii przesłanek właściwych, a księgi natchnione stanowią podstawę teologicznego dowodzenia. Wiemy również, że apologetyka poprzedza logicznie wiarę. Z tego względu apologetyka nie może korzystać z Pisma św. w takim sensie, jak to czyni teologia, ponieważ wówczas popełniałaby błędne koło. Nie może ona mianowicie korzystać w swoim dowodzeniu z Pisma św. rozumianego w sposób nadprzyrodzony, implikujący natchnienie ksiąg kanonicznych. Może natomiast posłużyć się nimi jedynie jako księgami historycznymi, jeżeli oczywiście uprzednio ich historyczna wartość zostanie dowiedziona. W rzeczywistości apologetyka bada w Piśmie św. fakty, które mogą być poznane przy pomocy metody ściśle historycznej, następnie interpretuje je rozumowo przy pomocy metody filozoficznej, a wykrywając w nich w ten sposób rys transcendentny ustala relację tak powstałego dowodu do swojego przedmiotu, którym jest wiarygodność prawd zawartych w objawieniu chrześcijańskim. Jak z tego widać, Pismo św. dostarcza apologetyce przesłanek właściwych, ale tylko w postaci przesłanek historycznych. Tymczasem stwierdziliśmy, że te same przesłanki w teologii są tylko zewnętrzne, ponieważ nie zawierają wirtualnie wniosku teologicznego. Innymi słowy przesłanki skrypturystyczne mają w teologii autonomiczną i suwerenną siłę dowodową z racji boskiego natchnienia, a w apologetyce posiadają walor jedynie czysto ludzki, taki, jaki przysługuje w ogóle naukom historycznym. To, co powiedzieliśmy o Piśmie św. dotyczy w równym stopniu Tradycji, która jako źródło teologiczne jest dogmatyczną, a jako źródło apologetyczne jest czysto historyczną.¹⁷

Do b: Ojcowie Kościoła i teologowie.

W dowodzeniu teologicznym stanowią źródło argumentów właściwych i prawdopodobnych, apologetyce zaś mogą dostarczyć jedynie argumentów zewnętrznych czyli takich, których siła dowodowa ma jedynie wartość historyczną czy filozoficzną.¹⁸

Do c: Argument rozumowy.

W teologii jest on zewnętrzny; staje się wewnętrznym i właściwym w apologetyce. Jest tak dlatego, że w sylogizmie apologetycznym przesłanka większa nie zawiera prawdy objawionej, jak to ma miejsce w dowodzie teologicznym, lecz prawdę porządku naturalnego. Dlatego też wniosek apologetyczny, w przeciwieństwie do teologicznego, jest wirtual-

¹⁷ A. Poulpiquet: jw. s. 527—528.

¹⁸ Tamże s. 529.

nie zawarty w przesłance rozumowej. Z tego względu argument rozumowy, który w teologii jest jedynie prawdopodobny, w apologetyce posiada walor pierwszorzędny, a dowód filozoficzny, zajmujący w teologii ostatnie miejsce, w apologetyce wysuwa się na czoło, stanowiąc argument najwłaściwszy.¹⁹

Poddany powyżej analizie paralelizm dostatecznie wskazał na zasadniczą przeciwstawność omawianych metod. Pewne zewnętrzne ślady podobieństwa nie są w stanie zatrzeć istotnej różnicy pomiędzy metodą autorytetu w teologii i metodą racjonalną w apologetyce.

Dodajmy, że metoda teologiczna jest dedukcyjna, a apologetyczna indukcyjna. Metoda teologiczna jest dedukcyjna lub syntetyczna dlatego, że wychodzi z założeń ogólnych, tj. artykułów wiary i dochodzi do wniosków szczegółowych. Metoda apologetyczna natomiast jest indukcyjna lub analityczna, ponieważ wychodzi ze zjawiska konkretnego, tj. faktu historycznego, a dochodzi do ustalenia prawidłowości ogólnych, racjonalnie tłumaczących konkretne zjawiska.²⁰

2. Odrębność przedmiotu.

Innym elementem naszego zagadnienia nie podlegającym już dzisiaj dyskusji, a więc nie stanowiącym właściwie problemu, jest fakt wyodrębnienia się na przestrzeni wieków przedmiotu apologetyki i to zarówno materialnego, jak i formalnego. Pierwszą próbę usamodzielnienia apologetyki poprzez wyłączenie jej z teologii zauważamy już w XV w. u Savonaroli,²¹ jednak dopiero w XVII w. protestancki teolog Hugo Grotius po raz pierwszy wydzielił kwestię faktu objawienia, czyli tezę chrystologiczną, z ujęcia ściśle teologicznego lub dogmatycznego.²² W XVIII w. „następuje wyzwolenie eklezjologii od teologii polemicznej i powstaje traktat o Kościele, napisany przynajmniej częściowo według metody odrębnej od metody teologicznej”.²³

Można zapytać, czy tego rodzaju pretensje apologetyki do usamodzielnienia się naukowego są dostatecznie uzasadnione? Pełna odpowiedź powinna uwzględnić wszystkie kryteria stanowiące o różności nauk, a więc również takie, jak metoda, stopień pewności oraz zakres poszczególnych nauk.²⁴ Na tym jednak miejscu ograniczymy się do rozważenia tego kryterium, którym jest przedmiot omawianych nauk. W tym celu należy najpierw ustalić pojęcie przedmiotu nauki w ogóle, a następnie

¹⁹ Tamże s. 531.

²⁰ Tamże s. 532—533.

²¹ Jw. przypis Nr 2.

²² W. Kwiatkowski: Jw. s. 38—39.

²³ Tamże s. 39; cyt. jw. w przypisie Nr 3.

²⁴ Por. I. Różycki: Dogmatyka. T. 1. Ks. 1. Metodologia teologii dogmatycznej. Kraków 1947 s. 59.

wykazać, jaką treść wkłada w to pojęcie apologetyka, a jaką teologia. Porównanie uzyskanych danych pozwoli nam ewentualnie dostrzec istniejącą rzeczową różnicę.

a. Pojęcie przedmiotu (nauki)

Tradycyjni epistemologowie odróżniają przedmiot materialny nauki i jej przedmiot formalny. Przez przedmiot materialny rozumieją oni ogólnie wziętą dziedzinę poznania, a przez przedmiot formalny określony aspekt tej rzeczywistości czyli punkt widzenia, z jakiego jest poznawana.²⁵

Nieco odmiennie rzecz ujmuje Ks. I. Różycki. Odróżnia on w nauce przedmiot materialny i właściwy, związany z różnym kątem widzenia. „Przedmiotem materialnym nauki czy też jakiegokolwiek władzy, pisze Ks. I. Różycki, jest konkretna i cała rzecz, która jest przedmiotem badania czy też podpada pod daną władzę w jakikolwiek sposób”, natomiast „przedmiotem właściwym — jakiegokolwiek nauki czy władzy — jest to, co wprost i bezpośrednio jest przez nią osiągnięte, a przez co wszystko inne jest osiągnięte: *objectum proprium est id, quod primo et per se attingitur, per quod autem cetera omnia attinguntur*. Właściwym w ogólności jest to, co jest wspólne wszystkim jednostkom danego gatunku, a poza tym gatunkiem nikomu nie przysługuje”.²⁶ Innymi słowy „przedmiot właściwy jest tym co jest badane... (*objectum formale quod*)”.²⁷ Za innym przedmiotem właściwym idzie różny kąt widzenia, który w języku scholastycznym nazywa się *ratio formalis obiecti, sub qua* (dodaj: *objectum materiale consideratur*).²⁸ Ponieważ „różny kąt widzenia i badania jest źródłem różnych własności i przymiotów dla nauki”, dlatego „różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia sprawiają... różnicę we wszystkich pozostałych własnościach nauki: metodzie, pewności, zakresie”. Z tego względu „różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia powoduje różnice między naukami tak, że dwie nauki, posiadające różne przedmioty właściwe lub różne kąty widzenia, nie mogą stworzyć jednej rzeczowo nauki, lecz są dwiema różnymi naukami”. „Gdzie zaś wszystkie własności są różne, tam też musi zachodzić wielość”.²⁹

Ponieważ jednak pojęcie różnego przedmiotu formalnego implikuje różny przedmiot właściwy i różny kąt widzenia, dlatego w rozważaniu naszym posługiwać się będziemy tradycyjnym rozróżnieniem przedmiotu nauki na przedmiot materialny i formalny.

²⁵ S. Kamiński: Jw. s. 61.

²⁶ I. Różycki: jw. s. 50.

²⁷ Tamże s. 51.

²⁸ Tamże s. 52.

²⁹ Tamże.

b. Przedmiot materialny apologetyki i teologii.

Do niedawna niemal powszechnie przyjmowało się, że przedmiotem materialnym apologetyki jest, najogólniej biorąc, fakt chrześcijaństwa. Tak pojęty przedmiot określano różnie, np. jako „podstawy, fundamenty teologii właściwej”,³⁰ „podstawy wiary”³¹ (przez podstawy te rozumie się fakt objawienia chrześcijańskiego i fakt Kościoła), „prawdy i fakty religijne, a zwłaszcza fakt Objawienia Bożego i władzy nauczycielskiej Kościoła”.³² Cechą wspólną wszystkich tego rodzaju określeń jest dostrzeżenie przedmiotu materialnego apologetyki w dwu głównych tezach, tj. chrystologicznej i eklezjologicznej. Teza chrystologiczna dotyczy faktu objawienia chrześcijańskiego i wynikających z niego motywów jego wiarogodności oraz obowiązku wierzenia (*motiva credibilitatis et credentitatis*), a teza eklezjologiczna zajmuje się faktem istnienia w Kościele tzw. *magisterium* Kościoła, czyli nieomylnego Urzędu Nauczycielskiego, strzegącego i przekazującego Boże Objawienie. Pierwsza uzasadnia, że w Jezusie Chrystusie Bóg objawił ostatecznie religię przeznaczoną dla całej ludzkości, druga zaś, że to objawienie z woli i postanowienia Bożego jest strzeżone i nieomylnie przekazywane przez Kościół katolicki.³³ Podobnie też określa przedmiot materialny apologetyki Ks. W. Kwiatkowski, który wiążąc tezę pierwszą z Chrystusem-Bogiem, założycielem chrześcijańskiej religii objawionej, a drugą z instytucją Kościoła, przechowującego oraz przekazującego nieomylnie poprzez wieki religię objawioną, pisze: „Nagromadzone więc w rozległej przeszłości bogactwa myśli ludzkiej, w związku z uzasadnianiem obydwóch tez, tak charakterystycznych dla przeżycia chrześcijańskiego, stanowią właśnie przedmiot materialny apologetyki teoretycznej”.³⁴ Autor dodaje jednak, że w świetle nowszych badań biblistycznych, wykazujących wewnętrzne zespolenie tych dwu idei, nie można ich zestawiać w sposób równoległy, lecz raczej w sposób implikatywny.³⁵ Zauważmy także, że na przelomie XIX/XX w. nastąpiła pewna zmiana w ujmowaniu przedmiotu materialnego apologetyki. Jeżeli dotychczas rozumiano przezeń to wszystko, co wchodzi do *praeambula fidei* względnie do *fundamenta fidei* (dlatego apologetykę uważano za *ancilla theologiae*), to w czasach nowszych apologetyka przyjęła nowe, nie teologiczne, lecz religioznawcze oblicze. To drugie oblicze dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej. Tym należy tłumaczyć ściślejszy kontakt apologetyki współczesnej ze

³⁰ Tamże s. 58; Por. M. Nicolau: Jw. s. 45.

³¹ M. Nicolau: Tamże; Por. N. Dunas: Les problèmes et le statut de l'apologétique. Rev. Sc. Ph. Th. 43 (1959) 674.

³² S. Kamiński: Jw.

³³ Por. W. Dudek: Chrystocentryczna jedność przedmiotu apologetyki. *Collect. Theol.* 25 (1954) 41; R. Paciorkowski: Jw. s. 10.

³⁴ W. Kwiatkowski: jw. s. 46.

³⁵ Tamże.

wszystkimi kierunkami nowoczesnej egzegezy biblijnej, jak również z osiągnięciami poszczególnych, już dzisiaj wyodrębnionych, dyscyplin religioznawczych.³⁶

Wreszcie ostatnio zwolennicy tzw. apologetyki personalistycznej ujmują coraz wyraźniej przedmiot i cele apologetyki w kategoriach osobowego bytu. Według nich „przedmiotem materialnym apologetyki jest już nie tzw. fakt objawienia, jako zespół zjawisk traktowanych bezosobowo, ale osoba Jezusa Chrystusa jako totalny cud Chrystusa”.³⁷

Zapytajmy obecnie, jak autorowie ujmują przedmiot materialny teologii?

Widzieliśmy już, że według św. Tomasza teologia wychodzi z prawd wiary: *ex eis procedit ad aliquid aliud probandum*.³⁸ Prawdy przez Boga objawione stanowią, zdaniem św. Tomasza, założenia, których teologia nie uzasadnia. Są one dla niej punktem wyjścia. Przedmiotem zaś teologii jest to wszystko, co jest *divinitus revelabile*,³⁹ czyli konkluzje teologiczne.⁴⁰ Dlatego Ks. I. Różycki powie wprost: „Przedmiotem materialnym teologii jest wszystko to, co można poznać w świetle objawienia Bożego”.⁴¹ Przyjmując, że teologia jest wiedzą o Bogu i świecie w świetle Objawienia Bożego (*scientia de Deo et rebus divinis*), trzeba powiedzieć, że przedmiotem materialnym teologii jest Bóg i wszystko to, co pozostaje w relacji do Niego, ale co równocześnie jest zasadniczo dane w Objawieniu (zinterpretowanym autentycznie i przyjętym w oparciu o wiarę).⁴² Podobnie rzecz ujmuje Ks. R. Paciorkowski, kiedy pisze: „Teologia jako nauka o wierze ma za przedmiot tezy objawione i przez urząd magisterski Kościoła podane do wierzenia (dogmaty). Stąd wynika, że teologia suponuje fakt objawienia, przekazywany przez magisterium Kościoła. Nie należy zaś do niej, jak i do żadnej innej nauki uzasadnianie tez wyjściowych, czyli jej przedmiotu materialnego. Zadanie to podejmuje apologetyka, która bada w sposób historyczno-krytyczny fakt objawienia i uzależniony od niego fakt magisterium”.⁴³

W świetle przykładowo podanych określeń przedmiotu materialnego apologetyki i teologii nie trudno dostrzec różnicę, jaka w omawianym względzie zachodzi pomiędzy obydwoma dyscyplinami. To, co dla apo-

³⁶ Por. W. Kwiatkowski: O przedmiocie apologetyki naukowej. *Roczniki Teol.-Kan.* 7,1 (1960) 103—104.

³⁷ W. Hładowski: Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce. Tamże s. 109.

³⁸ *Summa Theol.* I-a q. I a. 8 in corp.

³⁹ „Quia igitur sacra doctrina considerat aliqua secundum quod sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est (art. praec.), omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in una ratione formalis obiecti huius scientiae” — Tamże, a. 3 in corp.

⁴⁰ A. Poulpiquet: jw. s. 508.

⁴¹ I. Różycki: jw. s. 52.

⁴² S. Kamiński: jw. s. 115.

⁴³ R. Paciorkowski: jw. s. 10.

logetyki stanowi przedmiot badań (fakt objawienia i fakt Kościoła), dla teologii jest punktem wyjścia, założeniem już przez apologetykę sprawdzonym. Mimo tej różnicy zaprzeczyć się nie da, że może być mowa o częściowo wspólnym przedmiocie materialnym apologetyki i teologii, chociaż rozważnym pod różnymi aspektami.⁴⁴

e. Przedmiot formalny apologetyki i teologii.

Zdaniem autora „Apologetyki totalnej” przedmiotem formalnym apologetyki jest ujęcie chrystianizmu pod aksjologicznym kątem widzenia. Przedmiot ten przybierze odpowiednie kształty specyficzne zależnie od tego, o jakim typie apologetyki będzie mowa: intelektualistycznej, woluntarystycznej czy totalnej.⁴⁵ I tak apologetyka intelektualistyczna uważa, że przedmiotem formalnym apologetyki jest wiarogodność (*credibilitas*) dogmatu katolickiego,⁴⁶ woluntarystyczna dostrzega ten przedmiot w wartości (*appetibilitas*) chrystianizmu,⁴⁷ a apologetyka totalna, scalając wartości prawdy i dobra, które stanowiły przedmiot formalny apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej, widzi ten przedmiot w wartości religijnej, a ściślej mówiąc w najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*), ujawnionej w przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobronie.⁴⁸ Ks. W. Kwiatkowski uważa bowiem, że ujęcie przedmiotu formalnego apologetyki podane przez Gardeila nie obejmuje chrystianizmu historycznego, który nie jest religią fakultatywną, lecz w sposób absolutny wiąże się z ostatecznym celem człowieka. Analogiczny zarzut stawia Autor tzw. „apologetyce nowej”, która badając chrystianizm formalnie pod względem jego wartości przedstawia go tylko jako religię fakultatywną (*appetibilis*), a nie jako normatywną (*appetenda*).⁴⁹

Według ujęcia personalistycznego „przedmiotem formalnym apologetyki jest nadprzyrodzoność chrześcijaństwa nie jako abstrakcyjny rys chrześcijańskiej religii, percypowany teoretycznie przez umysł, ale jako konkretna osoba boska Jezusa, w której człowiek dostrzega najwyższą wartość dla swego osobowego istnienia.”⁵⁰

Tym niemniej trzeba powiedzieć, że mimo tych specyficznych kształtów, które przedmiotowi formalnemu apologetyki wyznacza odnośny typ apologetyki, ujęcie religii chrześcijańskiej w aspekcie aksjologicznym stanowi formalny przedmiot apologetyki.

Tymczasem w kwestii przedmiotu formalnego teologii Ks. I. Różycki wypowiada się następująco: „W przedmiotach badanych przez teologię

⁴⁴ Do zagadnienia tego powrócimy w następnej części niniejszej pracy.

⁴⁵ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 123.

⁴⁶ Tamże, s. 124.

⁴⁷ Tamże, s. 138.

⁴⁸ Tamże, s. 152.

⁴⁹ Tamże, s. 138.

⁵⁰ W. Hładowski: jw. s. 109.

trudno jest znaleźć jakąś jedną wspólną wszystkim własność, przez którą by one wchodziły w zakres teologii, stąd też nie można w teologii mówić prawdziwie o jednym przedmiocie właściwym, *obiectum formale quod...* Posiada natomiast teologia jeden, jedyny kąt widzenia, *unam rationem formalem obiecti*. Ten kąt widzenia stanowią prawdy objawione w świetle których ona wszystko rozpatruje. Przez ten jeden wspólny kąt widzenia wszystkie przedmioty materialne teologii znajdują się w jednym stosunku do Objawienia Bożego i do rozumu ludzkiego".⁵¹

Porównując zatem przedmiot formalny apologetyki i teologii (jeżeli o takim może być w teologii mowa), dostrzegamy z łatwością istniejącą pomiędzy nimi różnicę. Przedmiotem bowiem formalnym apologetyki jest aksjologiczny aspekt boskiego objawienia, a przedmiotem formalnym teologii samo objawienie. Powiedzieliśmy już, że różny przedmiot formalny powoduje rzeczową różnicę pomiędzy naukami.⁵² Przeto apologetyka i teologia są naukami rzeczowo różnymi.

II. ELEMENTY KONTROWERSYJNE

Po wydzieleniu z problematyki naszego zagadnienia tego, co jest ogólnie przyjmowane, należy obecnie bliżej określić, co w omawianym zagadnieniu stanowi nadal problem. Wydaje się, że są to następujące elementy:

- a. odnośnie zasady poznania — rola światła objawienia w apologetyce;
- b. odnośnie przedmiotu materialnego — objawienie jako wspólny przedmiot apologetyki i teologii;
- c. odnośnie metodologicznej relacji — apologetyka jako metodologiczny fundament teologii;
- d. odnośnie samej nazwy — apologetyka czy teologia fundamentalna?

1. Rola światła objawienia w apologetyce.

Chociaż zasadą poznania w apologetyce jest światło rozumu naturalnego, a w teologii światło wiary,⁵³ kwestią ciągle aktualną jest wzajemny stosunek obu tych zasad poznania. Nie da się zaprzeczyć, że istnieje pomiędzy nimi konieczny związek; apologetyka bowiem ma wykazać boskie pochodzenie chrześcijaństwa na drodze czysto rozumowej, ale równocześnie ten nadprzyrodzony rys religii chrześcijańskiej stanowi przedmiot wiary,⁵⁴ której badaniem zajmuje się wyłącznie

⁵¹ I. Różycki: *iw.* s. 52—53.

⁵² Por. tamże s. 51.

⁵³ Y. Congar: *La foi et la Théologie*. Tournai 1962 s. 129: „La lumière de la théologie n'est pas immédiatement, mais seulement de façon radicale, la lumière de la foi, qui accompagne le témoignage divin. Formellement, immédiatement et spécifiquement, la lumière de la théologie est faite de l'adjonction de celle de notre raison à celle de la foi”.

⁵⁴ Por. E. Kopeć: Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apolo-

teologia.⁵⁶ Jeśli jednak chodzi o naturę tego związku, zdania są podzielone.

Jak najdalej idący wpływ wiary na badania apologetyczne przyjmują zwolennicy apologetyki tradycyjnej. Ich zdaniem apologetyka spełnia swoje zadanie rozumowego uzasadnienia podstaw wiary nie tylko w świetle rozumu naturalnego, ale również w świetle samej wiary.⁵⁶ Argumentem przemawiającym za tym miałyby być m. i. sama natura apologetyki, której przedmiot (motyw wiarogodności) został wyznaczony nie przez rozum ludzki, lecz przez Boga objawiającego oraz Kościół przedstawiający te motywy jako znaki potwierdzające Boże objawienie a zarazem odpowiadające zarówno wymogom wiary jak i rozumu.⁵⁷ Według tego ujęcia apologetyka pozostaje pod pozytywnym wpływem wiary, ale nie w tym sensie, jakoby opierała swoją argumentację na prawdach objawionych (prowadziłoby to do błędnego koła), ale w tym znaczeniu, że wiara ustala cel, do którego rozum winien dążyć (wiarogodność) i wskazuje na argumenty (cuda, proroctwa), których użycie prowadzi do osiągnięcia tego celu. W ten sposób Bóg objawiający i Kościół nauczający informują apologetykę o znaczeniu takich pojęć jak: objawienie boskie, tajemnice nadprzyrodzone, wiara wlana, odpowiadająca wierze wiarogodność, cud, proroctwo itp. Również w kwestii wyboru motywów, które w świetle rozumu naturalnego posiadają siłę dowodową, magisterium Kościoła poucza apologetykę, kiedy należy użyć metody filozoficznej, a kiedy historycznej. „To nie jest rzeczą przypadku, pisze Garrigou-Lagrange, że Bóg przemawia do nas najpierw przez proroków, a później przez Swego Syna i apostołów. To Bóg sam przydał ich misji niezaprzeczone znaki i objawił ich związek z objawieniem, które mają potwierdzić. W ten sposób sam Bóg jest mistrzem nie tylko dla teologa w ścisłym znaczeniu, ale i dla apologetyka”.⁵⁸

Polemizując z powyższym stanowiskiem Gardeil⁵⁹ wysuwa dwie uwagi. Po pierwsze, jego zdaniem, istnieje pewna analogia pomiędzy teologią naturalną a apologetyką. Stąd, podobnie, jak poznawalność Boga przy pomocy rozumu naturalnego nie stanowi części atrybutu obiektywnej poznawalności bóstwa, tak wiarogodność racjonalna nie stanowi części przedmiotu objawionego. Jak w teologii musi być miejsce na traktat *De Deo Uno*, którego celem jest ukazanie rozumowej poznawalności Boga, tak w apologetyce musi być miejsce dla wiarogodności

getyki współczesnej, *Roczniki Teol.-Kan.* 11 (1964) 5; N. Dunas: *Connaissance de la foi*. Paris 1963 s. 101—110.

⁵⁵ Por. W. Kwiatkowski: O przedmiocie apologetyki naukowej. *Jw.* s. 106.

⁵⁶ Garrigou-Lagrange: *jw.* s. 354. M. Nicolau: *jw.* s. 44.

⁵⁷ Garrigou-Lagrange: *jw.* s. 357—358.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ A. Gardeil: *Bulletin de théologie spéculative. Rev. Sc. Ph. Th.* 19 (1930) 649—652.

racjonalnej, stojącej w bezpośredniej relacji do pojęcia wiary. Zresztą co do naukowości tego traktatu Gardeil również ma zastrzeżenia. Jego zdaniem niezupełnie odpowiada on swemu przedmiotowi, zamiennie używa metody raz teologicznej raz filozoficznej i w ogóle kieruje się teologią podobnie, jak apologetyka pojęta jako część teologii.⁶⁰

Po wtóre, mówi Gardeil, podobnie jak można w teologii naturalnej abstrahować od teologii we właściwym znaczeniu, biorąc w niej pod uwagę jedynie stronę rozumową argumentów przemawiających za poznawalnością Boga, tak też można wyabstrahować z teologii apologetycznej to wszystko, co na podstawie argumentów czysto rozumowych zmierza do wykazania racjonalnej wiarogodności, analogicznej do tej, na jaką zasługuje słowo człowieka kompetentnego i prawdopodobnego i w ten sposób osiągnąć apologetykę czysto rozumową. Oczywiście nauka ta byłaby bardzo niedoskonałą, ale nie bardziej niż teodycea. W teologii naturalnej bowiem, kiedy jest mowa o istnieniu Boga, i jego naturze, chodzi o poznanie analogiczne, a więc niedoskonałe. Również i apologetyka, jeżeli nie stosuje metody teologicznej pozostanie nauką niedoskonałą, gdyż jest w stanie osiągnąć jedynie wiarogodność wystarczającą do aktu wiary naturalnej, a nigdy boskiej. Lecz jak to, co jest boskie w sobie nie jest sprzeczne z tym, co jako boskie nie jest poznane analogicznie, tak też przedmiot wiary boskiej nie może być sprzeczny z przedmiotem wiary ludzkiej. Zatem to, co jest naprawdę godne wiary ludzkiej, jest wystarczające, by rozumnie uzasadnić akt wiary ludzkiej w prawdę objawioną, a to jest celem apologetyki. Jest już rzeczą łaski, by tego rodzaju wiarę przekształcić w wiarę boską.⁶¹

Jak z tego widać Gardeil zgadza się z tym, że apologetyka adekwatna nie może kierować się wyłącznie racjami filozoficznymi, ale tym niemniej utrzymuje, że może być mowa o apologetyce czysto rozumowej, mającej walor ściśle naukowy.

Jedną z prób rozwiązania zagadnienia wpływu światła wiary na postępowanie apologetyczne jest wprowadzenie rozróżnienia pomiędzy pojęciem apologetyki naukowej i tzw. teologii apologetycznej. Jeżeli apologetyka naukowa (*scientia apologetica*) dowodzi przy pomocy metody indukcyjnej faktu objawienia i ustanowienia nieomylnego urzędu nauczycielskiego Kościoła, to teologia apologetyczna, jako funkcja teologii, zamierza przy pomocy metody dedukcyjnej, w świetle wiary i nauki Kościoła nie tylko ustalić sam fakt, ale również wykazać jego wiarogodność. W szczególności jej zadaniem jest ustalać naukę magisterium Kościoła odnośnie apologetyki naukowej i dostosowywać się do orzeczeń

⁶⁰ Tamże, s. 651.

⁶¹ Tamże, s. 652.

Kościola jako do norm pozytywnych. Stosowana w teologii apologetycznej argumentacja nie opiera się jednak ani na nauce objawionej jako takiej, ani na orzeczeniach Kościoła, lecz tylko kieruje się nimi. Stąd można powiedzieć, że teologia apologetyczna *agit sub ductu fidei et Magisterii Ecclesiae, non tamen arguit ex fide aut ex Magisterio Ecclesiae*.⁶² Apologetyka naukowa tymczasem bada swój przedmiot jedynie na drodze argumentacji historycznej i filozoficznej i dlatego w żadnym wypadku nie może być uważaną za naukę teologiczną.⁶³

Łatwo zauważyć, że powyższe stanowisko jest wyjątkowo niejasne. W jego świetle nie wiadomo ani czym jest apologetyka naukowa ani czym jest teologia apologetyczna. Za N. Dunasem trzeba powiedzieć, że jeżeli apologetyka nie może być uważaną za naukę teologiczną, to nazywanie jej teologią fundamentalną stanowi formalnie językowe nadużycie, a merytorycznie jest nieuzasadnione.⁶⁴ Wprowadzenie zaś pojęcia teologii apologetycznej, wbrew pozorom, kwestii nie rozwiązuje przede wszystkim dlatego, że prowadzi do absurdu. M. Nicolau twierdzi bowiem w swej konkluzji, że teologia apologetyczna nie należy do teologii dogmatycznej, lecz do innego rodzaju wiedzy, ponieważ inny jest jej przedmiot formalny, a równocześnie przyznaje, że daremnie usiłowalibyśmy odróżnić te dwie dyscypliny, ponieważ ostatecznie są one ze sobą koniecznie powiązane, bo jedna stanowi funkcję drugiej.⁶⁵ Możemy słusznie za N. Dunasem zapytać, jaką zatem wartość w ogóle ma proponowana definicja teologii apologetycznej? Jak można mówić, że teologia apologetyczna jest funkcją i częścią teologii i równocześnie utrzymywać, że różne są ich przedmioty formalne? Jak można pogodzić, że teologia apologetyczna posiada inny przedmiot formalny od teologii dogmatycznej i równocześnie utrzymywać, że obie te dyscypliny pozostają pod wpływem wiary i nauki Kościoła? Czy wobec tego tzw. racje rozumowe, którymi w dowodzeniu posługuje się teologia apologetyczna, nie stają się tym samym racjami teologicznymi, skoro zadaniem tych ostatnich jest, *ex definitione*, uwzględnienie w dowodzeniu wewnętrznego i pozytywnego wpływu wiary?⁶⁶

Rozwiązanie tego problemu dostrzega N. Dunas w bezwzględnej integracji teologii apologetycznej i teologii. Według niego nie ma żadnej potrzeby oddzielać te dyscypliny, wyróżniać ich przedmiot formalny, skoro w obu wypadkach mamy do czynienia z postępowaniem teologicznym. Logicznie biorąc, pisze N. Dunas,⁶⁷ albo należy traktat *De Deo Uno* wyłączyć w ogóle z teologii, albo zatrzymać go w granicach teologii

⁶² M. Nicolau: jw. s. 44.

⁶³ Tamże.

⁶⁴ N. Dunas: jw. s. 675.

⁶⁵ M. Nicolau: jw. s. 45.

⁶⁶ N. Dunas: jw. s. 676.

⁶⁷ Tamże.

wraz z teologią apologetyczną, ale nie można traktować ich odmiennie, skoro ich struktury z punktu widzenia naukowego są identyczne. Ponadto, jeżeli teologia apologetyczna jest dla teologii tym, czym dla filozofii kryteriologia i ontologia, jak to utrzymuje M. Nicolau,⁶⁸ a te ostatnie należą do filozofii, bo mają ten sam przedmiot formalny i są w stosunku do niej homogeniczne, to czyż nie trzeba tego samego powiedzieć o teologii apologetycznej i uznać, że kryteriologia czy krytyka teologiczna jest częścią integralną teologii, wewnątrznie z nią związaną? Jeżeli tego nie uczynimy, będziemy mieli następujący stan rzeczy: z jednej strony będzie się mówić o teologii fundamentalnej, która weryfikuje swoją nazwę jedynie w traktacie *De locis theologicis*, a w rzeczywistości usiłuje niejako przemycić pod tą nazwą również pozostałe traktaty, następnie będzie mowa a apologetyce, o której wiadomo, że nie jest ani teologią, ani teologią fundamentalną, a z drugiej strony pojawi się teologia apologetyczna, która jako apologetyczna funkcja teologii dogmatycznej zachowuje wprawdzie odrębny od teologii przedmiot formalny, ale w całym swoim postępowaniu pozostaje pod wewnętrznym i pozytywnym wpływem wiary i decyzji Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Właśnie taki obraz apologetyki przedstawia nam m. i. M. Nicolau.⁶⁹

Właściwą przyczyną tego stanu rzeczy jest chęć uniknięcia „zgorznięcia”, jakim byłoby pozostawienie samemu rozumowi troski o uzasadnienie podstaw wiary chrześcijańskiej, gdyby teologia ze swej strony odmawiała spełnienia tej funkcji. W tym wypadku rozum, świadom swoich praw i chcąc działać krytycznie, albo by uważał siebie za sędziego autorytatywnie wyrokującego o prawdzie chrystianizmu i autentyczności wiary, albo byłby zmuszony szukać pomocy w wierze, ale już nie w sensie teologicznym czy apologetycznym, w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, lecz w ujęciu chrześcijańskiej filozofii religii lub filozofii religii chrześcijańskiej.⁷⁰

Dlatego to, zdaniem N. Dunasa, jeżeli apologetyka ma być dziełem wyłącznie rozumu, musi być właśnie chrześcijańską filozofią religii chrześcijańskiej. W rzeczywistości jednak teologia nigdy nie zwalniała siebie z obowiązku krytycznego uzasadnienia swoich podstaw. Przeciwnie, zawsze pretendowała i to bardzo słusznie, do kontrolowania i kierowania pracami apologetyków. Wszyscy apologetycy katoliccy lojalnie przyznają, że w pracach swoich kierują się zarówno światłem wiary, jak i autorytetem magisterium Kościoła, nie zapominając ani na chwilę, że pozostają wierzącymi nawet wówczas, gdy jako apologetycy argumentują w sposób czysto rozumowy. W ten sposób unika się wprawdzie

⁶⁸ M. Nicolau: jw. s. 43.

⁶⁹ Por. N. Dunas: jw. s. 676.

⁷⁰ Tamże, s. 677.

„zgorzenia”, które mogłaby wywołać krytyka religii nie podporządkowana kontroli teologii, ale dzieje się to za cenę naukowej inkoherecji. Ponadto wydaje się, że postawa taka jest wynikiem faktu, iż nie chce się otwarcie przyznać, że rozum ludzki, z chwilą kiedy spełnia swoje zadanie w świetle wiary i magisterium Kościoła, *ipso facto* przedstawia racje nie rozumowe, lecz teologiczne.⁷¹

W stanowisku apologetyki tradycyjnej w kwestii stosunku światła objawienia do badań apologetycznych N. Dunas dostrzega dwa źródła nieporozumień. Pierwszym z nich jest określenie: *arguit ex ratione*, mające odróżnić apologetykę od teologii dogmatycznej, która argumentuje *Ex fide et auctoritate*. Tymczasem wystarczy raz jeszcze wskazać na teologiczny traktat *De Deo Uno*, ażeby przerwać dyskusję, a przy tym należy zauważyć, że to nie jest jedyny wypadek, w którym teologiczna argumentacja robi wrażenie rozumowania czysto naturalnego. Ponadto jeżeli się przyjmie, że odnośne traktaty teologii dogmatycznej stanowią apologię poszczególnych dogmatów, w której zależnie od adresata raz stosuje się argumentację *ex fide* (np. do protestantów), a raz *ex ratione* (np. do niewierzących), wówczas można słusznie wnioskować, że dogmatyka i apologetyka, nauki różne ze względu na swój przedmiot materialny, mogą posiadać ten sam przedmiot formalny, a więc formalnie obie są naukami teologicznymi.⁷²

Drugim źródłem nieporozumienia jest zdaniem N. Dunasa samo pojęcie wiarogodności. Wiarogodność, pisze on, może być właściwie rozumiana jedynie przy uwzględnieniu struktury dogmatycznej, jej właściwej. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z jednej strony z rzeczywistością żywą, konkretną, poznawalną, tj. z dogmatami, a z drugiej, z właściwością powszechną i teoretyczną, tj. z wiarogodnością. W pierwszym wypadku chodzić będzie o rzeczywistość poznawalną jedynie przez wiarę, a w drugim o właściwość dostępną dla poznania naturalnego. Tym należy tłumaczyć łatwość, z jaką apologetykę wyłącza się z dziedziny teologii, a następnie każe się jej powrócić pod zmienioną nazwą teologii fundamentalnej, o której wiadomo, że nie jest ani teologią, ani fundamentalną.⁷³

Otóż wydaje się, mówi N. Dunas, że prosta uwaga jest w stanie usunąć to sztucznie spowodowane nieporozumienie. Należy przede wszystkim zapytać, czy ta wspólna dogmatom właściwość, jaką jest wiarogodność, nie jest przypadkiem właściwością jednego konkretnego dogmatu, a mianowicie dogmatu o objawieniu boskim? Jeżeli tak, to wówczas teologia fundamentalna jest niczym innym, jak właśnie apo-

⁷¹ Tamże.

⁷² Tamże, s. 678.

⁷³ Tamże.

logią jednego dogmatu, rozważanego we wszystkich jego aspektach. Konsekwentnie, jeżeli apologia innych dogmatów należy do teologii, to dla tych samych racji do teologii powinna należeć apologia dogmatu o objawieniu. W ten sposób redukuje się sztucznie wytworzony podział na teologię fundamentalną i dogmatyczną, w następstwie którego teologii fundamentalnej przypisuje się samodzielność, na którą nie zasługuje. Tak pojęta apologetyka zajmowałaby się teologiczną krytyką podstawowego dogmatu, tj. dogmatu o objawieniu boskim. Objawienie boskie, to słowo Boże skierowane do nas. Teologiczna krytyka objawienia to sprawdzenie tego słowa w jego istocie i jego przejawach, w jego źródłach i sposobie wypowiedzania się, zanim się je przyjmie w akcie wiary. Apologetyka ma nas przygotować do właściwej postawy wobec tego objawienia, do naszej odpowiedzi na Boże słowo, odpowiedzi pozytywnej w akcie wiary. Zadanie to spełnia ona w krytycznej refleksji nad aktem wiary w słowo Boże w każdej formie: słowa wypowiedzianego, napisanego, natchnionego, słowa proroków, Chrystusa, apostołów czy Kościoła. Ponieważ jednak do spełnienia tego zadania konieczna jest nieustanna pomoc i światło samej wiary, dlatego właściwie pojęta apologetyka musi być strukturalnie włączona do teologii.⁷⁴

Jak z tego widać, jedyny i adekwatny statut, jaki apologetyka może otrzymać, to statut teologii apologetycznej integralnie teologicznej. Można na tym miejscu zapytać, czyżby naprawdę nie było innego rozwiązania kwestii roli światła objawienia w apologetyce, jak to, które jest równoznaczne z przekreśleniem naukowej samodzielności apologetyki?

Wydaje się, że głównym elementem spornym w przedstawionej dyskusji jest stosunek apologetyki do Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Decyzje magisterium Kościoła mogą dostarczyć teologowi przesłanek właściwych i definitywnych, ponieważ dla teologa katolickiego Kościół jest przez samego Chrystusa upoważniony do autorytatywnego określania sensu prawd zawartych w źródłach objawienia. Nie ulega kwestii, że żaden katolik nie odważyłby się twierdzić, że powyższe decyzje nie obowiązują w ogóle apologetyki, tym więcej, że ich przedmiotem są często zagadnienia ściśle apologetyczne, takie jak cud, proroctwo, Kościół, objawienie itd. To byłoby fałszywe stawianie problemu. Jak poprzednio nie chodziło nam o to, by w apologetyce nie liczyć się np. z Pismem św. czy tradycją, ale o stwierdzenie, w jakich warunkach korzystanie z tych źródeł będzie poprawne z punktu widzenia metodologicznego, tak i obecnie, w tym samym duchu, chodzi o odpowiedź na pytanie, w jakim stopniu i w jakim sensie orzeczenia Kościoła są dla apologetyki wiążące, w jaki sposób autorytet Kościoła nauczającego wpływa na prace apologetyków?

⁷⁴ Tamże, s. 679—680.

A. Poulpiquet odpowiada, że magisterium Kościoła może spełniać swoją rolę w stosunku do apologetyki jedynie zewnętrznie, stanowiąc niejako zaporę przed ewentualnością popadnięcia w herezję, podczas gdy argumentacja teologiczna jest przezeń ustawicznie kierowana, a jego orzeczenia stanowią przesłanki większe sylogizmu teologicznego. Ponadto, jeżeli definicje Kościoła nieomylnie nauczającego mają dla teologa walor absolutny, to nie można tego powiedzieć o apologetyce, która nie zakłada wiary, ale ją logicznie poprzedza.⁷⁵

Ks. W. Kwiatkowski pisze na ten temat: „Pozorne rozluźnienie związku między teologią a apologetyką wskutek ujęcia przedmiotu materialnego *lumine naturali*, prowadzi w następstwie do bardziej ścisłego jej zespolenia z magisterium Kościoła, przekazującego już od samego początku w sposób najbardziej miarodajny pierwotną i klasyczną apologię chrześcijaństwa”⁷⁶. Na innym miejscu czytamy: „Apologetyka ze względu na swój przedmiot materialny i formalny nie jest uzależniona od teologii, którą poprzedza, lecz od Magisterium Kościoła, jako od swego źródła przednaukowego, skąd czerpie wszystkie potrzebne pojęcia i poddaje je następnie krytyce naukowej”⁷⁷.

W „Apologetyce Totalnej” tenże autor wyraża się w naszej kwestii następująco: „Oczywiście apologetyka, jak każda nauka, czerpie swój materiał z poznania przednaukowego i posługuje się zarówno samoobroną chrześcijaństwa, jak i związaną z nią terminologią (pojęcie objawienia, tajemnic, cudu, wiarogodności itd.) na podstawie relacji magisterium Kościoła, jako źródła jedynie miarodajnego w znaczeniu historycznym, Stąd widać, że zespolenie apologetyki katolickiej z magisterium kościelnym, jako źródłem historycznym, nie może nigdy ulec rozluźnieniu, ponieważ wszelkie oddalenie się badań od swego źródła podważa ich naukowość i wpływa ujemnie na krytyczną ocenę materiału. Zespolenie przynajmniej zewnętrzne (bądź pozytywne, bądź negatywne) apologetyki z magisterium Kościoła różni się jednak od łączności, jaka istnieje między teologią a magisterium kościelnym, ponieważ w teologii orzeczenia magisterium, ze względu na większy lub mniejszy ich udział w charyzmacie nieomylności, mają charakter dogmatyczny, gdy natomiast nie można tego powiedzieć o orzeczeniach magisterialnych w apologetyce, gdzie ich rola nie przewyższa znaczenia świadectw historycznych i dlatego zespolenie ich z apologetyką, tak odmienne od zespolenia z teologią, nie jest wewnętrzne, lecz zewnętrzne”⁷⁸. Autor dodaje, że w powyższym sensie wypowiedzają się teologowie na soborze Watykańskim,

⁷⁵ A. Poulpiquet: *ibid.* s. 529.

⁷⁶ W. Kwiatkowski: Przedmiot apologetyki naukowej. *Collect. Theol.* 30 (1959) 13.

⁷⁷ Tenże: O przedmiocie apologetyki naukowej. *Jw.* s. 106;

⁷⁸ Tenże: Apologetyka totalna. *Jw.* s. 39—40.

kiedy interpretując definicję soboru o pewności poznania samoobrony chrystianizmu w świetle metody historycznej utrzymują, że to poznanie, jako poprzedzające wiarę, jest od niej niezależne i ma charakter poznania historycznego.⁷⁹ Na poparcie swego stanowiska powołuje się Ks. W. Kwiatkowski również na dyskusję L. Köstersa z J. Brinktrinem na temat stosunku apologetyki do teologii, w której L. Kösters utrzymuje, „że apologetyka względnie teologia fundamentalna nie jest dziedziną wstępną i jak gdyby przedsiönkiem teologii, ani też nie wchodzi do teologii w znaczeniu ścisłym tego słowa. Biblia bowiem jest dla teologii jako natchnione słowo Boże normą wewnętrzną i pozytywną, gdy natomiast dla apologetyki jest ona jako źródło historyczne normą zewnętrzną i negatywną”.⁸⁰ Autor słusznie uważa, iż można z tego wnosić, że L. Kösters analogicznie wypowiada się o stosunku apologetyki do orzeczeń Kościoła, a więc że są one dla niej normą zewnętrzną i negatywną.⁸¹ Zdaniem A. Langa stosunek ten jest co prawda zewnętrzny, ale pozytywny.⁸² Podobne stanowisko zajmuje H. Straubinger⁸³ oraz E. Seiterich⁸⁴.

Zdaniem innego polskiego apologetyka, przedstawiciela warszawskiej szkoły apologetycznej, świadectwa Kościoła albo dane magisterium kościelnego mają dla badań apologetycznych wartość jedynie informacyjną.⁸⁵ „Nie wchodząc w teoretyczne zagadnienie, pisze Ks. W. Hładowski, czy do rozpoznania każdej bezpośredniej interwencji Boga w świecie jest konieczna informacja ze strony samego Boga, należy przyjąć, zgodnie z metodą poznania osoby, że faktycznie tylko sam Jezus z Nazaretu mógł poinformować i zaświadczyć o swojej boskiej świadomości. Ponieważ zaś świadectwo Jego przekazywane jest w Kościele, nie można poznać obiektywnie faktu Jezusa Chrystusa niezależnie od świadectwa Kościoła, co w praktyce znaczy, że apologetyka nie może rozwiązać swego problemu z pominięciem informacyjnej funkcji magisterium Kościoła”.⁸⁶

Mówiąc o strukturze apologetyki rozróżnia Ks. W. Hładowski dwie zasady czy dwa źródła poznania, tj. dane zjawiskowe i świadectwo Kościoła. O ich wzajemnej relacji Autor pisze w ten sposób: „...jest

⁷⁹ Tamże; Por. Denz. 1790, 1812.

⁸⁰ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna, jw. s. 39—40.

⁸¹ Tamże.

⁸² A. Lang; jw. s. 27.

⁸³ H. Straubinger: Die Apologetik als theologische Disziplin. *Theol. Qschr.* 121 (1940) 21 ns.

⁸⁴ E. Seiterich: Wege der Glaubensbegründung nach der sogenannten Immanenzapologetik. Freiburg in Br. 1938. Rec. W. Kwiatkowski: *Collect. Theol.* 21 (1949) 122—129.

⁸⁵ W. Hładowski: Struktura apologetyki. *Roczniki Teol.-Kan.* 11 (1964) 33—53.

⁸⁶ Tamże, s. 38.

rzeczą zrozumiałą, że spomiędzy dwu źródeł poznania apologetycznego treść świadectwa Kościoła, stanowiąca nadprzyrodzoną interpretację, ma funkcję szczególną. Podczas gdy dane zjawiskowe mają pod względem formalnym charakter zdań pewnych, doświadczalnych w szerokim znaczeniu, nadprzyrodzona interpretacja ma dla poznania apologetycznego wartość hipotezy".⁸⁷ Świadectwo Kościoła, zdaniem Autora, wskazuje na pozazjawiskowy element, tj. osobową i nadprzyrodzoną obecność Chrystusa, która może być stwierdzona przez umysł ludzki tylko ubocznie, w interpretacji jej zjawiskowych wyrazów. Z tego względu powyższa intelekcyjność chociaż jest poznaniem genetycznie empirycznym, jest strukturalnie oglądowa i interpretacyjna.⁸⁸

Co sądzić o tego rodzaju rozwiązaniu? Przede wszystkim zwraca naszą uwagę fakt, że nie tylko nie zmierza ono do rozluźnienia związku badań apologetycznych z magisterium Kościoła, ale w konsekwencji prowadzi do jeszcze większego zespolenia apologetyki z nauczaniem Kościoła jako jej przednaukowym źródłem, czy źródłem informacji, które apologetyka ma sprawdzić. W rezultacie nie ma potrzeby włączania apologetyki do teologii, a tym samym odmawiania jej samodzielności naukowej.

Omawiając zagadnienie roli objawienia w apologetyce nie możemy również pominąć kwestii pewnej zależności badań apologetycznych od wyników dociekań teologicznych. Nie da się np. zaprzeczyć, że poglądy na samą strukturę aktu wiary mają wpływ na formowanie się różnych typów apologetyki.⁸⁹ Naturę tego związku w aspekcie historycznym, z uwzględnieniem personalistycznej koncepcji ujęcia aktu wiary omówił ostatnio Ks. E. Kopeć.⁹⁰ Z przedstawionych wywodów wynika m. in., że „personalistyczna teoria wiary rzuca nowe światło na zasadnicze elementy apologetyczne”.⁹¹ Autor ma na myśli takie elementy, jak samo pojęcie objawienia nadprzyrodzonego, teoria cudu jako znaku religijnego, osobowe pojmowanie wiarogodności itp. I tak personalistyczne ujęcie objawienia zakwestionuje adekwatność dotychczasowego określenia objawienia jako *locutio Dei attestans*, a podkreślając w nim rys osobowy zespoli jego element obiektywny z biblijnym elementem aktywnym, w którym ukazuje się objawienie Boga żywego w celach zbawczych.⁹² Istotą zaś cudu jako znaku Bożego jest w tej koncepcji nie jego strona „empiryczna”, ale to, „że w nim objawia się i daje o sobie świadectwo Bóg, a przez to świadectwo wzywa człowieka do wiary”.⁹³

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 39.

⁸⁹ E. Kopeć: jw. s. 5.

⁹⁰ Tamże, s. 5—13.

⁹¹ Tamże, s. 12.

⁹² Tamże. Por. R. Latourelle SJ: *Theologia Revelationis*. Romae 1963.

⁹³ E. Kopeć: jw. s. 13. Por. L. Monden SJ: *Le miracle signe de salut* [Bruges 1960]; E. Dhanis: *Qu'est-ce qu'un miracle*. *Gregorianum* 4 (1959) 201—241.

Podobnie: „wiarogodność nie oznacza właściwości prawdy ujmowanej bezosobowo, ale oznacza właściwość świadectwa Bożego, poprzez które ujawnia się osoba Boża”.⁹⁴

Jest zrozumiałe, że apologetyka nie może abstrahować od wyników, do jakich doszła najnowsza teologia aktu wiary. W związku z tym w ostatnich latach podjęto szereg prób zmierzających do opracowania apologetyki, która by odpowiadała powyższym wymaganiom.⁹⁵ Tym niemniej prace teologów nigdy nie mogą mieć dla apologetyki waloru normatywnego, lecz stanowią jedynie informację, którą apologetyka ma obowiązek sprawdzić.

2. Objawienie jako wspólny przedmiot apologetyki i teologii.

Drogą do ustalenia odrębnych cech danej dyscypliny jest krytyczna ocena jej ewentualnych podobieństw do innych choćby pozornie pokrewnych przedmiotów. W naszym przypadku należy zaliczyć do nich głównie przedmiot wiary i teologii. Omawiając je kolejno i zestawiając z przedmiotem apologetyki powinniśmy uchwycić różnicę, jaka je dzieli.

a. Przedmiot właściwy apologetyki a przedmiot wiary.

Jeżeli przedmiotem formalnym apologetyki jest, najogólniej biorąc objawienie chrześcijańskie rozważane pod aksjologicznym kątem widzenia, to przedmiotem wiary nadprzyrodzonej są prawdy objawione jako takie czyli tajemnice. Należy zauważyć, że mamy tu do czynienia z dwiema rzeczywistościami absolutnie nie pokrywającymi się ze sobą. Wiarogodność jest zawsze czymś zewnętrznym w stosunku do zdania, które należy przyjąć wiarą.⁹⁶ Jej wyłącznymi komponentami są: istnienie świadectwa, wiedza oraz prawdomówność świadka. Weźmy dla przykładu zdanie następujące: Bóg jest jeden w Trójcy, Jezus Chrystus jest Bogiem, Kościół jest nieomylny. Przedmiotem apologetyki będzie ustalenie wiarogodności tych prawd poprzez analizę dowodów potwierdzających ich boskie pochodzenie, a przedmiotem wiary będą same te prawdy.⁹⁷ Ponadto wiarogodność jest oczywista oczywistością wewnętrzną, a przedmiot wiary jest wewnętrznie nieoczywisty. Do istoty bowiem tajemnicy należy brak wewnętrznej oczywistości, czyli nie dostrzeganie przez umysł ludzki związku, jaki istnieje pomiędzy orzeczeniem a przedmiotem w zdaniu objawionym, a do istoty wiary należy przyjęcie tego zdania jako prawdziwego dla autorytetu Boga objawiającego. W postawie wiary zatem brak oczywistości wewnętrznej zastępuje uznanie powagi

⁹⁴ E. Kopeć: jw. s. 13.

⁹⁵ Tamże, s. 14.

⁹⁶ Por. A. Poulpiquet: jw. s. 474.

⁹⁷ Tamże.

Boga objawiającego. Tymczasem wiarogodność jest tak oczywista, jak oczywista jest relacja pomiędzy znakami, które należy uznać za cudowne, a tezą, która podlega sprawdzaniu, tj. tezą o boskim pochodzeniu religii objawionej. Dalsza różnica zaznacza się w motywie subiektywnym obu postaw. Motyw ten w apologetyce jest naturalny, a w wierze nadprzyrodzonej. W apologetyce jest nim pewność osiągnięta poprzez wysiłek rozumu naturalnego, przy użyciu metod naukowych, a w wierze autorytet Boga objawiającego, poznany i przyjęty przez łaskę.⁹⁸

W tym kontekście powstaje pytanie dotyczące tzw. wiary naturalnej i jej stosunku do wiary nadprzyrodzonej

Wszyscy teologowie uznają możliwość istnienia wiary naturalnej na tej podstawie, że zanim dojdzie do aktu wiary rozum ludzki może poznać autorytet Boga objawiającego, tj. Jego istnienie, konieczną wiedzę i prawdomówność. Wiara naturalna zatem opiera się na naszej subiektywnej oczywistości, jaką mamy odnośnie autorytetu Boga objawiającego i stanowi konkluzję dowodzenia apologetycznego. Jeżeli jednak chodzi o jej przedmiot, to nie różni się ona od wiary nadprzyrodzonej. I w jednym i w drugim wypadku chodzi o tajemnicę, o prawdę, która pozostaje wewnątrznie nieoczywista.⁹⁹

W tej sytuacji łatwo popaść w błąd fideizmu lub naturalizmu: w pierwszym wypadku, gdy się zaprzeczy konieczności zaistnienia w człowieku naturalnej pewności odnośnie faktu objawienia i istnienia autorytetu Boga objawiającego, a w drugim, gdy ową pewność uzna się za ostateczny motyw wiary. Wydaje się, że celem uniknięcia obu niebezpieczeństw należy poddać analizie duchową postawę apologetyka i człowieka wierzącego wobec autorytetu boskiego. Dla zrozumienia pierwszej i podstawowej różnicy w tym względzie posłużmy się za A. Poulpiquet'em następującą analogią: historyk badając świadectwo zdaje sobie sprawę z jego autentyczności oraz z prawdomówności świadka. Zdobywa pewność moralną co do wiarogodności świadectwa. Lecz ta oczywistość może być nie tylko koniecznym warunkiem jego wiary, ale też samym motywem wyrażonej zgody. Tak powstały akt wiary można sformułować następująco: wierzę nie dla autorytetu świadka, ale ze względu na osobistą oczywistość, jaką zdobyłem odnośnie jego autorytetu. Powstaje ona, jak to widzieliśmy, nie na skutek oczywistości przedmiotu, lecz pod wpływem subiektywnego motywu wyrażonej zgody, jakim jest wiedza o autorytecie świadka. Obok tej wiary istnieje również tzw. wiara autorytatywna.¹⁰⁰ Oba te rodzaje wiary doskonale ujmuje Bainvel, pisząc: „Pierwsza, wiara naukowa, zamyka się w formule: Wierzę, ponieważ

⁹⁸ Tamże, s. 475—476.

⁹⁹ Tamże, s. 479.

¹⁰⁰ Tamże, s. 480.

(widzę że) pan mówi prawdę. Druga, którą można by nazwać wiarą prostego autorytetu, jest bardziej ufna. Można ją ująć w formule: Wierzę, ponieważ pan to mówi".¹⁰¹ Jeżeli w pierwszym wypadku podstawą wiary jest oczywistość sądu o autorytecie, to w drugim jest nią sam autorytet. Klasycznym przykładem tego rodzaju wiary jest wiara dziecka.¹⁰²

Innymi słowy, z punktu widzenia samego przedmiotu wiara naukowa i wiara autorytatywna są do siebie podobne; w obu wypadkach przyjmowana rzeczywistość pozostaje wewnątrznie nieoczywista. Różnice natomiast ukazują się, gdy je rozpatrujemy z punktu widzenia psychologicznego, tzn. gdy analizujemy subiektywne motywy.¹⁰³

Otóż obydwie powyższe postawy możemy z łatwością odnaleźć w apologetyce i w wierze nadprzyrodzonej. Apologetyk posiada, a przynajmniej powinien posiadać, osobistą oczywistość co do boskiego autorytetu poręczającego fakt objawienia. Oczywistość ta może się stać motywem jego wiary. Będzie to wiara naukowa. Jednak, i to trzeba mocno podkreślić, wiara ta nie rodzi się z porządku czysto naturalnego, ponieważ jej motywem jest wyjątkowy walor świadka, którym jest Bóg. Zwyczajnie towarzyszy jej akt ufności, który też przekształca ją w wiarę nadprzyrodzoną w następstwie tego, że ta psychologiczna modyfikacja naszego umysłu i woli jest już dziełem łaski. Oczywiście, jak łaska nie burzy natury, tak i w naszym wypadku nie usuwa ona oczywistości rozumowej faktu objawienia, lecz pozwala nam przekroczyć granice pierwszego i wstępnego stadium poznania Boga.¹⁰⁴ Motywem formalnym wiary nadprzyrodzonej nie jest jednak osobista oczywistość, lecz powaga Boga i nie objawienie bierne, poznane w jego skutkach zewnętrznych, lecz objawienie czynne Boga w Bogu, dokonane w tajemniczym i nadprzyrodzonym akcie w głębi istoty Bożej, przed jego ukazaniem się na zewnątrz w formie znaku-cudu. Ten motyw formalny wiary jest podwójnie nadprzyrodzony: i z racji swego początku, bowiem rodzi się z łaski, i z racji swego kresu, którym jest Bóg objawiający. Dlatego to konkluzje apologetyczne, chociaż by były najbardziej ściśle, nie mogą spowodować w nas wiary nadprzyrodzonej.¹⁰⁵

W postawie więc apologetyka i człowieka wierzącego istnieje specyficzna różnica. Apologetyk akceptuje powagę Boga objawiającego na podstawie oczywistości rozumowej, wierzący zaś, nie lekceważąc wstępnego wysiłku rozumowego, zawiera samemu autorytetowi w chwili, gdy przyjmuje tajemnicę jako prawdę. Apologetyka cechuje spekulacja

¹⁰¹ J. Bainvel: *La foi et l'acte de foi*. Ed. 2. Paris 1908, s. 37.

¹⁰² A. Poulpiquet: *ibid.* s. 431.

¹⁰³ Tamże, s. 432.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Tamże, s. 433.

tywne poznanie faktu objawienia, a wierzącego nadprzyrodzona ufność w autorytet boski.

Odnosnie przymiotów omawianych postaw należy zauważyć następujące różnice:

Motyw formalny wiary nadprzyrodzonej zakłada pewne dyspozycje moralne, które nie są ściśle wymagane w przewodzie apologetycznym, ponieważ nie warunkują one osobistej oczywistości co do boskiego autorytetu. Wiara nadprzyrodzona, jak to widzieliśmy, implikuje zaufanie do świadczącego o Sobie Boga, a zaufanie to z kolei nie jest możliwe bez posiadania miłości i pokory. Zaufanie jest konieczną konsekwencją miłości i jest tym większe, im prawdziwsza i większa jest miłość. Inaczej rzecz się ma w apologetyce. Zakładając, że osobista oczywistość odnośnie autorytetu może istnieć razem z zaufaniem do tego autorytetu, apologetyka nie wyklucza dyspozycji moralnych. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że argumenty apologetyczne są zdolne same ze siebie stworzyć oczywistość subiektywną, trzeba powiedzieć, że dyspozycje moralne w apologetyce nie mają głosu decydującego; one nie są w stanie zwiększyć siły dowodowej argumentu apologetycznego, nie mogą dodać żadnego światła, mimo, że stwarzają stan korzystny, ułatwiający uchwycenie tych dowodów. Oczywistość wiarogodności zależy od nich jedynie w sposób zewnętrzny i przypadłościowy, podczas gdy w wierze miłość i pokora są elementami wewnętrznymi i istotnymi.¹⁰⁶

Druga różnica zaznacza się w tym, że spekulatywne uznanie autorytetu boskiego w apologetyce jest z natury swojej dyskursywne, podczas gdy akt wiary jest prostą zgodą (*adhaesio discursiva et simplex*).¹⁰⁷ W pierwszym wypadku zgoda nasza jest wyrazem naszej postawy wobec konkluzji jakiegoś rozumowania, jest następstwem logicznego wynikania. Ten rodzaj zgody jest rzeczywiście dyskursem, także w etymologicznym znaczeniu, ponieważ implikuje sukcesywne przejście z jednego sądu do drugiego czyli serię aktów logicznie ze sobą powiązanych. Typowym przykładem dyskursu jest sylogizm. Uznanie przez apologetyka autorytetu Boga objawiającego jest dlatego dyskursywne, ponieważ powstaje ono na skutek oczywistości dwu przesłanek: Bóg posiada potrzebną wiedzę i jest prawdomówny oraz Bóg rzeczywiście przemówił. Tymczasem zgoda wierzącego, w momencie gdy autorytet boski staje się formalnym motywem jego wiary, nie jest wyrozumowaną, lecz jest aktem prostym. Tę właściwość wiary ilustruje nam dobrze różnica w subiektywnej zgodzie, jaka ma miejsce w wierze naukowej i wierze autorytatywnej. Jeżeli racją bytu pierwszej jest oczywistość odnośnie wiedzy i prawdo-

¹⁰⁶ Tamże, s. 486—489.

¹⁰⁷ Tamże, s. 489—490.

mówności świadka, zdobyta drogą rozumowania, to druga zupełnie abstrahuje od oczywistości, a opiera się jedynie na autorytecie świadka. To absolutne zaufanie, jakim darzymy świadka jest z natury swojej aktem prostym, spontanicznym, bez śladu jakiegokolwiek pośrednictwa.¹⁰⁸

Trzecia różnica, jaka zachodzi w omawianym względzie to ta, że spekulatywne uznanie autorytetu boskiego w apologetyce, skonkretyzowane w fakcie objawienia jest z natury swojej konieczne, a w wierze nadprzyrodzonej jest ono wolne. Jeżeli zgoda apologetyka jest dyskursywna, tzn. powstaje pod wpływem przesłanek, jeżeli z kolei przesłanki te są oczywiste, to jakikolwiek byłby rodzaj czy stopień tej oczywistości, niemożliwe będzie zaprzeczenie konkluzji wynikającej z tych przesłanek (tj. wiarogodności tajemnic), a tym samym odmówienie przez nas intelektualnej zgody na naukowo rozpoznany fakt objawienia. Jeżeli natomiast zaufanie, jakim darzymy świadka, jest zawsze aktem różnym od wstępnego poznania jego powagi, jest zrozumiałe, że akt ten pozostaje zawsze aktem wolnym. Dodajmy jednak, że ponieważ subiektywna oczywistość wiarogodności nie wyklucza wiary autorytatywnej, konieczna zgoda, o której mowa, nie przeszkadza, że zaufanie do świadka pozostaje aktem wolnym.¹⁰⁹

Wspomnijmy na marginesie, że według pewnych teologów ostateczną racją wolności aktu wiary jest brak oczywistości w poznaniu faktu objawienia. W związku z tym należy powiedzieć, że gdyby ta teoria była prawdziwa, wówczas oczywistość wiarogodności wykluczałaby wolność aktu wiary. Co więcej, wolność ta byłaby tym większa, im mniejsza byłaby oczywistość i tym mniejsza, im jaśniejsze i bardziej przekonujące byłyby argumenty apologetyczne, co jest nie do przyjęcia.¹¹⁰

Według innych autorów, źródłem wolności aktu wiary jest brak oczywistości wewnętrznej odnośnie treści objawienia.¹¹¹ Otóż prawdą jest, że jeśli tej oczywistości nie ma, konieczna jest interwencja woli. Pytaniem jest jednak, czy ta decyzja woli pozostaje zawsze wolna. Innymi słowy brak oczywistości w poznaniu treści objawienia wyjaśnia nam konieczność interwencji woli, ale nie nam nie mówi na temat wolności jej działania. Z chwilą kiedy wiarogodność staje się do tego stopnia oczywista, że stanowi jedyny i formalny motyw naszej wiary, a akt wiary ukazuje się nam do tego stopnia uzasadniony rozumowo, że jego przeciwieństwo należy uznać za absurd, nasza wola jest zmuszona prawdę przyjąć.¹¹² W konsekwencji też akt wiary nadprzyrodzonej jako wolny

¹⁰⁸ Tamże, s. 490—491.

¹⁰⁹ Tamże, s. 491—493.

¹¹⁰ Tamże, s. 494.

¹¹¹ Tamże, s. 495.

¹¹² Tamże, s. 496.

jest aktem zasługującym, a zgoda apologetyczna z uwagi na swój charakter dyskursywny, nie jest jako taka zasługująca.¹¹³

Wreszcie ostatnia różnica, o której tu trzeba powiedzieć, polega na odmiennym stopniu pewności, zachodzącym w obu wypadkach. Zgoda apologetyczna, opierając się na subiektywnej oczywistości boskiego autoritetu jest pewna jedynie pewnością ludzką, a zgoda wyrażona w akcie wiary nadprzyrodzonej jest pewna pewnością boską, przechodzącą nieskończenie pewność ludzką.¹¹⁴

b. Przedmiot właściwy teologii a prawdy wiary

Mając za sobą ustalenie różnic, jakie dzielą przedmiot właściwy apologetyki i wiary, musimy z kolei określić stosunek przedmiotu właściwego teologii do prawd wiary, by w ten sposób uchwycić istniejącą relację pomiędzy apologetyką a teologią. Już teraz możemy powiedzieć, że skoro różne są przedmioty apologetyki i wiary, a teologia według powszechnej opinii suponuje wiarę, to różnice zachodzące pomiędzy przedmiotem apologetyki i teologii będą jeszcze większe, niż te, które zachodzą w przedmiocie apologetyki i wiary.

O tym, że przedmiotem właściwym teologii jest wszystko to, co jest *divinitus revelabile* czyli wnioski teologiczne, była już mowa. Dla ścisłości należy przede wszystkim wyłączyć z tego przedmiotu wszystkie wnioski teologiczne w niewłaściwym tego słowa znaczeniu. Są to:

- a. Wnioski, których przesłanka większa, mniejsza i sam wniosek są bezpośrednio objawione;
- b. Wnioski wyprowadzone z dwu przesłanek bezpośrednio objawionych;
- c. Wnioski zawarte w przesłankach objawionych jako część w całości, lub jako szczegół w tym co jest ogólne;
- d. Wnioski zawiązkowo zawarte w przesłankach objawionych.¹¹⁵

Wniosek teologiczny we właściwym znaczeniu, to zdaniem A. Poulpiquet'a wniosek wyprowadzony z przesłanki objawionej przy pomocy terminu pośredniego zaczerpniętego z porządku filozoficznego.¹¹⁶ Autor dodaje, że zadaniem tego terminu jest wyjście poza przesłankę objawioną, a tym samym przejście z tego co wirtualne do aktualnego, z logicznej możliwości do aktu, a nie z tego co zawiązkowe do tego co wyraźne.¹¹⁷

Celem bliższego określenia powyższego sformułowania A. Poulpiquet przeprowadza porównanie rozwoju dogmatycznego oraz rozwoju teologicznego i stwierdza, że różnią się one: a. z punktu widzenia ich treści

¹¹³ Tamże, s. 496—497.

¹¹⁴ Tamże, s. 497—498.

¹¹⁵ Tamże, s. 508—509.

¹¹⁶ Tamże, s. 509.

¹¹⁷ Tamże.

przedmiotowej, b. ze względu na ich konieczność w stosunku do prawdy objawionej oraz c. ze względu na sposób ich rozwoju.

a. W rozwoju dogmatycznym nowe pojęcia są w rzeczywistości tylko bardziej wyraźnymi elementami sformułowania pierwotnego i rozwijają je nie w sensie ekstensywnym, lecz w sensie pełniejszego rozumienia tej samej treści. Stąd u kresu rozwoju dogmatów spotykamy tę samą ideę co na początku. Tymczasem w rozwoju teologicznym idea teologiczna zawarta w konkluzji odgrywa w stosunku do przesłanki objawionej rolę różnicy gatunkowej. To jest idea naprawdę nowa, chociaż wirtualnie jest zawarta w przesłankach.

b. W rozwoju dogmatycznym nowe określenie pojęciowe jest konieczne do właściwego zrozumienia formuły pierwotnej, zaś w rozwoju teologicznym pojęcie teologiczne nie jest konieczne do właściwego zrozumienia przesłanki objawionej. W świetle konkluzji teologicznej, choćby ona była uważana za konieczną, nie ma się prawa oceniać opinii przeciwnej jako herezji.

c. Rozwój dogmatu dokonuje się przez dyskurs w niewłaściwym sensie. Przesłanka naturalna jest czysto eksplikatywna w stosunku do objawionej. Rozwój zaś teologiczny dokonuje się przez dyskurs w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przesłanka naturalna spełnia naprawdę rolę dedukcyjną w stosunku do przesłanki objawionej. Co więcej, w rozwoju dogmatycznym przesłanka naturalna wyraża zdanie ogólnie przyjęte, przez wszystkich uznane, a w rozwoju teologicznym jest ona związana z konkretnym systemem filozoficznym, który musi się uwzględnić, jeśli się chce przyjąć odnośny wniosek teologiczny.¹¹⁸

Powyższe porównanie rozwoju dogmatycznego i teologicznego pozwoliło nam dostrzec różnice zachodzące pomiędzy przedmiotem właściwym teologii a przedmiotem wiary. Równocześnie musimy stwierdzić, że po uwzględnieniu relacji: wiara-teologia, dystans dzielący apologetykę i teologię jeszcze bardziej się zwiększył. Apologetyka, jak wiemy, ma za przedmiot aksjologiczny aspekt objawienia. Wiara zaś tym się różni w tym względzie od apologetyki, że jej przedmiotem nie jest konkretna właściwość treści objawionej, ale sam dogmat wewnętrznie nieoczywisty, poznany i przyjęty w formalnym aspekcie prawdy i to prawdy nadprzyrodzonej. Teologia natomiast, w przedmiotowym sensie, jest przedłużeniem wiary, przy czym wniosek teologiczny w ścisłym tego słowa znaczeniu nie jest dogmatem.

Stwierdzony do tej pory dystans dzielący apologetykę i teologię można zilustrować w sposób następujący:

Bóstwo Chrystusa jest wspólnym przedmiotem apologetyki, wiary

¹¹⁸ Tamże, s. 510—512.

i teologii. Zważywszy jednak odmienny kąt widzenia, we wszystkich tych wypadkach, sprawa przedstawia się inaczej.

Apologetyka wykazuje wiarogodność tej tajemnicy oraz jej odpowiedniość w stosunku do subiektywnych potrzeb człowieka. W tym celu bada ona podstawowe twierdzenia Chrystusa dotyczące Jego bóstwa, wykazuje, że nie da się ich wyjaśnić jako halucynacji czy w ogóle jako objawu chorobowego. Apologetyka wykazuje następnie, że świadectwo Jezusa o Sobie, niewątpliwe z punktu widzenia historycznego, otrzymało dodatkową dokumentację w charakterze nadzwyczajnych znaków-cudów, które zdziałane we własnym imieniu stanowią argument „nie wprost” na Jego bóstwo, a Jego dzieło — Kościół dodaje do wszystkich Jego świadectw jeszcze jeden argument.

Wiara nadprzyrodzona przyjmuje tę tajemnicę, uznając ją za prawdę w sposób nadprzyrodzony przez Boga objawioną i potwierdzoną.

Teologia wyprowadza z tej prawdy wszystkie wnioski, jakie wirtualnie są w niej zawarte. Bada np. ludzką wiedzę Chrystusa, jej źródła i zakres, dokonuje wyboru pomiędzy różnymi opiniami w tym względzie, analizuje pojęcie osoby, bada różnice jakie zachodzą pomiędzy jednostką a osobą, w końcu stosuje teorię, która wydaje się jej najlepiej tłumaczyć powyższą prawdę.

3. Apologetyka jako metodologiczny fundament teologii.

Chociaż apologetyka jest ciągle w stadium wewnętrznego organizowania się — w świetle nowych osiągnięć w innych kategoriach ujmuje swój przedmiot i cele,¹¹⁹ doskonali swoją metodę,¹²⁰ — faktem pozostanie, że posiada ona wszystkie warunki potrzebne do tego, by być nauką samodzielną. Posiada bowiem odrębny przedmiot materialny i formalny, własną metodę i odmienną od teologii pewność, bo pewność rozumową. W oparciu o te fakty nie trudno jest zbudować dowody na rzeczową różnicę między teologią a apologetyką.¹²¹

W tej sytuacji musi zastanawiać fakt, że tendencje do zacierania konturów między teologią a apologetyką trwają do chwili obecnej.¹²²

Szczególnie w ośrodkach niemieckich daje się zauważyć dążenie do ścisłego powiązania zagadnień apologetycznych z teologią.¹²³ Argumentację tego kierunku trafnie ujmuje Ks. E. Tomaszewski w następujących punktach:

¹¹⁹ Por. W. Hładowski: *Metoda syntetycznego oglądu w apologetyce*, Jw. s. 109.

¹²⁰ Por. Tenże: *Metoda oglądowa w apologetyce*, *Collect. Theol.* 30 (1959) 20—42.

¹²¹ I. Różycki: jw. s. 59.

¹²² R. Paciorkowski: jw. s. 10.

¹²³ E. Tomaszewski: *Problematyka chrystologiczna we współczesnej apologetyce*, *Collect. Theol.* 30 (1959) 43—67.

1. Fakt objawienia nie jest zwykłym faktem historycznym i dlatego nie można go badać metodą historyczną;

2. Chrześcijaństwo nie jest zwykłą historią, gdyż historię tę pisał Bóg;

3. Dlatego tylko przy pomocy metody teologicznej można stwierdzić transcendentność tego faktu i wobec tego apologetyka jest nauką wewnętrznym złączoną z teologią.¹²⁴

Temu typowi argumentacji Ks. W. Kwiatkowski przeciwstawił system „totalizmu”, którego założenia obejmują:

a. empiryczne ustalenie przedmiotu materialnego apologetyki;

b. syntetyczne ujęcie jej metody przez dążenie do udowodnienia prawdziwości chrześcijaństwa nie tylko historycznej, lecz i psychologicznej;

c. odsunięcie apologetyki od teologii i zbliżenie do nauk religioznawczych w celu zapewnienia jej należytej samodzielności naukowej.¹²⁵

Jego uczeń, Ks. W. Hładowski posunął się jeszcze dalej,¹²⁶ przedstawiając próbę rozwiązania aksjologicznego problemu poznawczego względem chrześcijaństwa w kategoriach osobowego bytu, ustalając następujące zasady metodologiczne personalistycznie zorientowanej apologetyki:

„Transcendując obiektywistyczne myślenie, apologetyka traktuje swój przedmiot, chrześcijaństwo, jako rzeczywistość osobową, dostępną w wierze. Problem swój poznawczy, pojęty jako weryfikacja transcendentnego charakteru chrześcijaństwa rozwiązuje na drodze krytycznej refleksji nad poznaniem w wierze osoby Jezusa Chrystusa. Refleksja ta ma charakter interpretacji rzeczywistości chrześcijaństwa uprzedmiotowionej w historycznej osobie Jezusa z punktu widzenia Jego bóstwa. Wyniki badań apologetyki, choć stanowią poznanie jednoznaczne i pewne, mają sens apelu skierowanego do wolnej osoby, o uznanie Jezusa Chrystusa za najwyższą kategorię wartościowania.”¹²⁷

Jeżeli pomimo tych bezspornych osiągnięć w dziedzinie naukowego usamodzielnienia apologetyki w stosunku do teologii nie brak autorów traktujących apologetykę jako integralną część teologii właściwej, tworzącej razem z nią jedną rzeczowo naukę, to przyczyną tego stanu rzeczy jest chyba następujące rozumowanie: „Żadna nauka, nawet podporządkowana, nie dowodzi prawdziwości przesłanek, na których się opiera, ani też ich prawdziwości nie broni. Czyni to nauka wyższa, nadrzędna. Teologia jest spośród wszystkich nauk ludzkich najwyższą. Wykazanie zatem prawdziwości przesłanek objawionych, na których się ona opiera,

¹²⁴ Tamże, s. 44.

¹²⁵ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Jw. Rec. A. Pawłowski. *Aten. Kapł.* 40 (1937) 517—522.

¹²⁶ Por. W. Hładowski: *Apologetyka jako nauka normatywna w świetle fenomenologii wiary chrześcijańskiej*. *Collect. Theol.* 25 (1954) 61—84.

¹²⁷ Tamże, s. 82.

nie może należeć do innej nauki, bo nauka owa byłaby wtedy nauką wyższą niż sama teologia: a to wyklucza samo założenie. Obrona zatem przesłanek objawionych i wykazanie ich prawdziwości jest zadaniem samej teologii. Podobnie również zadaniem metafizyki, a nie żadnej innej nauki, jest obrona najwyższych zasad, na których się ona opiera.¹²⁹

Rozumowaniu temu, opartemu zresztą na nauce św. Tomasza¹²⁹, przeciwstawia Ks. I. Różycki następującą argumentację: Jakkolwiek istotnym dla nauki podporządkowanej (jaką jest teologia) jest stwierdzenie, że przesłanki, na których się opiera, są prawdziwe, to jednak stwierdzenie to nie dokonuje się wcale metodami samej nauki podporządkowanej, lecz jest aktem pozanaukowym. „Stwierdzenie, że przesłanki objawione są prawdziwe dlatego, że objawienie Boże przedstawione przez Kościół jest wiarygodne, z konieczności jest wprawdzie założone i wymagane przez dociekania teologii właściwej, nie dokonuje się jednak ani metodą właściwą teologii, ani też nie jest aktem poznania teologicznego”.¹³⁰

Ponadto naukowa samodzielność apologetyki nie stoi wcale w kolizji z wyższością teologii w stosunku do niej, ponieważ apologetyka nie dowodzi prawdziwości przesłanek objawionych drogą wniosku czyli dedukcji, następnie, ma niższy przedmiot, niż teologia właściwa (nie sam Bóg we własnej istocie, ale objawienie Boże czyli skutek Bożej działalności) i niższą pewność niż pewność teologiczna, bo tylko rozumową, a więc nie nieomylną.¹³¹

Zauważyć też należy, że wskazywana przez niektórych autorów analogia pomiędzy teologią a metafizyką, która sama ukazuje prawdziwość swoich zasad, jest niedoskonała przede wszystkim z tego względu, że istnieje istotna różnica formalna pomiędzy sytuacją teologii i metafizyki: teologia nie jest w stanie wykazać prawdziwości swoich zasad, którymi są prawdy objawione, w świetle tychże prawd; musiałaby bowiem wówczas porzucić metodę teologicznego poznania, a sięgnąć do światła naturalnego rozumu, czyli musiałaby przestać być teologią.

Trudno jednak pogodzić się ze zdaniem Ks. I. Różyckiego, że apologetyka „pozostaje jednak z istoty swojej nauką pomocniczą teologii właściwej”¹³², co więcej, że jest służebnicą (*ancilla theologiae*¹³³). Jakkolwiek prawdą jest, że zważywszy przedmiot formalny apologetyki (czy właściwy, jak to określa Ks. Różycki), nauka ta „pośrednio stwierdza prawdziwość przesłanek objawionych, albowiem to, co jest

¹²⁹ I. Różycki: jw. s. 58.

¹²⁹ Por. Summa Theol. I-a, q. 1 a. 8.

¹³⁰ I. Różycki: jw. s. 60.

¹³¹ Tamże, s. 60—61.

¹³² Tamże, s. 60—61.

¹³³ Tamże, s. 62.

faktycznie wiarygodne, jest prawdziwe, jeśli pochodzi od kogoś kto mylić się nie może",¹³⁴ a tym samym spełnia istotne zadanie nauki podporządkowanej, którą jest teologia, to jednak powyższe niefortunne określenia apologetyki wydają się być wynikiem osobliwej koncepcji nauki w ogóle, a teologii w szczególności.¹³⁵ Służebnicą teologii można było ewentualnie określać apologetykę dopóki ta w swej pracy ograniczała się do gromadzenia swojego materiału wokół tzw. *praeambula*, względnie *fundamenta fidei*, dopóki innymi słowy nie okazała ona swego nowego, religioznawczego oblicza, w miejsce dotychczasowego, teologicznego. Wiadomo bowiem, że to drugie oblicze apologetyki dotyczy już nie tylko religii chrześcijańskiej i katolickiej, ale każdej religii, religii w ogóle.¹³⁶

Wydaje się, że sam fakt przydatności jednej nauki dla drugiej, a w naszym wypadku przydatności apologetyki dla teologii, nie może pociągać za sobą wspomnianych określeń. Z tego samego względu należy przeciwstawić się tym wszystkim autorom, którzy w apologetyce dostrzegają funkcję teologii.¹³⁷ Chyba z chwilą, kiedy padają takie pojęcia jak: „służebnica” czy „funkcja”, trudno jeszcze mówić o rzeczywistej i pełnej naukowej samodzielności danej dyscypliny.

Czy całej tej kwestii nie można sprowadzić do związków czysto metodologicznych, wyrażających się w tym, że apologetyka logicznie jest konieczną podbudową teologii, ponieważ wykazuje obiektywny charakter tej rzeczywistości, jaką zajmuje się teologia?

4. Apologetyka czy teologia fundamentalna?

Dotychczasową analizę dotyczącą stosunku apologetyki do teologii pragniemy zamknąć pytaniem, która z dwu powyższych nazw jest bardziej właściwą dla badań apologetycznych? Pomijamy tu jako próbę nieudaną sugestię niektórych autorów, by nazwać apologetykę „chrześcijańską filozofią religii chrześcijańskiej”.¹³⁸ Samo pojęcie filozofii nie

¹³⁴ Tamże.

¹³⁵ „Rozszerzenie zakresu terminu nauka dotyczy tu zasadniczo różnych desygnatów, a tylko pod pewnym względem podobnych. Wielu teoretyków teologii dawnych i współczesnych stara się okazać naukowość dyscyplin teologicznych, posługując się definicją nauki wziętą od Arystotelesa, lub uformowaną przez siebie. Posługują się przy tym koncepcją tzw. nauki podporządkowanej (*scientia subalternata*) i perypatetycką zasadą, iż „*scientia non est principiorum sed conclusionum*”. Dotyczy to już jednak innych kryteriów wyodrębniania nauk, mianowicie zadań poznawczych i metody uzasadniania wyników poznania” — S. Kamiński: jw. s. 116.

¹³⁶ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. jw. s. 25 ns.; Tenże: *O przedmiocie apologetyki naukowej*. Jw. s. 104.

¹³⁷ Do takich należy m. in. M. Nicolaou oraz A. Lang, według którego taki stan rzeczy jest następstwem faktu, że przedmiot apologetyki, którym jest nadprzyrodzone objawienie, nie tylko jest czysto teologiczny, ale nawet stanowi podstawę całej teologii. A. Lang: jw., s. 30.

¹³⁸ N. Dunas: jw. s. 677.

jest dostatecznie sprecyzowane i chyba podlega zmianom. Jeżeli jednak przyjmimy za charakterystyczne dla filozofii to, że jej przedmiotem jest byt totalny, a więc i pozaempiryczny, że zajmuje się zagadnieniami, które są podstawowe dla nauk szczegółowych i że jej ambicją jest dostarczyć wiedzy najbardziej niepowątpiewalnej czyli koniecznej, wówczas stosunek apologetyki do filozoficznych nauk można by ująć następująco:

Apologetyka ma wspólne z filozofią to, że

- a. ma za przedmiot rzeczywistość transcendentną, wykraczającą poza zjawiska i z tego względu jest zmuszona w świetle filozofii oceniać własne analizy dotyczące faktu objawienia;
- b. jest nauką podstawową dla wszystkich nauk teologicznych, podobnie jak filozofia jest podstawową dla nauk szczegółowych;
- c. tradycyjna apologetyka opierała swoje końcowe wnioski na wykryciu (przynajmniej zamierzonym) koniecznych podstawowych związków logicznych i bytowych (*tractatus historico-philosophici*).

Apologetyka jednak różni się istotnie od nauk filozoficznych, ponieważ:

- a. chociaż ma za przedmiot rzeczywistość wykraczającą poza zjawiska, to jednak orzeka o niej tylko to, co jest dane w doświadczeniu i do zrozumienia czego prowadzi samo doświadczenie;
- b. będąc podstawową nauką w stosunku do nauk teologicznych, nie chce, jak filozofia, dać wiedzy najbardziej zasadniczej o totalnej rzeczywistości i bynajmniej nie wyręcza w tym filozofii, która pozostaje w stosunku do niej nauką podstawową;
- c. apologetyka nowsza uważa siebie za rodzaj szczegółowej nauki empirycznej w tym znaczeniu, że orzeka o swym przedmiocie tylko jako empirycznie obecnym, tzn. tylko to, co jest dane w doświadczeniu i jego interpretacji, przy czym rezygnuje ona z ambicji filozofii osiągnięcia wiedzy najbardziej niepowątpiewalnej, opartej na koniecznych związkach logicznych i bytowych.

Powracając do naszej kwestii przytoczmy wypowiedź Ks. W. Kwiatkowskiego:

„Nazwa *apologetyka* (od greckiego *apologeomai* — zaprzeczyć, bronić się, usprawiedliwić się) nie wyraża charakteru samych badań, lecz wskazuje raczej na ich przedmiot zasadniczy i jest w użyciu w literaturze religioznawczej od końca XVIII w. Stąd powstają definicje, które określają apologetykę chrześcijańską jako systematyczny i krytyczny wykład samoobrony chrystianizmu zarówno w jego formie najstarszej, czyli katolickiej, jak i późniejszej: prawosławnej lub też protestanckiej... Zadanie to pełniła i pełni nadal apologetyka, która jako nauka o podstawach wiary lub dogmatu katolickiego, występowała już od samego początku pod nazwą teologii fundamentalnej. Która z tych nazw jest dla

naszych badań bardziej właściwa — trudno na to odpowiedzieć, ponieważ upatrywanie związku między pochodzeniem wyrazu a nazwą nauk bywa nieraz bardzo zawodne i raczej przyciemnia jasność pojęcia przedmiotu właściwego tak a tak nazwanej nauki... I istotnie nazwa *apologetyka* nie wyraża właściwie przedmiotu nauki, do której się odnosi, lecz raczej jej funkcję i w dodatku dalekorzadną, a jeszcze mniej jest odpowiednia nazwa *teologia fundamentalna*, ponieważ może nasunąć przypuszczenie, że nauka, którą zamierzamy w ten sposób określić była i jest nauką teologiczną i jest tylko funkcją teologii".¹³⁹

Wydaje się, że zagadnienie nasze nie dotyczy samej nazwy, ale wiąże się bezpośrednio z samą koncepcją apologetyki jako nauki. Teologią fundamentalną będą ją nazywać wszyscy ci, którzy za wszelką cenę chcą ratować jej teologiczne oblicze, traktując ją bądź jako część teologii, tzn. jako jeden ze szczegółowych traktatów, lub zespół wielu szczegółowych traktatów wyjętych z programu teologii, bądź też jako jej funkcję obronną i uzasadniającą tę rzeczywistość, którą zajmuje się teologia.¹⁴⁰ I przeciwnie, zwolennicy apologetyki ściśle naukowej będą się od tej nazwy odżegnywać.¹⁴¹

III. WNIOSKI

Mimo istotnej odrębności apologetyka pozostaje w ścisłych związkach z teologią. Precyzując te związki należy odróżnić płaszczyznę praktyczno-dydaktyczną i płaszczyznę teoretyczno-epistemologiczną. W płaszczyźnie praktyczno-dydaktycznej apologetyka należy do zespołu nauk teologicznych, a więc np. jej właściwe miejsce jest w ramach wydziału teologii. W płaszczyźnie zaś teoretyczno-epistemologicznej związki te wyrażają się:

odnośnie zasady poznania — w tym, że treść objawienia stanowi konieczną informację (do sprawdzenia) w badaniach apologetycznych;

odnośnie przedmiotu — w tym, że wiarogodność objawienia, będąca przedmiotem właściwym apologetyki jest cechą prawd objawionych, stanowiących przedmiot teologii;

odnośnie zaś metodologicznych związków — w tym, że apologetyka pośrednio dowodzi założeń teologii dogmatycznej, o ile wykazuje obiektywny charakter chrześcijańskiego objawienia i z tego względu stanowi logiczną, pośrednią, zewnętrzną podstawę dla teologii.

¹³⁹ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*, jw. s. 37—38.

¹⁴⁰ Por. Y. Congar: jw. s. 184.

¹⁴¹ Należą do nich przede wszystkim przedstawiciele warszawskiej szkoły apologetycznej.

PRZEDMIOT LITURGICZNEGO KULTU MATKI BOSKIEJ W POLSCE XIII WIEKU

WSTĘP

Prastara zasada *legem credendi lex statuat supplicandi*,¹ sformułowana w encyklice *Mediator Dei* na pozór odwrotnie: *Lex credendi statuat legem supplicandi*² ujmuje związek wiary i modlitwy z dwu punktów widzenia. Pierwsza w modlitwie widzi mistrzynię wiary, bo modlitwa wpaja wiarę w modlącego się. Druga w wierze dopatruje się racji modlitwy, gdyż wiara jest źródłem rozmów z Bogiem i ich treści.

Oba te powiązania modlitwy i wiary stanowią podstawę jednej z metod historii dogmatów, tej mianowicie, która ustalając przedmiot kultu naświetla stopień rozwoju prawdy objawionej w świadomości tej części Kościoła, która dany kult w określonym czasie uprawia. Metoda ta jest bardzo pożyteczna, pozwala bowiem ująć proces rozwoju dogmatów w sposób ciągły, wypełniając okresy dzielące poszczególne akty nauczania Kościoła.

Stosując tę metodę do rękopiśmiennych źródeł liturgicznych z terenu Polski XIII-wiecznej pragniemy zapełnić lukę pomiędzy badaniami historyczno-dogmatycznymi nad początkami kultu Maryi w Polsce, obejmującymi źródła z VIII, IX, XI i XII wieku,³ a analogicznymi badaniami źródeł z wieków XIV i XV, dla wielkiej obfitości możliwych jedynie w szeregu rozpraw monograficznych.⁴

¹ Por.: Prosper Aquitanus: *De vocatione omnium gentium*. PL 51, 664 n.

² Pius XII: *Mediator Dei*. AAS 39/1947/541.

³ Por. Wojtkowski J.: *Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów*. *Studia Warmińskie* I (1964) 215—257.

⁴ Por.: Wojtkowski J.: *Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych*, Studium historyczno-dogmatyczne. Lublin 1958; tenże: *De cultu BMV in litteratura Polonorum mediae aevi*. *Ephemerides Mariologicae* 14 (1964) 363—376, 483—515; tenże: *Studia Pomoraniae Assumptionistica* (cykl artykułów oddany do druku w czasopiśmie *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*): I. Wniebowzięcie Matki Bożej w świetle dzieł kaznodziejskich należących do księgozbioru Tomasza Wernera z Braniewa († 1498). II. Wniebowzięcie NMP w zbiorach kazań należących do duchownych z Pomorza Gdańskiego na przełomie XV i XVI wieku. III. Wniebowzięcie NMP w zbiorach kazań z biblioteki średniowiecznego klasztoru franciszkanów w Gdańsku. IV. Wniebowzięcie Maryi w świetle dzieł kaznodziejskich ze średniowiecznych księgozbiorów kościelnych w Gdańsku i Kamieniu Pomorskim. V. Wiara we Wniebowzięcie Maryi na terenie diecezji pomorskich w świetle zachowanych ksiąg liturgicznych.

Tak pojęte studium ma za zadanie przede wszystkim ustalenie motywów kultu maryjnego w Polsce XIII wieku. Następnie wykazanie tendencji rozwojowych w motywach kultu wieków X—XI—XII w Polsce, tendencji nieuchwytnych w owym okresie, z powodu nikłości podstawy źródłowej. Wreszcie powinno naświetlić etap łączący początki kultu i rozkwit wiary w Niepokalane Poczęcie i Wniebowzięcie Maryi na terenie Polski średniowiecznej, gdyż obie te prawdy w tym czasie przechodziły stadium dojrzewania w świadomości Kościoła Powszechnego.

I. OMÓWIENIE ŹRÓDEŁ

Poszukiwania źródeł objęły wszystkie ważniejsze księgozbiory, dysponujące zasobami średniowiecznymi, na terenie całej Polski.⁵ Na podstawie publikacji, kwerend i autopsji odnajdywano kodeksy liturgiczne z XIII wieku, zawierające teksty przeznaczone na uroczystości maryjne. Z ujęcia wszystkich zachowanych formuł maryjnych, bogato występujących np. w liturgii adwentowej lub okresu Bożego Narodzenia, a zresztą spotykanych powszechnie, trzeba było zrezygnować, by uniknąć niepodobieństwa. Niemniej jednak jeden czy drugi przykład z tego zakresu został udokumentowany i będzie niżej omówiony.

W rezultacie zebrala się pokaźna liczba 42 kodeksów, z czego na mszały i księgi pochodne (graduwały, ewangeliarze, epistolarze) przypada 17, na brewiarze i księgi pochodne (antyfonarze, lekcjonarze, psalterze) wypada 21, pozostałe 4 kodeksy to: kancjonał, księga zwyczajów, kapitułarz-kolektarz-rytuał i martyrologium. Kolejno scharakteryzowane zostaną wszystkie trzy wymienione grupy źródeł, w układzie o ile to możliwe chronologicznym.

ŹRÓDŁA LITURGII MSZALNEJ

1. MSZAŁ CYSTERSKI, perg. ok. 1250 r., proveniencja: Kolegiata Głogowska, lokalizacja: Biblioteka Uniwersyteku Wrocławskiego (BUWr) Rkp I F 351, k. 104—258, opis: W. S c h e n k: Rękopisy liturgiczne od XIII do XV wieku w Bibliotece Uniwersyteckiej we Wrocławiu. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 2 (1961) 193 n. Teksty maryjne: k. 173—173 v, 181, 182—182 v, 193—194, 197—198, 214 v—216 v, 219—220 v.

2. MSZAŁ CYSTERSKI, część letnia, perg., ok. 1250, prow.: Kamieniec Ząbkowicki, lokal.: BUWr I F 463, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 206 n. Teksty maryjne: k. 77—78, 81 v—82 v, 104 v — 105 v, 105 v — 106.

⁵ Gdańsk: Biblioteka PAN; Gniezno: Biblioteka Kapitułna; Kórnik: Biblioteka PAN; Kraków: Biblioteka Jagiellońska, Biblioteka Kapitułna, Biblioteka Klarysek, Muzeum Czartoryskich; Lublin: Biblioteka KUL; Pelplin: Biblioteka Seminaryjna; Płock: Biblioteka Seminaryjna; Poznań: Archiwum Archidiecezjalne, Biblioteka Raczyńskich; Sandomierz: Biblioteka Seminaryjna; Warszawa: Biblioteka Narodowa; Włocławek: Biblioteka Seminaryjna; Wrocław: Biblioteka Kapitułna, Biblioteka Uniwersytecka.

3. MSZAŁ CYSTERSKI, perg., ok. 1300 r., prow.: Paradyż (XV w.), Przemęt (XVI—XVII w.), lokal.: Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu (AAdPzn) Ms 67. Teksty maryjne: k. 54 a, 66 vd — 67 vc, 70 b — 71 a, 89 vd — 90 b, 90 b — 91 a, 93 vc — 94 vc, 96 b, 123 vc — d.

4. GRADUAŁ „BL. SALOMEI”, perg., XIII¹ w., prow. i lokal.: Siostry Klaryski Kraków, bez sygnatury. Teksty maryjne: k. 165 v — 169 v, 172 v — 183 v, 183 v — 185, 236—237.

5. GRADUAŁ CYSTERSKI, perg. XIII¹ w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 415, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 195. Teksty maryjne: 130—134, 140—140 v, Wniebowzięcie i Narodzenie NMP na kartach nieliczbowanych, k. 180 v; antyfona i hymn tereji brewiarzowej: k. 190—190 v, 192 v, 194, 194 v.

6. GRADUAŁ CYSTERSKI, perg. ok. 1250 r., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 414, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 195. Teksty maryjne: k. 83—84 v, 89, 103—105, Narodzenie NMP na k. nlb, antyfony i hymn tereji brewiarzowej: k. 113 v, 119—122.

7. GRADUAŁ CYSTERSKI (defekt: brak kart po 8 V), perg., ok. 1260 r., prow.: Kamieniec Ząbkowicki, lokal.: BUWr Rkp I F 411, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 194. Teksty maryjne: k. 74 v — 76 v, 80—80 v.

8. GRADUAŁ CYSTERSKI, część zimowa, perg., XIII² w., lokal.: AAdPzn Ms 68. Teksty maryjne: k. 104 v — 108 v, 115 v — 117 v, 117 v — 118 v, 122 vc.

9. GRADUAŁ CYSTERSKI, część letnia, perg. XIII² w. (przed 1297 r.), lokal.: AAdPzn Ms 69. Teksty maryjne: k. 103—105 v, 113—115, 152—154. Antyfony i hymny tereji brewiarzowej: k. 104, 113.

10. GRADUAŁ CYSTERSKI, perg., koniec XIII w., prow.: Kamieniec Ząbkowicki, lokal.: BUWr Rkp I F 412, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) s. 194. Teksty maryjne: k. 78 n, Zwiastowanie, Wniebowzięcie, Narodzenie, wotywa sobotnia i adwentowa na kartach niefoliowanych, antyfony i hymn tereji brewiarzowej: k. 123—123 v, 125 v, 126—126 v, 127—127 v, 129—135.

11. GRADUAŁ CYSTERSKI, perg., XIII w., prow.: Jemielnica, lokal.: BUWr I F 418, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 196. Teksty maryjne: k. 113 v — 116, Zwiastowanie, Wniebowzięcie, Narodzenie NMP na kartach niefoliowanych.

12. GRADUAŁ CYSTERSKI, część II o świętych, perg., XIII w., prow.: Pelplin, lokal.: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie (BSdP1) Ms 119 (450). Teksty maryjne: k. 12—14 v, 17 v — 19, 38 v — 41, 42.

13. GRADUAŁ FRANCISZKAŃSKI, perg., XIII w., lokal.: Biblioteka Seminarium Duchownego w Płocku (BSdP1) Ms 2 (dawniej VI. 3. 5), opis: A. V e t u l a n i: Sredniowieczne rękopisy płockiej biblioteki katedralnej. *Roczniki Biblioteczne* 7 (1963) 313—443; Ms 93. Teksty maryjne: k. 155 v — 159, 162—163, 171—171 v, 172—173, 235—236 v.

14. EPISTOLARZ, perg., XIII w. (poprawka Vetulaniego), prow. i lokal.: Biblioteka Kapitułna w Krakowie (BKptKr) Ms 37 (20), opis: J. P o l k o w s k i: Katalog rękopisów biblioteki kapituły krakowskiej: *Archiwum do Dziejów Literatury i Oświaty w Polsce* 3 (1884) 38—39. Teksty maryjne: k. 115 v — 116, 117 v, 123 v — 124, 124 v, 132—132 v (130—130 v), 130 (131); liczby w nawiasach prostują kolejność kart zmyloną przy oprawie kodeksu.

15. EPISTOLARZ CYSTERSKI, perg., XIII w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I Q 255. Teksty maryjne: k. 67 v, 69—69 v, 75 v, 76, 76 v, 89.

16. EPISTOLARZ I EWANGELIARZ, perg., XIII w., prow. i lokal.: Biblioteka Kapitułna w Gnieźnie Ms 67, opis: T. T r z c i ń s k i: Katalog rękopisów biblioteki

kapitulnej w Gnieźnie aż do początku XVI w. Poznań 1910, s. 200. Teksty maryjne: k. 127, 128 v, 135 v, 136, 136 v, 138 v.

17. EWANGELIARZ CYSTERSKI, perg., XIII/XIV w. (1280—1320), prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 460, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 205 n. Teksty maryjne: k. 64 vc—d, 65 vd — 66 a, 75 b — 75 vc, 76 a — 76 vc, 82 vc—d, 82 vd — 83 a.

Prócz powyższych kodeksów rzucają światło na liturgię mszalną XIII wieku również antyfonarz: BUWr Rkp I F 405 (por. niżej pozycja 30), oraz ewangeliarz płocki z XII wieku: BSdPł Ms 1 (por. niżej poz. 47).

ŹRÓDŁA LITURGH BREWIARZOWEJ

18. BREWIARZ CYSTERSKI (defekt: oficja świętych tylko do 29 VIII), perg., XIII w., prow.: klasztor cysterek w Trzebnicy, lokal.: BUWr Rkp I F 465; opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 207. Teksty maryjne: k. 107 b — 109 a, 113 a — 114 vc, 129 vc — 132 a, 133 b.

19. BREWIARZ CYSTERSKI, część zimowa bez psalterza, perg., XIII w., prow.: klasztor cysterek w Trzebnicy, lokal.: BUWr Rkp I Q 258. Teksty maryjne: k. 139—144, 157—162, 201—202.

20. BREWIARZ CYSTERSKI, perg., XIII w., lokal.: Biblioteka Raczyńskich w Poznaniu (BRPzn) Ms 190. Teksty maryjne: 198—201 v, 206 v — 208 v, 239—242 (Wniebowzięcie pozbawione początku aż do antyfon II nokturnu), 244—244 v, 247 v — 250.

21. BREWIARZ CYSTERSKI, perg., XIII w., Prow.: Anglia (W. S c h e n k: Kult liturgiczny św. Stanisława Biskupa na Śląsku w świetle średniowiecznych rękopisów liturgicznych. Studium historyczno-liturgiczne. Lublin 1959, s. 77, przypis 28) lub Francja (W. P o c i e c h a, wpis do akcesji rękopisów Biblioteki Jagiellońskiej), potem Oliwa. Lokal.: Biblioteka Jagiellońska Rkp przybytki Nr 97/1951). Teksty maryjne: k. 191 b — 194 vc, 202 a — 205 vc, 229 b — 229 vc, 229 vc — 233 vd, 236 a — 237 a, 240 b — 243 b.

22. ANTYFONARZ CYSTERSKI, część letnia, perg., XIII² w., lokal.: BUWr Rkp I F 394, opis: W. S c h e n k: jw. 2 (1961) 204. Teksty maryjne: k. 111 v — 118, 126—129 v.

23. ANTYFONARZ CYSTERSKI, perg., 1280/1290 rok, prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 401, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 192 n. Teksty maryjne: k. 139—142 v (początek oficjum Oczyszczenia NMP uzupełniony w 1659 roku), 153—157 v, 187—192 v, 199 v — 203 v, 263—264.

24. ANTYFONARZ CYSTERSKI, część zimowa, perg., XIII² w., prow.: Henryków, lokal.: BUWr Rkp I F 403, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 193. Teksty maryjne: k. 135—140 v, 149 v — 153 v.

25. ANTYFONARZ CYSTERSKI, część zimowa, perg., XIII² w., lokal.: AAdPzn Ms 70. Teksty maryjne: k. 143—149, 166—171 v, 207 v — 208 v.

26. ANTYFONARZ CYSTERSKI, część letnia, perg., XIII² w. (przed 1297 r.), lokal.: AAdPzn Ms 71. Teksty maryjne: k. 102 v — 109, 118—124, 211 v — 213.

27. ANTYFONARZ CYSTERSKI, część letnia, perg., XIII² w. (przed 1297 r.), lokal.: AAdPzn Ms 72. Teksty maryjne: k. 217—230, 249—261, 214 v — 215 v.

28. ANTYFONARZ CYSTERSKI, perg. XIII w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 399, opis: W. S c h e n k, jw. 6 (1963) 192. Teksty maryjne: k. 101 v — 105, 110 v — 113 v, 131—134 v, 138 v nn, 189—189 v, 192.

29. ANTYFONARZ CYSTERSKI (*diurnale bez jutrzni*), perg., XIII w., prow.: Kamieniec Ząbkowicki, lokal.: BUWr Rkp I F 402, opis: W. Schenk, jw. 6 (1963) 193. Teksty maryjne: k. 133 v — 140 v, 144—146 v, 158 v — 161 v, 162 v — 164.

30. ANTYFONARZ NIECYSTERSKI, perg., XIII w., lokal.: BUWr Rkp I F 405. Opis: W. Schenk, jw. 6 (1963) 193 wskazuje jako prawdopodobne pochodzenie cysterskie — czego naszym zdaniem nie potwierdza rozbieżność oficjów maryjnych. Oktawa św. Augustyna wskazuje raczej na krąg wpływów augustiańskich lub norbertańskich — informacja doc. dr J. Zatheya. — Teksty maryjne: k. 167 v — 171, 178 v — 181 v, 210 v — 222 v, 229 — 232 v, 293—294, 297—297 v, 300.

31. LEKCJONARZ CYSTERSKI, perg., XIII¹ w., prow.: Henryków, lokal.: BUWr Rkp I F 661. Teksty maryjne: k. 155—157 v.

32. LEKCJONARZ CYSTERSKI, część zimowa, perg., połowa XIII w., prow.: Obra, lokal.: AAdPzn Ms 86. Teksty maryjne: k. 180 a — 184 a, 189 b — 192 b.

33. LEKCJONARZ CYSTERSKI, część letnia, perg., 1282 r., prow.: Paradyż, lokal.: AAdPzn Ms 5. Teksty maryjne: k. 157 vc — 168 a, 172 vc — 176 vc.

34. LEKCJONARZ CYSTERSKI *de tempore*, część zimowa, perg., XIII² w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 663/I. Teksty maryjne: k. 146 v — 151 v.

35. LEKCJONARZ CYSTERSKI *de tempore*, część letnia, perg., XIII² w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I F 663/II. Teksty maryjne: k. 133 a — 136 vc.

36. LEKCJONARZ CYSTERSKI, część „o świętych”, perg., XIII² w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr I F 663/III. Teksty maryjne: k. 64 b — 73 vc, 82 b — 85 vc.

37. PSALTERZ CYSTERSKI, perg., połowa XIII w., prow.: klasztor cysterek w Trzebnicy, lokal.: BUWr Rkp I F 440, opis: W. Schenk, jw. 6 (1963) 199. Tekst maryjny: k. 153 v.

38. PSALTERZ FRANCISZKAŃSKI, perg. 1255/68 r., prow.: klasztor klarysek we Wrocławiu, lokal.: BUWr Rkp I Q 233, opis: E. Kloss: Die schlesische Buchmalerei des Mittelalters. Berlin 1942, s. 210. Teksty maryjne: k. 145 v.

Poza wyliczonymi wyżej kodeksami chórowymi również inne księgi liturgiczne dostarczają informacji o modlitwie godzinowej XIII wieku, a mianowicie gradualy BUWr Rkp I F 412, 414, 415 i AAdPzn Ms 69 (por. wyżej pozycje: 10, 6, 5 i 9), oraz podręczne ekscerpty formuł liturgicznych brewiarzowych i rytualnych (o których niżej poz.: 39 i 41), jak też grupa homiliarzy z XI i XII wieku (por. niżej pozycje 43—46).

ZRÓDŁA UZUPELNIAJĄCE

Tu opisane zostaną kodeksy nie dające się zaszeregować do żadnej z dwu poprzednich klas ze względu na swą treść.

39. KANCJONAŁ CYSTERSKI, perg., XIII w., prow.: Pelplin, lokal.: BSdPl Ms 156 (204). Teksty maryjne: k. 4 v, 18—19 v, 101—102 v, 106 v — 107 v, 107 v — 110.

40. KSIĘGA ZWYCZAJÓW (cysterska), perg., XIII w., prow.: Łąd nad Wartą, lokal.: AAdPzn Ms 26. Teksty maryjne: k. 4 v — 5, 31.

41. KAPITULARZ, KOLEKTARZ I RYTUAŁ CYSTERSKI, perg., XIII w., prow.: Lubiąż, lokal.: BUWr Rkp I Q 178. Teksty maryjne: k. 52—53, 55—55 v, 65—66, 68—69.

42. MARTYROLOGIUM UZUARDA, perg., XIII/XIV w., prow.: opactwo cystersów w Kamieńcu Ząbkowickim, lokal.: BUWr Rkp IV F 169. Teksty maryjne: k. 10, 22, 58 (wniebowzięcie ma elogium krótsze niż Uzuarda), 65.

DODATEK

W czasie zbierania źródeł do niniejszego studium udało się piszącemu te słowa dotrzeć do sześciu kodeksów liturgicznych romańskich, pochodzących z XI i XII wieku. Nie mogąc wykorzystać ich w pracy o początkach kultu Matki Boskiej w Polsce,⁶ w tym czasie już złożonej i przelamanej, postanowiliśmy dołączyć je do rozważań nad liturgią maryjną wieku XIII, jako cenny materiał źródłowy i gwoli porównania. Zwłaszcza grupa 4 homiliarzy przeoczona na skutek skatalogowania w dziale homiletycznym i zaklasyfikowania do patrystyki, ogromnie poszerza naszą wiedzę o modlitwie kanonicznej w Polsce XI i XII wieku, znanej dotychczas bardzo marginesowo.

43. HOMILIARZ, część zimowa, perg., XI w., lokal.: BKptKr Ms 141 (44), opis: Polkowski, jw. Teksty maryjne: k. 170—174.

44. HOMILIARZ, część zimowa, perg., XI w., lokal.: BKptKr Ms 143 (46), opis: Polkowski, jw. Teksty maryjne: k. 46—68, 228—236.

45. HOMILIARZ, część letnia, perg., XII w., lokal.: BKptKr Ms 142 (45), opis: Polkowski, jw. Teksty maryjne: k. 70, 92.

46. HOMILIARZ, część zimowa (fragment), perg., XII w., lokal.: BKptKr Ms 146 (99), opis: Polkowski, jw. Teksty maryjne: k. 29 vc — 38 vd.

47. EWANGELIARZ, perg., ok. 1130, prow.: Francja, lokal.: BSdPł Ms 1 (dawn. Ms 140), opis: Vetulani, jw. Ms 45. Teksty maryjne: k. 10 v — 11, 54, 55—56 v, 86 v — 87, 87 v — 88.

Bogaty w naszych polskich warunkach plon poszukiwań źródłowych niesie w sobie 3 mszały cysterskie, 8 gradualów cysterskich i 2 franciszkańskie, 2 epistolarze lub ewangeliarze cysterskie i 2 diecezjalne. Nadto 4 brewiarze cysterskie, 8 antyfonarzy cysterskich i 1 niecysterski, 6 lekcjonarzy cysterskich, 1 psalterz cysterski i 1 franciszkański. Wreszcie cztery dalsze kodeksy cysterskie: kancjonał, księgę zwyczajów, kapitularz — kolektarz — rytuał, oraz martyrologium. Dodatkowo wykorzystane kodeksy to 1 ewangeliarz diecezjalny z XII w. i 4 homiliarze diecezjalne z XI i XII wieku.

Wszechstronnie udokumentowana jest więc liturgia cysterska XIII wieku, z terenu Śląska (Henryków, Jemielnica, Kamieniec Żąbkowski, Lubiąż, Trzebnica), Wielkopolski (Łąd, Obra, Paradyż, Przemęt), Pomorza (Oliwa, Pelplin). Fakt ten odzwierciedla rolę, jaką odgrywali cystersi w życiu kościelnym na ziemiach Polski Zachodniej w XIII wieku.

Inne liturgie dotrwały do naszych czasów tylko we fragmentach. Franciszkańska w 2 gradualach (Kraków, Płock) i 1 psalterzu (Wrocław), diecezjalna w dwu epistolarzach względnie ewangeliarzach (Kraków, Gniezno), nie licząc starszych od XIII wieku: 1 ewangeliarza z XIII w. (Płock) i 4 homiliarzy z XI i XII w. (Kraków). Liturgia być może augu-

⁶ Por. przypis 3 jw.

stiańska lub norbertańska, w każdym razie nie cysterska, liczbowo najskromniejsza, bo ocalała w 1 tylko antyfonarzu z XIII wieku, co do wartości źródła przewyższa diecezjalne kodeksy, dając poważny wgląd nie tylko w godziny kanoniczne, ale i w modlitwy mszalne.

II. MARYJNE MSZE ŚWIĄTECZNE I WOTYWNE

Skład świąt maryjnych w wieku XIII nie różnił się zasadniczo od wieków poprzednich. Kalendarze notują Oczyszczenie, Zwiastowanie, Wniebowzięcie z wigilią i oktawą, Narodzenie⁷ (niekiedy także z oktawą). Cysterskie martyrologium te same święta notuje, elogium Uzuarda podające w wątpliwość cielesne Wniebowzięcie Maryi, zamienia krótkim twierdzeniem „Wniebowzięcie Najświętszej Bogarodzicy Maryi”.⁸ — Te więc cztery święta stanowić będą zasadniczy schemat badań nad przedmiotem kultu liturgicznego NMP.

W badaniach szczególniejszą uwagę zwrócimy na teksty oryginalne, czyli nieznanne z liturgii poprzednich wieków w Polsce i obce dzisiejszej liturgii rzymskiej. Na odmiany tekstu nie pociągające za sobą zmiany znaczenia, wskazywać nie będziemy.⁹ Analogiczną metodą postępować będziemy także w badaniach nad liturgią godzin kanonicznych, spodziewając się uzyskać przejrzyście obrazu.

OCZYSZCZENIE NMP

W XIII-wiecznym cysterskim obrzędzie poświęcenia świec występuje nieznaną modlitwa maryjna i dwie maryjne antyfony.

Modlitwa w oparciu o fakt ofiarowania Pana Jezusa czei świętość, wieczyste dziewictwo i macierzyństwo, a także wstawiennictwo Maryi, wyliczając jego upragnione owoce:

*Deus inestimabilis potencie cuius unigenitus cum nostra humanitate hodierna die in templo est a matre uirgine presentatus: benedicere digneris hos cereos in honore tui nominis consecratos! et concede per intercessionem beate semper uirginis MARIE. ut quicumque hec luminaria pro honore filij tui domini nostri. manibus gestauerint, temporali pociantur sospitate: atque ubicumque istorum flamma fuerit accensa. immundorum repellat spirituum falsitatem: sicque mereantur perfrui temporali leticia: quatinus obuiam sponso pergentes. lampadarum lumine splendentes. ad nupcias ualeant intrare gaudentes.*¹⁰

⁷ Źródła: Nr 38, 40, 42.

⁸ Źródło Nr 42, por. PL 124, 365—366; tu także Oczyszczenie NMP nosi nazwę dawną „Ypapanti domini”.

⁹ Na przykład zmiana szyku wyrazów, dodanie imienia Maryja w miejscu jednoznacznie Matki Bożej dotyczącym, obecność lub brak wyrazu „quaesumus” w kolekcje itp.

¹⁰ Źródło Nr 41.

Pierwsza z antyfon maryjnych śpiewana była przy wyjściu procesji z kościoła. Jej przedmiotem jest świętość, Boże macierzyństwo, dziewictwo i fizyczny, pośredni udział w odkupieniu:

Aue gracia plena dei genitrix uirgo ex te enim ortus est sol iusticie illuminans que in tenebris sunt letare tu senior iuste suscipiens in ulnas liberatorem animarum nostrarum donantem nobis et resurrectionem.¹¹

Druga antyfona maryjna, śpiewana przy wejściu do kościoła powracającej procesji, uboższa jest w motywy czci maryjnej. Oddając kult faktowi ofiarowania Dziecięcia Jezus w świątyni wspomina świętość i dziewictwo Maryi-Matki:

Hodie beata uirgo maria puerum ihesum presentauit in templo et symeon repletus spiritu sancto accepit eum in ulnas suas et benedixit deum et dixit nunc dimittis domine seruum tuum in pace.¹²

Znane z liturgii rzymskiej modlitwy, występujące w Graduale bł. Salomei zawierają kult pośrednictwa, świętości i dziewictwa, oraz faktu ofiarowania w powiązaniu z macierzyństwem.¹³ Pierwsza spośród znanych do dziś antyfon, występująca wówczas w liturgii cysterskiej, czci dziewicze macierzyństwo Maryi względem Chrystusa-Króla,¹⁴ druga — w graduale klarysek krakowskich — macierzyństwo Maryi na tle faktu oczyszczenia.¹⁵

Msza w przeważającej części swych modlitw była tożsama z dzisiejszą nosząc charakter święta Pańskiego, a Maryję wspominając zawiązkowo w ewangelii jako Rodzicielkę Dziecięcia Jezus i w modlitwie pokornijnej jako zawsze dziewicę i pośredniczkę.

Oryginalny był pierwszy werset alleluiatyczny, w liturgii cysterskiej wyznaczony na pierwszą mszę św., wynoszący dziewictwo Maryi po porodzeniu, macierzyństwo Boże i wstawiennictwo:

Alleluia Post partum uirgo inuiolata permansisti dei genitrix intercede pro nobis. Alleuia.¹⁶

Oryginalny również był cysterski traktus z modlitwy *Gaude* chwalcący samotne zwycięstwo Maryi nad herezjami, przez danie wiary słowom archanielskim, mocą dziewiczego macierzyństwa Bożego, przy zachowaniu dziewictwa nawet po porodzeniu. Zakończenie jest wyrazem wiary w pośrednictwo Bogarodzicy:

¹¹ Źródła: Nr 4, 5, 6, 7, 8, 12, 13, 39, 46.

¹² Źródła: Nr 5, 6, 7, 8, 10, 12, 39, 40.

¹³ Źródło Nr 4 i 13, modlitwy: „Domine sancte pater” i „Domine ihesu christe qui hodierna die”.

¹⁴ Źródła: Nr 4, 5, 6, 7, 8, 11, 12, 13, 39 — antyfona: „Adorna thalamum”.

¹⁵ Źródło Nr 4 i 13 — antyfona „Optulerunt pro eo Domine”.

¹⁶ Źródła Nr 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12.

Gaude MARIA uirgo cunctas hereses sola interemisti. Que gabrielis archangeli dictis credidisti. Dum uirgo deum et hominem genuisti et post partum uirgo inuolata permansisti. Dei genitrix intercede pro nobis.¹⁷

ZWIASTOWANIE NMP

Fragmenty liturgii diecezjalnej i liturgii franciszkańskiej wykazują zbieżność z dzisiejszym Mszą Rzymskim. Zawiera się w nich kult Bogarodzicy-Dziewicy, jej wzniosłości.¹⁸

Liturgia cysterska ma własny formularz,¹⁹ z którego przytoczymy i zanalizujemy teksty maryjne oryginalne. Najpierw kolektę o świętości, dziewictwie i macierzyństwie względem Słowa Bożego:

DEVS Qui hodierna die uerbum tuum beate MARIE uirginis aluo coadunare uoluisti. fac nos ita peragere ut tibi placere mereamur.²⁰

Pierwszy werset alleluiatyczny, znany z formularza na Oczyszczenie NMP czcił Dziewicę-Bogarodnicę błagając o wstawiennictwo.²¹ Drugi natomiast wiązał dziewicze macierzyństwo Maryi z owocem Wcielenia — pojednaniem:

Virga iesse floruit uirgo deum et hominem genuit pacem deus reddidit in se reconcilians ima summis.²²

Traktus (Luc I, 28, 42, 35) na kanwie faktu zwiastowania, słowami anioła wielbił świętość i macierzyństwo Boże Maryi, dziewicze — mocą Ducha Świętego.²³

Reszta tekstów formularza mszalnego, jako wspólna z liturgią dzisiejszą, ten sam niesie kult świętej Bogarodzicy-Dziewicy.

WNIEBOWZIĘCIE NMP

Podobnie jak w święto Zwiastowania, tak i w wigilię Wniebowzięcia, fragmenty liturgiczne franciszkański i krakowski diecezjalny są zbieżne z obecnym Mszą Rzymskim, czcząc świętość dziewiczej Matki Boga i Zbawiciela.²⁴ Liturgia cysterska natomiast postępuje samodzielnie, choć posiada też formuły wspólne.²⁵

¹⁷ Źródła: Nr 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 30.

¹⁸ Źródła: Nr 4, 13, 14, 16.

¹⁹ Introit: *Rorate...*, Ps. *Et iusticia oriatur...*, kolekta: *Deus qui hodierna die...*, Epistola: *Haec dicit dominus deus (Is XI, 1—5)*, Graduał: *Tollite portas...*, Alleluia: *Post partum uirgo...*, *Virga iesse floruit...*, Traktus: *Ave Maria...*, Ewangelia: *Missus est...* (Luc I, 26—38), Ofertorium: *Ave Maria...*, Sekreta: *In mentibus...*, Komunia: *Ecce uirgo concipiet...*, Postkomunia: *Gratiam tuam domine...*

²⁰ Źródła: Nr 1 i 3.

²¹ Źródła: Nr 5, 3, 7, 8, 10, 11.

²² Źródła: Nr 1, 3, 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12.

²³ Tamże.

²⁴ Źródła: Nr 4, 13, 14.

²⁵ Introit: *Salve sancta parens...*, Kolekta: *Deus qui uirginalem...*, Epistola: *Ab initio...* (Eccli XXIV, 14—16), Graduał: *Benedicta et uenerabilis...*, Alleluia:

Własna była sekreta wiążąca „przeniesienie ze świata” Matki Bożej z tym ufniejszym jej wstawiennictwem:

Magna est domine apud clementiam tuam genitricis oratio, quam idcirco de presenti seculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat.²⁵

Wersety alleluiatyczne, te same co w Zwiastowanie choć raz tylko występujące²⁷ czciły dziewicze macierzyństwo jako źródło pojednania i rację wstawiennictwa.

Postkomunia, tożsama ze znaną z *Missale plenarium* katedry gnieźnieńskiej²⁸ zasadniczo tożsama z obecną, nosi koloryt dostosowany lepiej do dnia dzięki wspomnieniu o „czci spoczynku świętej Bogarodzicy”, jako o racji jej wstawiennictwa.

Liturgię Wniebowzięcia uświetniali cystersi specjalną procesją z trzema stacjami (pierwsza przy wyjściu, trzecia przy powrocie do kościoła), w czasie których śpiewano trzy responsoria.

Pierwsze czciło dziewicę Maryję jako wstępującą do nieba i królującą z Chrystusem, jako Królowę świata wyrwaną spośród nieprawości:

Hodie maria uirgo celos ascendit. Gaudete quia cum christo regnat in eternum. V. Regina mundi hodie de seculo nequam eripitur.

Drugie responsorium łączy motywy: świętości, dziewictwa, macierzyństwa Bożego i wstawiennictwa z prostym wspomnieniem wniebowzięcia, nie wymieniającym duszy ani ciała:

Felix namque es sacra uirgo maria et omni laude dignissima quia ex te ortus est sol iusticie christus deus noster. V. Ora pro populo interueni pro clero intercede pro deuoto femineo sexu. sentiant omnes tuum leuamen qui cumque celebrant tuam assumptionem.

Responsorium ostatnie głosi w szczególny sposób wniebowzięcie: przygotowanie miejsca nieśmiertelności w niebie, nieporównywalność święta wniebowzięcia z uroczystościami świętych, wreszcie tryumfalne wejście do przybytków eterycznych. Ubocznie łączą się jako racja kultu: świętość, macierzyństwo i pośrednictwo Maryi.

Ascendit christus super celos et preparauit sue castissime matri immortalitatis locum et hec est illa preclara festiuitas omnium sanctorum festiuitatibus incomparabilis inqua gloriosa et felix mirantibus celestis curie

Virga iesse..., Post partum..., Ewangelia: Loquente ihesu... (Luc XI, 27—28), Ofortorium: Beata es..., Sekreta: Magna est domine..., Komunia: Beata uiscera..., Postkomunia: Concede... presidium.

²⁵ Źródła: Nr 1 i 3.

²⁷ Dla wersetu pierwszego — źródła: Nr 6 i 12; dla wersetu drugiego — źródła: Nr 1, 2, 3, 5, 9, 10, 11, 12.

²⁸ Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 222.

ordinibus ad ethereum peruenit thalamum quo pia sui memorum immemor nequaquam existat.²⁹

Formularz mszalny Wniebowzięcia w XIII wieku był w dużej mierze identyczny, nawet w liturgii cysterskiej, nie mówiąc już o fragmentach diecezjalnych i franciszkańskich, z formularzem Mszału Rzymskiego sprzed definicji dogmatu. Teksty cysterskie własne nie wnoszą nowych racji kultu.

Wersety alleuiatyczne na pierwszą mszę i na sumę czciły wniebowzięcie raz od strony radości niebiańskiej, drugi raz jako powód do radości na ziemi z wstąpienia Dziewicy na niebiosa i wiecznego panowania z Chrystusem, ani razu jednak nie dotyczą sprawy cielesności wniebowzięcia:

Assumpta est Maria in celum gaudent angeli et collaudantes benedicunt dominum. Alleluia. Hodie MARIA uirgo celos ascendit gaudete quia cum christo regnat in eternum.³⁰

Ofertorium czciło świętość, dziewictwo i macierzyństwo Boże Maryi:

Felix namque es sacra uirgo maria et omni laude dignissima quia ex te ortus est sol iusticie christus deus noster.³¹

Te same motywy kultu cechowały antyfonę komunijną:

Beata uiscera MARIE uirginis que portauerunt eterni patris filium.³²

Postkomunia różniła się od formularza sprzed definicji dogmatu brakiem wzmianki o wniebowzięciu, wymieniając ogólnie „święto Bogarodzicy” i prosząc o uwolnienie od grożącego zła, za jej wstawieniem.³³

Mało więc oryginalności widać w XIII-wiecznej mszy o wniebowzięciu, gdyż i te kilka tekstów, które zostały przytoczone znane są skądinąd: z responsoriów procesji cysterskiej, z ofertorium liturgii rzymskiej, czy też — komunია — z mszy wspólnych o Matce Bożej w Mszału Rzymskim do dziś zawartych.

Znane z wieków poprzednich kolekty: *Veneranda*, występująca w sakramentarzu tynieckim i *Concede*, w mszale plenarnym gnieźnieńskim,³⁴ dopisały ręce późniejsze (XIV i XV wiek) w jednym tylko mszale cysterskim na marginesie.³⁵

Oktawa nie wносиła nowych formuł.

²⁹ Wszystkie trzy responsoria pochodzą z jednego źródła Nr 39.

³⁰ Źródła: Nr 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12.

³¹ Tamże.

³² Tamże.

³³ Źródła: Nr 1, 2, 3.

³⁴ Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 223.

³⁵ Źródło Nr 1.

NARODZENIE NMP

Jeden tylko kodeks³⁶ daje wskazówki o mszy wigilijnej, odsyłając do formularza wotywnego, który rozpatrzony zostanie niżej. Tu także jest ślad oktawy, nie wnoszącej jednak żadnych nowych tekstów.

Formularz mszy świątecznej tożsamy z obecnym Mszą Rzymskim zachował się we fragmentach liturgii franciszkańskiej i diecezjalnej krakowskiej.³⁷ Występują w nim motywy następujące: świętość, dziewictwo, macierzyństwo względem Boga i Zbawcy, fakt narodzenia się Maryi. Jedyny wariant, werset w miejsce psalmu w introicie, mieści się w tych samych ramach, czcząc dziewicze macierzyństwo Boże:

*Virgo dei genitrix quem totus non capit orbis in tua se clausit uiscera factus homo.*³⁸

Cysterska msza,³⁹ jak zwykle, częściowo zbieżna jest, częściowo natomiast postępuje samodzielnie. Samodzielny jest znów werset alleluiatyczny sławiący zdarzenie leżące u podstaw święta, a także świętość i dziewictwo Maryi oraz jej pochodzenie królewskie:

*Natiuitas gloriose uirginis MARIE ex semine abrahe orta de tribu iuda clara ex stirpe dauid.*⁴⁰

Ofertorium o świętości, dziewictwie i macierzyństwie Bożym, tylko pozornie jest oryginalne, w rzeczy samej utożsamia się z alleluiatycznym wersetem Mszału Rzymskiego, drugim responsorium procesyjnym i antyfoną ofertoryjną Wniebowzięcia.⁴¹

MSZE WOTYWNE

Adwentowa już wówczas wyglądała tak jak obecnie w Mszału Rzymskim i te same racje kultu wysuwała: świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, pośrednictwo, oraz zwiastowanie anielskie. Inna w cysterskiej liturgii epistoła i werset alleluiatyczny, znane są nam już ze Zwiastowania. Werset dorzuca do formularza nowy motyw kultu maryjnego: ukazuje rolę dziewiczego macierzyństwa w dziele Odkupienia.⁴²

Msza sobotnia również miała zasadniczo postać z obecnego Mszału Rzymskiego,⁴³ ku czci świętości, macierzyństwa, dziewictwa, wstawien-

³⁶ Tamże.

³⁷ Źródła: Nr 7, 13 i 14.

³⁸ Źródło Nr 4 i 13.

³⁹ Introit: *Gaudeamus...*, Kolekta: *Famulis tuis...*, Epistoła: *Ego quasi uitis...* (Eccli XXIV, 23—31), Graduał: *Propter ueritatem...*, Alleluia: *Natiuitas gloriose...*, Ewangelia: *Liber generationis...* (Mt I, 1—16), Ofertorium: *Felix namque...*, Sekreta: *Unigeniti tui...*, Komunia: *Beata uiscera...*, Postkomunia: *Sumpsimus...*

⁴⁰ Źródła: Nr 1, 2, 3, 6, 9, 10, 11, 12.

⁴¹ Źródła: Nr 1, 2, 3, 5, 6, 9, 10, 11, 12.

⁴² Źródła: Nr 1, 2, 5, 6, 10.

⁴³ „Commune festorum BMV”.

nictwa, roli w zwiastowaniu i znaczenia w odkupieniu. Uzupełnieniem służy epistolarz krakowski, podający większy wybór czytań mszalnych,⁴⁴ oraz jeden mszał cysterski z traktusem znanym z cysterskiej liturgii Zwiastowania: o świętości, macierzyństwie Bożym, za sprawą Ducha Świętego dziewiczym.⁴⁵ Mszały cysterskie mają także odmienne ofertorium ku czci świętej dziewicy Bogarodzicy, niezupełnie oryginalne, bo znane w Mszale Rzymskim z formularza okresu paschalnego:

Beata es uirgo maria que dominum portasti creatorem mundi genuisti qui te fecit et in eternum permanes uirgo.⁴⁶

INNE TEKSTY MARYJNE

Krótko wystarczy wspomnieć, że w XIII wieku znana była w Polsce dzisiejsza prefacja maryjna, ze wstawkami nazw świętów, czcząca świętość, dziewictwo i macierzyństwo dające światu Zbawiciela.⁴⁷ Na podstawie innego mszału cysterskiego można stwierdzić ten sam kult w dodatku do *Communicantes* na Boże Narodzenie.⁴⁸ Wreszcie inny jeszcze kodeks cysterski przekazuje dwa wezwania litanii do Wszystkich Świętych, ku czci jej świętości i godności Bożej Rodzicielki, a psalterz franciszkański dodaje wezwanie trzecie o dziewictwie Maryi.⁴⁹

Bacniejszą uwagę zwrócimy na oryginalny zestaw uroczystych śpiewów maryjnych graduału cysterskiego z opactwa w Kamieńcu Ząbkowickim, obejmujący: gloria maryjne, alleluia maryjne, dwie maryjne sekwencje, maryjne ofertorium, *Sanctus*, *Agnus Dei* i komunię.

Gloria maryjne słaawiło dziewictwo, macierzyństwo, świętość i ukoronowanie Maryi w niebie.

Gloria... Domine fili unigenite ihesu christe spiritus et alme orphanorum paraclite. Domine deus agnus dei filius patris primogenitus marie uirginis matris qui tollis peccata mundi miserere nobis. Qui tollis peccata mundi suscipe deprecationem nostram Ad marie gloriam. Qui sedes ad dexteram patris miserere nobis Quoniam tu solus sanctus Mariam sanctificans Tu solus dominus Mariam gubernans Tu solus altissimus Mariam coronans ihesu christe cum sancto spiritu in gloria dei patris amen.⁵⁰

Werset alleluiatyczny, w pierwszej swej, rymowanej części, czcił Maryję jako pośredniczkę, Matkę (duchową) pokornych, mającą udział czynny w dziele odkupienia:

⁴⁴ Źródło Nr 14: Prov XXXI, 25—29; Eccli XXIV, 11—16; Sap VII, 30 nn (?); Eccli XXVI, 23—31.

⁴⁵ Źródło Nr 1.

⁴⁶ Źródła: Nr 1, 2, 8, 9, 10.

⁴⁷ Źródło Nr 3.

⁴⁸ Źródło Nr 1.

⁴⁹ Źródła: Nr 8 i 38.

⁵⁰ Źródło Nr 10, k. 129—129 v; także źródło Nr 4, k. 236—236 v i źródło Nr 13, k. 230 v—232 z zaklejonymi później interpolacjami maryjnymi.

Alleluia consolatrix pauperum maria tuis precibus auge uirtutum numerum in caritate christi quos tu de mortis manibus per filium humilium mater eripuisti. Alleluia.⁵¹

Druga część wersetu, znana w dłuższej wersji z cysterskiego ofertorium na Wniebowzięcie, czciła świętość, dziewictwo i macierzyństwo Maryi:

Felix es sacra uirgo maria et omni laude dignissima quia ex te ortus est sol iustitie.

Pierwsza sekwencja wspaniale wyrażała prawdę o wszechpośrednictwie i roli w odkupieniu świętej dziewicy-Matki, Królowej nieba:

Ave preclara maris stella in lucem gentium maria diuinitus orta. Euge dei porta que non aperta ueritatis lumen ipsum solem iustitie indutum carne ducis in orbem. Virgo decus mundi regina celi preelecta ut sol pulchra lunaris ut fulgur agnosce omnes te diligentes. Te plenam fide uirgam alme stirpis yesse nascituram prioris desiderauerunt patres et prophete. Te lignum uite sancto rorante pneumate parituram diuini floris amigdalum signauit gabriel. Tu agnum regem terre dominatorem moabitici de petra deserti ad montem filie syon transtulisti. Tuque furem leuyathan serpentem tortuosumque et uetem collidens dampnoso crimine mundum exemisti. Hinc gentium nos reliquie tue sub cultu memorie mirum in modum quem es enixa propitiationis agnum regnantem celo eternaliter reuocamus ad aram mactandum mysterialiter. Hinc manna uerum ysrahelitis ueris ueri abrahe filiis ammirantibus quondam moysi typus figurabat iam nunc abducto uelo datur perspicui ora uirgo nos illo pane celi dignos effici. Fac fontem dulcem quem in deserto petra premonstrauit degustare cum sincera fide renes constringi lotos in mari anguem eneam in cruce speculari. Fac igni sancto patrisque uerbo quod rubus ut flamma tu portasti uirgo mater sancta pecuali pelle distinctos pede mundis labiis cordeque propinquare. Audi nos nam te filius nichil negans honorat. Salua nos ihesu pro quibus uirgo mater te orat. Da fontem boni uisere da pueros mentis oculos in te defigere. Quo hausto sapientie saporem uite ualeat mens intelligere Christianismi fidem operibus redimere beatoque fine ex huius incolatu seculi auctor ad te transire.⁵²

Druga sekwencja, rymowana i bardzo rytmiczna, przepięknie czciła świętość Maryi, jej pośrednictwo, rolę dziewiczego macierzyństwa w odkupieniu:

Salue mater saluatoris uas electum uas honoris uas celestis gratie. Ab eterno uas prouisum uas insigne uas excisum manu sapientie. Salue uerbi sacra parens flos de spina spina carens flos spineti gloria. Nos spinetum nos peccati spina sumus cruentati sed tu spine nescia. Porta clausa fons ortorum

⁵¹ Źródło Nr 10, k. 131 oraz Nr 13, k. 235 n.

⁵² Źródło Nr 10, k. 131—132; Chevalier U.: Repertorium hymnologicum. T. 1—6. Bruxella 1892—1920, poz. 2045. Cytuję: „Chevalier”.

cella custos ungentorum cella pigmentaria. Cynamomum balsamum myrram thus et calamum superans fragrantia. Salve decus uirginum mediatrix hominum salutis puerpera. Myrtus temperantie rosa patientie nardus odorifera. Tu conuallis humilis terra non arabilis que fructum parturit. Flos campi conuallium singulare lylum christus ex te prodiit. Tu celestis paradysus lybanusque non incisus uaporans dulcedinem. Tu candoris et decoris tu dulcoris et odoris habes plenitudinem. Tu thronus es salomonis cui nullus par in thronis arte uel materia. Ebur candens castitatis aurum fuluum caritatis presignans mysteria. Palmam prefers singularem nec in terris habes parem nec in celi curia. Laus humani generis uirtutum pre ceteris tenens priuilegia. Sol luna lucidor et luna syderibus Hic maria dignior creaturis omnibus. Lux eclipsim nesciens uirginis est castitas Ardor indeficiens immortalis caritas. Salue mater pietatis et totius trinitatis nobile triclinium. Verbi tamen incarnati speciale maiestati preparans hospitium. O maria stella maris dignitate singularis super omnes ordinis ordines celestium. In supremo sita poli nos commenda tue proli ne terrores siue doli nos supplantent hostium. In procinctu constituti te tuente simus tuti pericacis et uersuti tue cedat uis uirtuti dolus prouidentie. Ihesu uerbum summi patris serua seruos tue matris solue reos salua gratis et nos tue claritatis configura gloria.⁵³

Ofertorium poświęcone było wstawianictwu świętej dziewicy-matki przed obliczem Bożym stojącej.

Recordare uirgo mater dum steteris in conspectu dei ut loquaris pro nobis bona et ut auertas indignationem suam a nobis. Ab hac familia tu propitia Mater eximia pelle uitia Per remedia reis in uia Dans in premia uite gaudia Pro quibus dulcia tu preconia Laudes cum gloria suscipe pia uirgo maria. amen.⁵⁴

Sanctus maryjne miało układ następujący: najpierw śpiewano całe *Sanctus* mszalne. Następnie śpiewano trzykroć *Sanctus*, za każdym razem dodając trop o relacji dziewiczego macierzyństwa Bożego (świętej) Maryi do pierwszej, drugiej i trzeciej Osoby Bożej. Wreszcie kończono odśpiewaniem reszty *Sanctus* mszalnego.

Sanctus V. Genitor summi filii, quem concepit sancta uirgo maria.
 Sanctus V. Summi patris unigenitus quem produxit mundo uirgo maria.
 Sanctus V. Spiritus sanctus sub cuius umbra christum genuisti excellentissima uirgo maria.
 V. Dominus Deus sabaoth... excelsis.⁵⁵

Maryjne *Agnus Dei* śpiewano podobnie. Tropy, z których jeden wspomina Bogarodzicę-Dziewicę, obramowane są wstępnym i końcowym śpiewem mszalnego *Agnus Dei*.

⁵³ Źródło Nr 10 k. 132—133 v; Chevalier 18051.

⁵⁴ Źródło Nr 10 k. 133 v; Chevalier 17047 i 51.

⁵⁵ Źródło Nr 10 k. 134.

V. Rex eterne glorie qui das locum uenie miserere miserere miserere nobis.
 V. Qui natus es de uirgine sub humana specie miserere miserere miserere nobis

V. Pater potentissime pacem nobis tribue dona nobis dona nobis dona nobis pacem.

Agnus Dei. Cuius in egypto sanat cruor ysrahelitas.

V. Cui proprie carnis dape corda fidelitas.

V. Integer indemnis uiuens cibus atque perhennis.⁵⁶

Antyfona komunijna, rymowana jednym rymem, złożona z 6 ośmiozgóskowców, czciła Maryję jako królowę nieba, dziewiczą matkę aniołów, dziewicę nad dziewicami, pośredniczkę u Syna:

Ave regina celorum mater uirgo angelorum o maria flos uriginum uelut rosa uel lylum funde preces ad filium pro salute fidelium.⁵⁷

Uboższy od cysterskiego z Kamieńca, ale niemniej ciekawy był zespół śpiewów maryjnych gradualu franciszkanów z plockiej biblioteki seminaryjnej,^{57a} zamieszczony po kolofonie. Kolofon określa gradual jako franciszkański według nowej korekty, natomiast Alleluia i inne śpiewy (zachował się z nich tylko fragment sekwencji) zapowiada jako obce porządkowi nowej korektury.

Pierwszy i drugi werset alleluiatyczny utożsamiają się ze znanymi z Kamieńca. Trzeci natomiast czcił Maryję wspomnieniem figur Starego Testamentu i prośbę o wstawiennictwo.

Zachowany fragment sekwencji, trudny do uzupełnienia, czci w naiwnej może formie poetyckiej, przede wszystkim macierzyństwo Boże, dziewictwo, zwiastowanie, pokłon magów, godność królewską, czynną rolę w odkupieniu świata, pośrednictwo.

Uerbum bonum et suaue personemus illud aue per quod christi fit conclaue uirgo mater filia.

Per quod aue salutata mox concepit fecundata uirgo dauid stirpe nata inter spinas lilium.

Aue ueri salomonis mater, uellus gedeonis cuius magi tribus donis laudant puerperium.

Aue solem genuisti aue prolem protulisti mundo lapso contulisti uitam et imperium.

Aue sponsa uerbi summi. maris portus signum dumi aromatum uirga fumi angelorum domina.

Supplicamus nos emenda emendatos nos commenda tuo nato ad haben...

Jeśli na podstawie materiału źródłowego, którym dysponujemy, wolno wysnuwać ogólniejsze wnioski, to pierwszym, najbardziej się narzuca-

⁵⁶ Tamże k. 134 v — 135.

⁵⁷ Tamże k. 133 v; Chevalier 2072?

^{57a} Źródło Nr 13 k. 235—236.

jącym jest brak łączności między XIII-wieczną mszalną liturgią maryjną, a takąż liturgią wieków poprzednich. Zamiast ewolucji widoczna jest raczej rewolucja: dawne formy ustąpiły nowym: cysterskiej i franciszkańskiej. Ta ostatnia znana jest raczej ze śladów tylko, ale wiadomo, że ostatecznie ona, nie zaś cysterska liturgia, odzierżyła pole.

Racją kultu maryjnego w tym okresie było w liturgii mszalnej najczęściej macierzyństwo, następnie dziewictwo, świętość i wstawiennictwo (pośrednictwo). W dalszej kolejności występował udział Maryi czynny w odkupieniu, rola odegrana w zdarzeniach historii zbawienia świata, wniebowzięcie (ale bez wyraźnego podkreślenia losu ciała Maryi) i godność królewska. Macierzyństwo duchowe dwa razy tylko wyraźnie występuje jako motyw kultu, lecz nie macierzyństwo względem wszystkich ludzi, ale wobec pokornych i wobec aniołów.

Porównując XIII-wieczną hierarchię motywów kultu z analogiczną hierarchią dla wieków poprzednich w ramach liturgii mszalnej⁵⁸ stwierdzamy zasadniczą zgodność czterech pierwszych motywów, ze zmianą wszakże kolejności. Macierzyństwo Boże zajęło miejsce świętości, czyli pierwsze. Wśród dalszych motywów nastąpiło przesunięcie udziału czynnego Maryi w Odkupieniu z 7 pozycji na piątą. Oba te przesunięcia zdają się świadczyć o tendencji rozwojowej prawd fizycznego i pośredniego współdziałania Maryi w odkupieniu przez Macierzyństwo Boże.

III. OFICJUM OCZYSZCZENIA NMP

I na polu liturgii brewiarzowej najobficiej udokumentowana jest w XIII wieku liturgia cysterska, reprezentowana przez 23 kodeksy, podczas gdy tylko dwa kodeksy reprezentują inne rytę: bliżej nieokreślonego pochodzenia i franciszkański. Ten ostatni zresztą przedstawiony przez psalterz dostarcza tylko jednego tekstu maryjnego: ciekawego wariantu pozdrowienia anielskiego w pacierzu, o czym mowa będzie niżej.⁵⁹

Pełny obraz liturgii maryjnej cysterskiej ma więc tylko jeden odpowiednik niecysterski, niepełny, gdyż oparty na jednym antyfonarzu.⁶⁰ Toteż najpierw omówić wypadnie kult cysterski, następnie niecysterski.

W przytoczeniach kierować się będziemy oryginalnością maryjnych formuł, pomijając znane do dziś z Brewiarza Rzymskiego. W przypisach zaznaczymy, które z nich występują we współczesnym Brewiarzu Cysterskim.⁶¹ Pominiemy także teksty przystosowane z Pisma św., zwłaszcza

⁵⁸ Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 249.

⁵⁹ Por. niżej: ekskurs po oficjum Narodzenia NMP.

⁶⁰ Źródło Nr 30.

⁶¹ Breviarium Cisterciense. Reformatum iuxta decretum SRC diei 3 Julii 1869. Confirmatum a PIO IX PONTIFICE MAXIMO. Auctoritate Rev. mi D. Matthaei Quatember Abbatis Generalis Sacri Ordinis Cisterciensis editum. T. 1—4. Westmalle 1951. Cytując: „BC”.

cza Starego Testamentu, gdyż znaczenie ich staje się jasne dopiero po uwzględnieniu właściwych tekstów danego oficjum. Ze względu na specyficzną metodę, jaką należy zastosować przy opracowaniu lekcji brewiarzowych, zostaną one omówione w odrębnym rozdziale, zebrane ze wszystkich świąt maryjnych.

Oficjum cysterskie ma układ monastyczny: cztery psalmy i responsorium w nieszporych, po sześć psalmów w I i II nokturnie, kantyki zamiast psalmów III nokturnu, dwanaście lekcji i tyleż responsoriów w jutrzni, na jej zakończenie ewangelię i orację dnia. W laudesach była jedna tylko antyfona psalmowa, ale za to dochodziło responsorium po kapitulum. Odmienne były kapituła i oracje dla seksty i nony, wspólne natomiast były we wszystkich uroczystościach maryjnych hymny nieszporne, komplety i tereji.⁶²

Antyfony nieszporne, znane z Brewiarza Rzymskiego, czciły dziewiczość Matki Odkupiciela. Responsorium miało za przedmiot cud dziewiczego macierzyństwa.

Uidete miraculum matris domini concepit uirgo uirilis ignara consortii stat onerata nobili onere MARIA et matrem se leta cognoscit. Que se nescit uxorem. V. Virgo concepit et uirgo peperit et post partum uirgo permansit.⁶³

Hymn oddawał cześć Maryi za świętość, dziewictwo, macierzyństwo względem Boga i Odkupiciela, wreszcie pośrednictwo:

Mysterium ecclesie ymnum christo referimus quem genuit puerpera uerbum patris in filium.

⁶² Oficjum Oczyszczenia NMP ma skład następujący: NIESZPORY. Ant.: O ammirabile... Quando natus... Rubum... Germinauit..., Kap.: Ecce ego... (Mal III, 1), Resp.: Uidete miraculum... Virgo concepit...; Hymn: Mysterium ecclesie...; Wers.: Speciosa..., Ant. M.: Salue regina..., Oracja: Erudi... KOMPLETA. Hymn: Aue maris stella... JUTRZNIA. Inw.: Ecce uenit..., I NOKTURN. Ant.: Benedicta tu... Sicut mirra... In prole... Sancta dei... Induere uestimentis... Speciosa facta... Wers.: Ave maria..., Resp. 1: Adorna... Induere..., Resp. 2: Senex puerum..., Resp. 3: Postquam impleti..., Resp. 4: Obtulerunt... II NOKTURN. Ant.: Virgo concepit... Sicut letantium... Post partum... Gaude Maria... Dignare me... Beata mater... Wers.: Benedicta tu..., Resp. 1: Suscipiens ihesum... Symeon in manibus..., Resp. 2: Responsum... Lumen ad..., Resp. 3: Simeon iustus..., Resp. 4: Beata es... Ave Maria... III NOKTURN. Ant.: Hodie Maria..., Wers.: Post partum..., Resp. 1: Videte miraculum..., Resp. 2: Hodie Maria... Magnum hereditatis..., Resp. 3: Cum inducerent... Quia uiderunt..., Resp. 4: Gaude Maria... Gabriele..., Ewang.: Postquam impleti... (Luc II, 22—32), Oracja: Omnipotens sempiterna... LAUDES. Ant.: Symeon iustus..., Kap.: Ecce ego..., Resp.: Aue Maria... Speciosa facta..., Ant. B.: Cum inducerent..., Oracja: Omnipotens sempiterna... PRYMA. Ant.: Senex puerum... TERCJA. Ant.: Responsum accepit..., Kap.: Ecce ego..., Hymn: O quam glorifica..., Wers.: Ave Maria..., Oracja: Omnipotens sempiterna... SEKSTA. Ant.: Accipiens Symeon..., Kap.: Ecce iam uenit... (Gal IV, 4—5), Wers.: Benedicta tu..., Oracja: Perfice in nobis..., NONA. Ant.: Obtulerunt..., Kap.: Surge... (Is LX, 1), Wers.: Post partum..., Oracja: Deus qui salutis... NIESZPORY. Ant.: Benedicta tu... Sicut mirra... In prole mater... Sancta dei..., Kap.: Ecce ego..., Resp.: Post partum... Wers.: Speciosa..., Ant. M.: Hodie beata..., Oracja: Omnipotens sempiterna...

⁶³ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 29; por.: BC.

Sola in sexu femina es in seculo et meruisti dominum sancto portare in utero.

Uates antiqui temporis predixerant quod factum est quia uirgo conciperet et pareret emanuel.

Mysterium hoc magnum est marie quod concessum est ut deum per quem omnia ex se uideret prodere. (Diuisio).

Uere gracia plena es et gloriosa permanes quia ex te nobis natus est christus per quem facta sunt omnia.

Pastores qui audierunt gloriam deo cantauerunt cucurrerunt in bethleem natum uidere dominum.

Sic magi ab ortu solis per stelle indicium portantes typum gencium primi offerunt munera.

Rogemus ergo populi dei matrem et uirginem ut ipsa nobis impetret pacem et indulgentiam.⁶⁴

Werset o świętości i macierzyństwie Bożym poprzedzał antyfonę *Salve Regina* obramowującą kantyk *Magnificat* kultem królewskości, pośrednictwa i Bożego macierzyństwa Maryi.

Śpiewany wówczas w komplecie uroczystości maryjnych hymn *Ave maris stella* bogaty w racje kultu maryjnego słauił macierzyństwo Boże, dziewictwo, udział w Odkupieniu, pośrednictwo, zwiastowanie anielskie.

W jutrzni dwie początkowe antyfony pierwszego nokturnu znane z obecnego *Brewiarza Rzymskiego* niosły kult świętości i godności Bożej Matki. Antyfony 3, 4 i 6 dołączały kult dziewictwa i wstawiennictwa:

In prole mater in partu uirgo gaude et letare uirgo mater domini.

Sancta dei genitrix uirgo semper MARIA intercede pro nobis ad dominum deum nostrum.

Speciosa facta es et suavis in delicijs tuis sancta dei genitrix.⁶⁵

Werset czcił słowami Gabriela świętość Maryi; responsoria — wszystkie znane z *Brewiarza Rzymskiego* — miały za przedmiot dziewictwo i macierzyństwo Maryi (1 i 2) oraz fakt stanowiący tajemnicę święta (3 i 4).

Antyfony drugiego nokturnu zawierały następujące motywy kultu maryjnego: dziewictwo, macierzyństwo Boże, wstawiennictwo, rolę w Odkupieniu, świętość i godność królewską.

Virgo concepit et uirgo peperit et post partum uirgo permansit.

Sicut letantium omnium nostrum habitatio est in te sancta dei genitrix.

Post partum uirgo inuoluta permansisti dei genitrix intercede pro nobis.

Gaude MARIA uirgo cunctas hereses sola interemisti in uniuerso mundo.

Dignare me laudare te uirgo sacrata da mihi uirtutem contra hostes tuos.

Beata mater et innupta uirgo gloriosa regina mundi intercede pro nobis ad dominum.⁶⁶

⁶⁴ Źródła: Nr 19, 21, 23, 26, 27, 28, 39; Chevalier 11828 i 21408.

⁶⁵ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 28; por.: BC.

⁶⁶ Tamże.

Werset o świętości i macierzyństwie Maryi, trzy responsoria treści historycznej i czwarte czczące świętość, dziewictwo i macierzyństwo Boże dopełniają drugiej części jutrzni.

Beata es MARIA que dominum portasti creatorem mundi. Genuisti qui te fecit et in eternum permanes uirgo. V. Ave MARIA gratia plena dominus tecum.⁶⁷

W trzecim nokturnie jedyna antyfona umieszcza na tle historycznego zdarzenia dziewiczość Maryi, jako dodatkową rację kultu.

Hodie MARIA virgo puerum offert in templo quem symeon senex accepit in brachia et anna uidua christum agnouit aduenisse in terris.⁶⁸

Werset o dziewictwie po porodzeniu poprzedzał lekcje przedzielone responsoriami. Pierwsze, tożsame z nieszpornym, czciło dziewicę — Matkę Boga. Drugie w maryjnej części tożsame z antyfoną *ad cantica*, także czciło dziewictwo na tle ofiarowania Pana Jezusa. Trzecie stanowiło historyczne wspomnienie ofiarowania Pana Jezusa przez „Rodziców”. Czwarte ukazywało rolę Maryi w odkupieniu (przewyciężenie herezji), przyzwolenie na zwiastowanie, dziewicze macierzyństwo.

Gaude maria uirgo cunctas hereses sola interemisti que gabrielis archangeli dictis credidisti Dum uirgo deum et hominem genuisti et post partum uirgo inuiolata permansisti. V. Gabriele archangelum scimus diuinitus te esse affatum uterum tuum de spiritu sancto credimus impregnatum erubescat iudeus infelix qui dicit christum ex ioseph semine esse natum.⁶⁹

Ewangelia ze święta czytana w całości na zakończenie jutrzni zamykała nocne czuwanie cystersów akordem historycznej relacji o Oczyszczeniu Maryi.

Jedyny tekst maryjny w laudesach to responsorium ku czci świętości Bożej Matki:

Ave MARIA gratia plena dominus tecum. Benedicta tu in mulieribus. V. Speciosa facta est et suavis. In delicijs tuis sancta dei genitrix.⁷⁰

W prymie śpiewano antyfonę o dziewictwie i Bożym macierzyństwie Maryi:

Senex puerum portabat puer autem senem regebat quem uirgo peperit et post partum uirgo permansit ipsum quem genuit adorauit.⁷¹

⁶⁷ Tamże.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże.

⁷⁰ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25 (wariant wersetu, nie zmieniający racji kultu), 28, 29; por.: BC.

⁷¹ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 25; por.: BC.

W tercji na uwagę zasługuje hymn, wspólny wszystkim uroczystościom maryjnym, o świętości, królewskości, chwale niebiańskiej, dziewictwie, macierzyństwie Bożym i pośrednictwie.

O quam glorifica luce choruscas stirpis daultice regia proles sublimis residens uirgo maria supra celigenas etheris omnes.
 Tu cum uirgineo mater honore angelorum domino pectoris aulam sacris uisceribus casta parasti natus hinc deus est corpore christus.
 Quam cunctus uenerans orbis adorat cui nunc rite genu flectitur omne a quo te petimus subueniente ablectis tenebris gaudia lucis.
 Hoc largire pater luminis omnis natum per proprium flamine sacro qui tecum nitida uiuit in ethera regnans ac moderans secula cuncta. amen.⁷²

Werset tercji, podobnie także i werset seksty, czczą świętość Maryi słowami pozdrowienia anielskiego.

Nona prócz wersetu ku czci dziewictwa Maryi po porodzeniu zawiera bogatą w motywy modlitwę o roli płodnego dziewictwa świętej Maryi w zbawieniu ludzkości i o jej wstawiennictwie.

Deus qui salutis eterne beate MARIE uirginitate fecunda humano generi premia prestitisti: tribue quesumus! ut ipsam pro nobis intercedere sentiamus: per quam meruimus auctorem uite suscipere.⁷³

Antyfony nieszpór, znane z pierwszego nokturnu, te same motywy: mianowicie świętość, macierzyństwo Boże, dziewictwo i wstawiennictwo zawierały. Responsorium w zwiezłej formie czciło dziewictwo po porodzeniu, Boże macierzyństwo i wstawiennictwo Maryi.

Post partum uirgo inuolata permansisti Dei genitrix intercede pro nobis.⁷⁴

Antyfona do *Magnificat* różniąc się od obecnej w *Brewiarzu Rzymskim* jedynie zakończeniem, czciła na tle historycznego faktu ofiarowania Pana Jezusa trzy prerogatywy: świętość, dziewictwo i macierzyństwo Maryi.

Oficjum niecysterskie miało układ zbliżony do oficjów pierwszej klasy we współczesnym *Brewiarzu Rzymskim*; różniło się bodaj tylko responderiami w nieszpórach i laudesach.⁷⁵

⁷² Źródła: Nr 5, 6, 10, 19, 21, 26, 28, 39; Chevalier 13516.

⁷³ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 41 — obecnie w dniu 1 I w liturgii rzymskiej.

⁷⁴ Źródła: Nr 18, 21, 23, 24, 28, 29; por.: BC.

⁷⁵ Źródło Nr 30. — Układ oficjum: NIESZPORY. Ant.: O ammirabile... Quando natus... Rubum quem... Germinauit..., Kap.: Ecce ego..., Resp.: Uidete miraculum... Stans onerata... Hec speciosum... Gloria patri... Casta parentis..., Hymn: Quod chorus uatum..., Wers.: Responsum accepit..., Ant. M: Cum inducerent..., Oracja: Erudi... JUTRZNIA. Inw.: Ecce uenit..., I NOKTURN. Ant.: Benedicta tu... Sicut mirra... Speciosa facta..., Wers.: Diffusa est..., Resp. 1: Adorna thalamum... Accipiens..., Resp. 2: Senex puerum..., Resp. 3: Symeon iustus... II NOKTURN. Ant.: Specie tua... Adiuuabit eam... Suscepimus deus..., Wers.: Specie tua..., Resp. 1: Responsum acceperat... Cum inducerent..., Resp. 2: Cum inducerent..., Resp. 3: Suscipiens ihesum... Symeon in manibus... III NOKTURN. Ant.: Hec est... Gaude maria... Post partum...,

Responsorium pierwszych niesporów jest dłuższe od cysterskiego o jeden werset, czczący świętość, dziewictwo i macierzyństwo Boże Maryi.

Casta parentis uiscera celestis intrat gracia uenter puella baiolat secreta que non nouerat.

Hymn czczył macierzyństwo Boże, dziewictwo, wstawiennictwo, godność królowej-Matki, tej która jaśniejąc wstąpiła do niebieskiego królestwa.

Quod chorus uatum uenerandus olym spiritu sancto cecinit repletus in dei factum genitrice constat esse maria. Hec deum celi dominumque terre uirgo concepit peperitque uirgo atque post partum meruit manere inuiolata.

Quem senex iustus symeon in ulnis in domo sumpsit domini gauisus hoc quod optauit proprio uideret lumine christum Tu libens uotis petimus precantium regis eterni genitrix faueto clara que celsi renitens olympi regna petisti. Sit deo nostro salus et potestas sit salus perpes sit honor perhennis qui poli summa residet in aere trinus et unus amen.

Antyfona do *Magnificat* relacjonowała fakty czcząc zawiązkowo macierzyństwo Rodzicielki Dziecięcia Jezus.

Hymn jutrzni, znany do dziś z *Brewiarza Rzymskiego* zawierał następujące motywy kultu: macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, udział w Odkupieniu, fakty z życia Maryi. Antyfony pierwszego nokturnu czciły świętość i macierzyństwo, werset tylko świętość, dwa pierwsze responsoria dziewicze macierzyństwo Maryi. Drugi nokturn nie posiadał tekstów wyraźnie maryjnych, gdyż tekstów przystosowanych ze Starego Testamentu do nich zaliczyć nie można. Antyfony trzeciego nokturnu o dziewictwie, świętości, roli w dziele odkupienia, macierzyństwie Bożym i pośrednictwie dają koloryt bardzo maryjny.

Hee est que nesciuit thorum in delicto habere fructum in respeccione animarum sanctorum.

Gaude maria uirgo cunctas ereses sola interemisti in uniuerso mundo.
Post partum...

Trzecie responsum, tożsame z czwartym oficjum cysterskiego, ustępowało antyfonom jedynie pod względem czci świętości i pośrednictwa Maryi.

W laudesach śpiewano hymn poświęcony kultowi Maryi w jej świę-

Wers.: Adiuuabit eam..., Resp. 1: Obtulerunt pro eo..., Resp. 2: Postquam impleti..., Resp. 3: Gaude maria..., Te Deum..., Wers.: Accipiens symeon... LAUDES. Ant.: Responsum accepit... Accipiens symeon... Symeon iustus... Reuertere in terram... Obtulerunt pro eo..., Kap.: Symeon iustus... (Luc II, 25), Hymn: O gloriosa domina..., Wers.: Obtulerunt pro eo..., Ant. B.: Senex puerum..., Oracja: Omnipotens sempiterna... GODZINY MNIEJSZE. Ant.: z laudesów, Resp.: o jednej dziewicy. NIESZPORY. Ant.: Responsum..., Kap.: Beata es..., Resp.: Gaude maria... Quia chorus..., Wers.: Accipiens symeon..., Ant. M.: Homo erat.

tości, macierzyństwie Bożym, królewskości, dziewictwie, a najbardziej w udziale w odkupieniu.

O gloriosa domina excelsa super sydera qui te creauit prouide lactas sacro ubere.

Quod eua tristis abstulit tu reddis almo germine intrent ut astra flebiles celi fenestra facta es.

Tu regis alti ianua et porta lucis fulgida uitam datam per uirginem gentes redempte plaudite.

Antyfona do *Benedictus* oddawała hołd dziewictwu i macierzyństwu Maryi słowami znanymi z prymy cysterskiej.

Drugie nieszpory nie wносиły nowych formuł maryjnych.

Święto Oczyszczenia Maryi, będące świętem Pańskim, miało więc w XIII wieku bardziej niż obecnie maryjny charakter. Jako motywy występowały, w porządku częstotliwości: macierzyństwo, dziewictwo, świętość, pośrednictwo i czynny wkład w dzieło odkupienia, fakty z życia Maryi, godność królewska, wyniesienie w chwale niebieskiej.

IV. OFICJUM ZWIASTOWANIA NMP

Podobnie jak poprzednio dochowały się dwa oficja z XIII wieku: jedno pełne — cysterskie, drugie fragmentaryczne, zaczerpnięte z antyfonarza — niecysterskie. Najpierw omówimy oficjum cysterskie.⁷⁶

Święto Zwiastowania było w liturgii cysterskiej także świętem inauguracji dzieła wcielenia, stąd wiele tekstów mówiących o Wcieleniu, bez

⁷⁶ Układ oficjum: NIESZPORY. Ant.: Non auferetur... Dominus ueniet... Ecce ueniet... Leua iberusalem..., Kap.: Egredietur uirga... (Is XI, 1—3), Resp.: Aue Maria... Quo modo fiet..., Wers.: Speciosa facta..., Ant. M.: Salue regina..., Oracja: Deus qui de beate... JUTRZNIA. Inw.: Aue Maria... I NOKTURN. Ant.: Missus est... Aue Maria... Benedicta tu... Quomodo fiet... Prophete predicauerunt..., Wers.: Aue Maria..., Resp. 1: Missus est... Aue Maria..., Resp. 2: Aue maria..., Resp. 3: Radix fesse... Ecce uirgo..., Resp. 4: Suscipe uerbum... II NOKTURN. Ant.: Ne timeas... Dabit illi... Ecce ancilla... Beata es Maria... Emitte agnum... Angelus domini..., Wers.: Benedicta tu..., Resp. 1: Ecce uirgo..., Resp. 2: Descendit dominus... Et adorabunt..., Resp. 3: Egredietur uirga..., Resp. 4: Virgo israel... In caritate... III NOKTURN. Ant.: Super solium..., Wers.: Post partum..., Resp. 1: Intuemini quantus... Precursor pro nobis..., Resp. 2: Videbunt gentes... Et eris..., Resp. 3: Emitte agnum... Ostende nobis..., Resp. 4: Gaude maria..., Ewang.: Missus est... (Luc I, 26—38), Oracja: Deus qui hodierna... LAUDES. Ant.: Beatam me dicent..., Kap.: Egredietur uirga..., Resp.: Aue Maria..., Ant. B.: Egredietur uirga..., Oracja: Deus qui hodierna... PRYMA. Ant.: Ecce uirgo... TERCJA. Ant.: Ecce concipies..., Kap.: Egredietur uirga..., Hymn: O quam glorifica..., Wers.: Aue maria..., Oracja: Deus qui hodierna... SEKSTA. Ant.: Ecce ancilla..., Kap.: Ecce uirgo... (Is VII, 14—15), Wers.: Benedicta tu..., Oracja: Deus qui uirginalem... NONA. Ant.: Gaude et letare..., Kap.: Rorate celi... (Is XLV, 8), Wer.: Post partum..., Oracja: Gratiam tuam... NIESZPORY. Ant.: Missus est... Aue maria... Benedicta tu... Quomodo fiet... Maria uirgo..., Kap.: Egredietur uirga..., Resp.: Post partum..., Ant. M.: Spiritus sanctus..., Oracja: Deus qui hodierna...

wyraźnego odniesienia do Maryi. Teksty maryjne zaś, osnute na ewangelii o zwiastowaniu, są bardzo mało urozmaicone, z tych samych elementów — różnie ułożonych — zbudowane.

Responsorium nieszpórów ze słów Gabriela i Maryi zawierało kult świętości i dziewiczego macierzyństwa względem Boga, kult stanowiący dominantę dnia.

Aue MARIA gratia plena dominus tecum Spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi quod enim ex te nascetur sanctum uocabitur filius dei Alieluia.

V. Quo modo fiet istud quoniam uirum non cognosco et respondens angelus dixit ei Spiritus.⁷⁷

Antyfona do *Magnificat* wielbiła macierzyństwo, pośrednictwo i królewskość Maryi. Oracja zaś świętość, dziewictwo, macierzyństwo, pośrednictwo i zwiastowanie anielskie.

Inwitorium sławiło świętość Maryi. Antyfony pierwszego nokturnu mają za przedmiot zwiastowanie, świętość, macierzyństwo, dziewictwo, zrodzenie Zbawiciela.

Missus est gabriel angelus ad MARIAM uirginem desponsatam ioseph.

Aue MARIA gratia plena dominus tecum benedicta tu in mulieribus.

Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus uentris tui.

Quomodo fiet istud angele dei quia uirum non cognosco audi MARIA uirgo christi spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi.

Prophete predicauerunt nasci saluatorem de uirgine MARIA. Ecce in nubibus celi dominus ueniet in potestate magna.⁷⁸

Werset o świętości Maryi poprzedzał lekcje, które omówione zostaną niżej w specjalnym rozdziale. Responsoria zgodnie czciły dziewicze macierzyństwo Maryi. Pierwsze, drugie i czwarte nawiązywały do zwiastowania i podkreślały świętość NMP, trzecie natomiast ograniczało się do prorocstwa Izajasza VII, 14.

Antyfony drugiego nokturnu zawierały kult świętości, macierzyństwa i dziewictwa Maryi na tle zwiastowania.

Ne timeas MARIA inuenisti gratiam apud dominum ecce concipies et paries filium.

Dabit illi dominus sedem dauid patris eius et regnabit in eternum.

Ecce ancilla domini fiat mihi secundum uerbum tuum.

Beata es MARIA que credidisti perficientur in te que dicta sunt tibi a domino.

Emitte agnum domine dominatorem terre de petra deserti ad montem filie syon.

Angelus domini nuntiauit MARIE et concepit de spiritu sancto.⁷⁹

⁷⁷ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 28, 29; por.: BC.

⁷⁸ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 28; por.: BC.

⁷⁹ Tamże.

Werset chwalił świętość Maryi, responsorium pierwsze natomiast dziewicze macierzyństwo wobec Króla, czwarte zaś dziewicze macierzyństwo względem Zbawiciela.

*Virgo israel reuertere in ciuitates tuas usquequo dolens auerteris Generabis dominum saluatorem oblationem nouam in terra ambulabunt homines in saluationem. V. In caritate perpetua dilexi te ideo attraxi te miserans.*¹⁰

W trzecim nokturnie na uwagę zasługuje ostatnie responsorium, takie samo jak w oficjum Oczyszczenia Maryi, o udziale czynnym w odkupieniu, o zgodzie na poselstwo anioła, o dziewiczym macierzyństwie. Również ewangelia czcząca, w opisie zwiastowania, świętość i dziewicze macierzyństwo Maryi względem Boga i Króla, a jeszcze bardziej oracja zawierająca kult macierzyństwa Bożego świętej Dziewicy, zasługuje na uwagę.

*Deus qui hodierna die uerbum tuum beate uirginis aluo coadunare uoluisti: fac nos ita peragere! ut tibi placere ualeamus.*¹¹

Antyfona laudesów i responsorium czciły świętość Maryi słowami ewangelii (Luc I, 47—49, 28). Oracja ta sama co w jutrzni czciła świętość, dziewictwo i macierzyństwo Maryi.

Antyfony godzin mniejszych zestawiają zapowiedź Izajasza, słowa Gabriela, odpowiedź Maryi i słowa prorocstwa Zachariasza (II, 10—11). Wynika stąd skrót historii wcielenia, eksponujący dziewictwo i macierzyństwo Boże.

Ece uirgo concipiet et pariet filium et uocabitur nomen eius emanuel. Ece concipies in utero et paries filium et uocabis nomen eius ihesum hic erit magnus et filius altissimi uocabitur.

Ece ancilla domini fiat mihi secundum uerbum tuum.

*Gaude et letare filia syon quia ecce ego uenio et habitabo in medio tui dicit dominus.*¹²

Zwyczajny hymn tercji w święta maryjne zawierał następujące racje kultu: świętość, godność królewską — wyniesienie w chwale niebiańskiej, dziewictwo, wkład w dzieło odkupienia, wstawiennictwo. Wersety tercji i seksty sławiły świętość, werset nony zaś dziewictwo po porodzeniu. Oracja tercji, znana już z jutrzni i laudesów, sławiła świętą, Bogarodzicę-dziewicę. Kapitulum seksty słowami Izajasza oddawało hołd dziewiczej matce Emanuela. Oracja tejże godziny czciła Maryję jako świętą, dziewiczą Matkę, pośredniczkę.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Źródła: Nr 18, 19, 20 i 21.

¹² Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 26, 29; antyfona tercji także w źródłach: Nr 5, 6, 8, 10 i BC.

Deus qui uirginalem aulam beate MARIE in qua habitares eligere dignatus es. da quesumus ut sua nos defensione munitos: locundos faciat sue inter esse festiuitati.⁸³

Modlitwa z nony, znana z odmawiania po „Anioł Pański” czciła zwiastowanie anielskie jako objawienie tajemnicy wcielenia.

Dwie pierwsze antyfony nieszpórów, występujące we współczesnym Brewiarzu Rzymskim i Cysterskim, niosły kult zwiastowania, dziewictwa i świętości. Dwie następne sławiły świętość, macierzyństwo i dziewictwo Maryi.

Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus uentris tui.

Quomodo fiet istud angele dei quia uirum non cognosco audi MARIA uirgo christi spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi.⁸⁴

Responsorium poświęcone było dziewictwu Maryi po porodzeniu i jej wstawiennictwu. Antyfona do Magnificat czciła macierzyństwo Boże Maryi za sprawą Ducha Świętego.

Spiritus sanctus in te descendet MARIA ne timeas habebis in utero filium dei.⁸⁵

Oracja ta sama co w jutrzni, laudesach i tercji zamykała oficjum hołdem dla świętości, dziewictwa i macierzyństwa Bożego Maryi.

Oficjum niecysterskie nie posiadało specjalnych tekstów w godzinach mniejszych i w drugich nieszpórach, ale w swym zasadniczym trzonie było niemniej bogate.⁸⁶

Początek antyfon nieszpórnych mówił o królewskości i dziewictwie Maryi, responsum — tożsame z ostatnim w jutrzni — czciło świętość, dziewictwo, wstawiennictwo i królewskość, hymn natomiast zwiastowanie, pośrednictwo, czynny wkład w dzieło odkupienia, dziewictwo i ma-

⁸³ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 41.

⁸⁴ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 28, 29.

⁸⁵ Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 23, 24, 25, 28, 29; por.: BC.

⁸⁶ Źródło Nr 30. — Oficjum ma następujący układ: NIESZPORY. Ant.: Hec est regina..., Kap.: Ecce uirgo... (Is VII, 14—15), Resp.: Christi uirgo..., Hymn: Ave maris stella..., Wers.: Rorate celi..., Ant. M: Ingressus angelus..., Oracja: Deus qui de beate..., KOMPLETA. Ant. ND: Ecce ancilla... JUTRZANIA. Inw.: Ave Maria... I NOKTURN. Ant.: Missus est... Ingressus angelus... Maria turbatur..., Resp. 1: Ingressus angelus... Benedicta tu..., Resp. 2: Benedicta tu... Ave maria..., Resp. 3: Maria ut audiuit... Quomodo fiet... II NOKTURN. Ant.: Respondens angelus... Ecce concipies... Dabit illi..., Resp. 1: Dixit angelus... Ecce concipies..., Resp. 2: Ecce concipies... Hic erit magnus..., Resp. 3: Dabit illi... Et regni..., III NOKTURN. Ant.: Dixit autem... Ideoque... Dixit autem..., Resp. 1: Dixit autem... Spiritus sanctus..., Resp. 2: Quo modo fiet... Ideo et..., Resp. 3: Cristi uirgo... Quoniam peccato..., LAUDES. Ant.: Quando uenit... Uerbum supernum... Beatus auctor... Clausa parentis... Domus pudici..., Ant. B: Hec est dies...

cierzyństwo. Antyfona do *Magnificat* referowała pozdrowienie anielskie na cześć świętości Maryi.

Ingressus angelus ad mariam ait aue maria gracia plena dominus tecum.

Oracja znana z oficjum cysterskiego podawała jako rację kultu: świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, zwiastowanie anielskie i pośrednictwo. W komplecie przed kantykiem Symeona śpiewano antyfonę ze słów Maryi, przyzwalającej na wcielenie.

Inwitorium identyczne z cysterskim czciło świętość Maryi, antyfony pierwszego nokturnu relacjonowały zwiastowanie i akcentowały dziewictwo oraz świętość Maryi.

Missus est angelus gabriel a deo in ciuitatem nazareth ad uirginem desponsa(tam) uiro cui nomen ioseph.

Ingressus angelus ad mariam ait aue gracia plena dominus tecum.

Maria turbatur in sermone angeli et cogitabat qualis esset hec salutatio.

Responsoria na tle faktu zwiastowania oddawały hold przymiotom Maryi. Pierwsze czciło świętość i macierzyństwo.

Ingressus angelus ad mariam ait Aue maria gracia plena dominus tecum.

V. Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus uentris tui.

Także i drugie responsorium czciło świętość i macierzyństwo Maryi.

Benedicta tu in mulieribus Et benedictus fructus uentris tui. V. Aue maria gracia plena dominus tecum.

Trzecie responsorium sławiło natomiast dziewicze poczęcie.

Maria ut audiuit turbata est in sermone angeli Et cogitabat qualis esset ista salutatio. V. Quomodo fiet istud angele dei quoniam uirum non cognosco.

Również antyfony drugiego nokturnu utrzymane są w tym samym tonie, gdyż relacjonują zwiastowanie i motywują chwałę Maryi jej świętością i Bożym macierzyństwem.

Respondens angelus dixit ad mariam ne timeas maria inuenisti enim gratiam apud dominum.

Ecce concipies et paries filium et uocabis nomen eius ihesum hic erit magnus et filius altissimi uocabitur.

Dabit illi deus sedem dauid patris eius et regnabit in domo iacob in eternum et regni eius non erit finis.

Pierwsze responsorium nie odbiegało od antyfon:

Dixit angelus ad mariam ne timeas maria Inuenisti gratiam apud dominum. V. Ecce concipies et paries filium et uocabis nomen eius ihesum.

Drugie ograniczało się do kultu macierzyństwa Bożego:

Ecce concipies et paries filium Et uocabitur nomen eius ihesus. V. Hic erit magnus et filius altissimi uocabitur et dabit illi dominus deus sedem dauid patris eius.

Antyfony trzeciego nokturnu kończąc relację o zwiastowaniu (zaczętą przez antyfony pierwszego nokturnu, kontynuowaną w antyfonach drugiego nokturnu), czciły dziewicze macierzyństwo Boże.

Dixit autem maria ad angelum quo modo fiet istud quoniam uirum non cognosco et respondens angelus spiritus sanctus superueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi. Ideoque et quod nascetur ex te sanctum uocabitur filius dei.

Dixit autem maria ad angelum ecce ancilla dei fiat michi secundum uerbum tuum.

Dwa pierwsze responsoria złożone były ze słów ewangelii zwiastowania. Pierwsze cytowało obietnicę zstąpienia Ducha Świętego i pokorne przyzwolenie Maryi, drugie zaś czciło dziewictwo i macierzyństwo Boże:

Quo modo fiet istud respondens ait maria quia uirum non cognosco angelus ad hec Spiritus sanctus super ueniet in te et uirtus altissimi obumbrabit tibi. V. Ideo et quod nascetur ex te sanctum uocabitur filius dei.

Trzecie responsorium, wolne od tematyki święta, czciło dziewictwo, świętość, pośrednictwo łask, godność królewską:

Cristi uirgo dilectissima uirtutum operatrix opem fer miseris Subueni domina clamantibus ad te iugiter. V. Quoniam peccato et mole premimur sanctissima te precamur.

Antyfony psalmów w laudesach zaczerpnięte w większości z hymnów brewiarzowych⁸⁷ czciły wcielenie Syna Bożego, oddając hołd (dwie ostatnie) dziewiczemu macierzyństwu Maryi.

Clausa parentis uiscera celestis intrat gratia uenter puelle baiulat secreta que non nouerat.

Domus pudici pectoris templum repente fit dei intacta nesciens uirum uerbo concepit filium.

Najbardziej interesująca jest antyfona do *Benedictus* o czynnej roli Maryi w odkupieniu ludzkości poprzez wcielenie Boga.

Hec est dies quam fecit dominus hodie dominus afflictionem populi sui respexit et redemptionem misit hodie mortem quam femina intulit femina

⁸⁷ Pierwsza antyfona z hymnu „Pange lingua, gloriosi” na jutrznię w okresie Męki Pańskiej; antyfony: trzecia do piątej, z hymnu „A solis ortus cardine” w laudesach Bożego Narodzenia.

fugauit hodie deus homo factus id quod fuit permansit et quod non erat
assumpsit ergo exordium nostre redemptionis deuote recolamus et exul-
temus dicentes gloria tibi domine.

Antyfona ta, do niedawna śpiewana w katedrze lubelskiej przed sumą
niedzielną, stanowiła modlitwę wiernych już w XIV wieku, czego do-
wodzi jej ówczesny przekład staropolski.⁸⁸

Kult zwiastowania w modlitwie chórowej, na ile ją znamy, opierał
się na następujących racjach, przedstawionych w kolejności nasilenia:
macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, fakt zwiastowania, wkład
w dzieło odkupienia, uwielbienie w niebie. Oficjum niecysterskie różni
się tylko w zakresie dwu motywów, częściej apelując do samego zdarzenia
będącego przedmiotem święta i częściej wspominając pośrednictwo Maryi.

V. OFICJUM WNIEBOWZIĘCIA NMP

Wniebowzięcie Maryi jako uroczystość patronalna Świętego Zakonu
Cysterskiego miała w godzinach chórowych w XIII wieku najbardziej
rozbudowane oficjum: na sam dzień,⁸⁹ na dni wśród oktawy⁹⁰ i na nie-
dziele wśród oktawy.⁹¹

Antyfony pierwszych nieszpórów czciły świętość, Boże macierzyń-
stwo, dziewictwo, wstawiennictwo i wkład w dzieło odkupienia. O wnie-

⁸⁸ Por.: Z a t h e y J.: Fragment nieznanego modlitewnika staropolskiego z XIV
wieku. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* XV (1964) 33—38. — Ojciec P. Szcza-
niecki OSB z Tyńca w przygotowanym do druku artykule osadza polski przekład
antyfony w kontekście średniowiecznych zwyczajów liturgicznych, opierając się
o niemiecki przekład średniowieczny opublikowany wraz z komentarzem w dziele:
Franz A.: *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg i. Br. 1902.

⁸⁹ Układ oficjum był następujący: NIESZPORY. Ant.: *Que est ista... Beata dei geni-
trix... Paradisi porta... Virgo prudentissima...*, Kap.: *In omnibus...* (Eccli XXIV, 11—12),
Resp.: *Beata es... Ave Maria...*, Wers.: *Speciosa facta...*, Ant. M: *Ascendit Christus...*,
Oracja: *Deus qui uirginalem...*, JUTRZNIA. Inw.: *Ave Maria...*, I NOKTURN. Ant.:
*Ece tu pulchra... Sicut lylum... Fauus distillans... Emissiones tue... Fons ortorum...
Ueniat dilectus...*, Resp. 1: *Vidi speciosam...*, Resp. 2: *Sicut cedrus...*, Resp. 3: *Que
est ista...*, Resp. 4: *Fillie ierusalem... II NOKTURN. Ant.: Veni in ortum... Comedi
faum... Anima mea... Talis est dilectus... Descendi in ortum... Ortus conclusus...*
Resp. 1: *Beatam me... Magnificat anima...*, Resp. 2: *Ornatam in monilibus...*, Resp. 3:
Beata es uirgo... Ave Maria..., Resp. 4: *Felix namque... Ora pro populo... III NO-
KTURN. Ant.: Maria uirgo... Wers.: Post partum...*, Resp. 1: *Ista est speciosa...
Ista est que ascendit...*, Resp. 2: *Cum esset... Pulchra sum...*, Resp. 3: *Super salutem...
Exaltata es...*, Resp. 4: *Hodie Maria... Regina mundi...; Ewang.: Intrauit... ab ea.
(Luc X, 38—42), Oracja: Famulorum tuorum... LAUDES. Ant.: Assumpta est...
Kap.: In omnibus... Resp.: Ave Maria... Speciosa facta... Ant. B: Salue regina...
Oracja: Famulorum tuorum... PRYMA. Ant.: Hodie Maria... TERCJA. Ant.: Maria
virgo... Kap.: In omnibus... Hymn: O quam glorifica... Wers.: Ave Maria... Oracja:
Famulorum tuorum... SEKSTA. Ant.: Exaltata es... Kap.: Quasi cedrus... (Eccli XXIV,
17—18), Wers.: Benedicta tu... Oracja: Veneranda... NONA. Ant.: Paradysi porte...
Kap.: Quasi olyua... Wers.: Post partum... Oracja: Concede misericors... NIE-
SZPORY. Ant.: Ece tu pulchra... Sicut lylum... Fauus distillans... Emissiones tue...*

bowzięciu mówił tylko jeden tekst przystosowany z różnych urywków Starego Testamentu.

Beata dei genitrix MARIA uirgo perpetua templum domini sacrarium spiritus sancti sola sine exemplo placuisti femina ihesu christo ora pro populo interueni pro clero intercede pro deuoto femineo sexu.

Paradisi porta per eam cunctis clausa est et per MARIAM uirginem iterum patefacta est alleuia.

Virgo prudentissima que progredieris quasi aurora ualde rutilans filia syon tota formosa et suavis es pulchra ut luna electa ut sol.⁹²

Responsorium poświęcone było czci świętości, dziewictwa, macierzyństwa Bożego, wyniesienia w niebie (bez wyraźnego zaznaczenia losu ciała) i wstawiennictwa Maryi.

Beata es uirgo MARIA dei genitrix que credidisti domino perfecta sunt in te que dicta sunt tibi ecce exaltata es super choros angelorum Intercede pro nobis ad dominum deum nostrum. V. Aue MARIA gratia plena dominus tecum.⁹³

Werset czcił świętość Bogarodzicy. Antyfona do *Magnificat* poświęcona wniebowzięciu w słowach „miejsce nieśmiertelności” zdaje się wskazywać na coś więcej niż uwielbienie tylko duszy Maryi. Obok głównego tematu występują także motywy: dziewictwa, macierzyństwa Bożego i pośrednictwa.

Ascendit christus super celos et preparauit sue castissime matri immortalitatis locum et hec est illa preclara festiuitas omnium sanctorum festiuitatibus incomparabilis in qua gloriosa et felix mirantibus celestis curie ordinibus ad ethereum peruenit thalamum quo pia sui memorum immemor nequaquam existit.⁹⁴

Oracja znana z seksty Zwiastowania czciła Maryję w jej dziewictwie, świętości, macierzyństwie Bożym, pośrednictwie.

Inwitorium i werset pierwszego nokturnu czciły świętość Maryi słowami anioła. Antyfony i responsoria wysławiały nadprzyrodzone piękno Oblubienicy Bożej słowami Pieśni nad Pieśniami.

Kap.: In omnibus..., Resp.: Post partum..., Hymn: Misterium ecclesie..., Wers.: Speciosa facta..., Ant. M: Tota pulchra..., Oracja: Famulorum tuorum...

⁹⁰ Układ był następujący: I NOKTURN. Ant.: Fons ortorum... Ueniat dilectus... Veni in ortum..., Wers.: Ave Maria..., Lekcja: Que est ista... (Cant VI, 9. 8 b), Resp.: Exaltata es..., II NOKTURN. Ant.: Alleluia, Kap.: Ecce iam uenit... (Gal IV, 4—5), Wers.: Benedicta tu..., Oracja: Deus qui uirginalem..., LAUDES. Ant.: Assumpta es Maria..., Kap. Magnum pietatis... (I Tim III, 16), Resp.: Ave Maria..., Ant. B.: Beata dei genitrix..., Oracja: Famulorum... — W godzinach mniejszych i w niesporach nie ma nowych tekstów.

⁹¹ Tylko LAUDES wnoszą nieznane kapitulum: Signum magnum... (Apoc XII, 1).

⁹² Źródła: Nr 18, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29.

⁹³ Źródła: Nr 18, 21, 22, 23, 28, 29; por.: BC.

⁹⁴ Źródła: Nr 18, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29; por.: BC. Antyfona zaczerpnięta z ps. Hieronima: Listu IX do Pauli i Eustochium. Por. Ripberger, s. 77 wiersz 14—18, jak niżej w nocie 138.

W tym samym stylu utrzymane były antyfony drugiego nokturnu. Werset i pierwsze responsorium mówiły o świętości Maryi słowami ewangelii zwiastowania i nawiedzenia. Trzecie responsorium było takie jak w niesporach. Czwarte zbudowane z utartych formuł maryjnych oddawało cześć Maryi z racji świętości, dziewictwa, macierzyństwa Bożego, wstawiennictwa i wniebowzięcia.

*Felix namque es sacra uirgo MARIA et omni laude dignissima quia ex te ortus est sol iusticie christus deus noster. V. Ora pro populo interueni pro clero intercede pro deuoto femineo sexu sentiant omnes tuum leuamen quicumque celebrant tuam assumptionem.*⁹⁵

Antyfony do kandydów w trzecim nokturnie czciła osobno wniebowzięcie i wyniesienie Maryi, a poza tymi motywami jeszcze dziewictwo, świętość i macierzyństwo Boże.

*Maria uirgo semper letare que meruisti christum portare qui et in celis te assumpsit et super choros anglorum te glorificauit.*⁹⁶

Werset poświęcony był dziewictwu Maryi po porodzeniu i wstawiennictwu Bogarodzicy. Na uwagę zasługują dwa ostatnie responsoria. Trzecie mówiło o wybraniu, godności królewskiej i chwale niebiańskiej świętej Bogarodzicy.

*Super salutem et omnem pulchritudinem electa es a domino et regina celorum uocari digna es. gaudet chorus anglorum consortes et conciuos NOSTRI. V. Exaltata es sancta dei genitrix super choros anglorum ad celestia regna.*⁹⁷

Czwarte responsorium zawierało jako racje czci maryjnej: wstąpienie do nieba Maryi-Dziewicy, jej panowanie z Chrystusem w niebie i godność królowej świata, wreszcie jej wyrwanie spośród niegodziwości doczesnych.

*Hodie MARIA uirgo celos ascendit. Gaudete quia cum christo regnat in eternum. V. Regina mundi hodie de seculo nequam eripitur.*⁹⁸

Oracja bez najmniejszego powiązania z treścią święta czciła tylko wstawiennictwo Bogarodzicy.

⁹⁵ Źródła: Nr 18, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28; por.: BC.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ Tamże.

Famulorum tuorum domine delictis ignosce et qui [tibi] placere de actibus nostris non ualemus. genitricis filij tui domini dei nostri intercessione saluemur.⁹⁹

Antyfona laudesowa, tożsama z pierwszą antyfoną Brewiarza Rzymskiego, czciła wniebowzięcie i chwałę niebieską Maryi, nie mówiąc wyraźnie o losie jej ciała. Responsorium oddawało kult świętości Maryi, werset wybraniu i mieszkaniu w przybytku Pańskim — tu sens dostosowany o wniebowzięciu. Antyfona do *Benedictus*, ta sama co w nieszpórach Zwiastowania, popularna *Salve regina*, wносиła kult królewskości, macierzyństwa Bożego i wstawiennictwa Maryi. Oracja, ta co i w jutrzni, te same motywy: macierzyństwa Bożego i wstawiennictwa wysuwała.

Antyfona prymy była jednakowa z ostatnim responsorium jutrzni (bez wersetu). Antyfona tercji podkreślała dziewictwo i wniebowzięcie, lekko nasuwając na myśl godność królewską Maryi, poprzez przyjęcie do przybytku Króla Królów, zasiadającego na gwieździstym tronie.

MARIA virgo assumpta est ad ethereum thalamum in quo rex regum stellato sedet solio.¹⁰⁰

Hymn wspólny na wszystkie uroczystości maryjne pobudzał cystersów do kultu świętości, królewskiej godności, wyniesienia w niebie, dziewictwa, macierzyństwa Bożego, udziału w odkupieniu i pośrednictwa Maryi. Werset ku czci świętości i oracja (znana z jutrzni), ku czci wstawiennictwa Bogarodzicy, dopełniały tereję.

Antyfona seksty sławiła wyniesienie świętej Bożej Rodzicielki ponad chóry anielskie do godności królewskiej.

Exaltata es sancta dei genitrix super choros anglorum ad celestia regna.¹⁰¹

Werset słowami anioła czcił świętość i macierzyństwo Maryi. Słynna oracja Veneranda odmawiana przez polskich cystersów XIII wieku w tej właśnie godzinie, czciła świętą Bogarodzicę w jej śmierci, ale wolną od więzów śmierci.

Veneranda nobis domine huius diei festiuitas. opem conferat salutarem in qua sancta dei genitrix mortem subiit temporalem! nec tamen mortis nexibus deprimi potuit. que filium tuum dominum nostrum de se genuit incarnatum.¹⁰²

Tylko kontekst dalszy, liturgiczny lub nawet i pozaliturgiczny, mogą

⁹⁹ Źródła: Nr 18, 20, 21, 33; por.: BC.

¹⁰⁰ Źródła: Nr 5, 6, 9, 10, 18, 20, 22, 23, 26, 27, 18, 29, 30; por. BC.

¹⁰¹ Źródła: Nr 18, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29; por.: BC.

¹⁰² Źródła: Nr 18, 20, 21 („conferat sempiternam”), 41.

naświetlić rozumienie formuły, do dziś spornie pojmowanej przez teologów.¹⁰³

Antyfona nony cześciła współudział Maryi w odkupieniu ludzkości oraz tryumf jej z aniołami w niebie.

Paradysi porte per te nobis aperte sunt quas hodie gloriosa cum angelis triumphas.¹⁰⁴

Po wersecie ku czci dziewictwa Maryi po porodzeniu, macierzyństwa Bożego i wstawiennictwa następowała oracja czcząca świętość, macierzyństwo Boże, spoczynek (*requiem*) i pośrednictwo.

Concede misericors deus fragilitati nostre presidium. ut qui sancte dei genitricis requiem celebramus; intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus.¹⁰⁵

Drugie nieszpory złożone z tekstów już znanych wyrażały cześć dla Maryi z racji świętości, dziewiczego macierzyństwa Bożego a poprzez nie udziału czynnego w odkupieniu, oraz z tytułu pośrednictwa. Brak motywu istotnego: wniebowzięcia.

W oficjum oktawalnym zasługują na uwagę dwa teksty maryjne: responsorium pierwszego nokturnu,¹⁰⁶ tożsame z antyfoną seksty dnia świątecznego, oraz kapitulum w drugim nokturnie (Gal IV, 4—5), czczące macierzyństwo Boże Maryi w perspektywie odkupienia.¹⁰⁷

Laudes niedzieli wśród oktawy wniebowzięcia świadczą o asumpcyjnistycznej interpretacji widzenia „Niewiasty obleczonej w słońce”.¹⁰⁸

Oficjum niecysterskie prócz kompletu formuł na dzień święta¹⁰⁹ do-

¹⁰³ Por.: Scheffczyk L.: Das Marienheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit. Leipzig 1959, s. 443—445.

¹⁰⁴ Źródła: Nr 18, 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29; por.: BC.

¹⁰⁵ Źródła: Nr 18, 20, 21, 41.

¹⁰⁶ Źródła: Nr 18, 20, 21, 23, 26, 27, 28, 39.

¹⁰⁷ Źródła: Nr 18, 20, 21, 41.

¹⁰⁸ Źródła: Nr 18, 20, 21, 41.

¹⁰⁹ Źródło Nr 30. — Układ oficjum: NIESZPORY. Ant.: Hec est regina... Te decus... Sub tuum presidium... Sancta maria... Beata dei genitrix..., Kap.: In omnibus... (Eccli XXIV, 11—12), Resp.: Sicut cedrus..., Hymn: O quam glorifica..., Wers.: Exaltata es...; Ant. M.: Paradisi porta..., Oracja: Deus qui uirginalem... KOMPLETA. Ant.: Miserere michi..., Hymn: Saluator mundi..., Ant. ND: alleluia Sancta dei genitrix... JUTRZNA. Inw. Uenite adoremus..., Hymn: Quem terra... I NOKTURN. Ant.: Ecce tu pulchra... Sicut lilyum... Faus distillans..., Wers.: Diffusa est..., Resp. 1: Vidi speciosam..., Resp. 2: Sicut cedrus..., Resp. 3: Que est ista... II NOKTURN. Ant.: Emissiones tue... Fons ortorum... Venit dilectus..., Wers.: Specie tua..., Resp. 1: Beatam me dicent... Et misericordia..., Resp. 2: Ornatam in monilibus..., Resp. 3: Beata es... Ave Maria... III NOKTURN. Ant.: Ueni in ortum... Comedi fauum... Talis est..., Wers.: Adiuabit eam... Resp. 1: Super salutem... Valde eam..., Resp. 2: Ista est speciosa... Ista est que..., Resp. 3: Felix namque es... LAUDES. Ant.: Assumpta est... Maria Virgo... In odore... Benedicta filia... Pulchra es..., Kap.: Ego quasi uitis... (Eccli XXIV, 23—24), Hymn: O gloriosa domina...

starca w obrębie oktawy zestaw 44 antyfon maryjnych, nie określając ich przeznaczenia.¹¹⁰

Pierwsze nieszpory czczyły antyfonami psalmowymi: królewską godność, dziewictwo, macierzyństwo Boże, wstawiennictwo i świętość Maryi. Trzecia z nich znana jest powszechnie w polskiej wersji „Pod Twoją obronę”, piąta z oficjum cysterskiego.

Hec est regina uirginum que genuit regem uelud rosa decorans uirgo dei genitrix per quam reperimus deum et hominem alma uirgo intercede pro nobis omnibus alleluia.

Te decus uirgineum uirgo dei genitrix maria. te solam inter omnes uirgines castissimam exoramus et pro salute nostra aput dominum interuenire digneris alleluia.

Sub tuum presidium confugimus dei genitrix nostras deprecationes ne despicias in necessitatibus. sed a periculis libera nos semper uirgo benedicta. Sancta maria succurre miseris iuuu pusillanimes refoue flebiles ora pro populo interueni pro clero intercede pro deuoto femineo sexu.

Hymn nieszporny, znany z tereji cysterskiej, zawierał jako racje kultu: świętość, królewskość, wyniesienie w niebie, dziewictwo, macierzyństwo Boże, udział w odkupieniu i pośrednictwo. Werset o wyniesieniu Maryi w chwale niebiańskiej poprzedzał antyfonę do *Magnificat*, w całości poświęconą czynnej roli Maryi w dziele odkupienia, stanowiącej antytezę roli odegranej przez Ewę.

Paradisi porta per eam cunctis clausa est et per mariam uirginem iterum patefacta est alleluia.

Oracja, ta sama co u cystersów, oddawała cześć dziewictwu, świętości, macierzyństwu Bożemu i pośrednictwu. W komplecie przed *Nunc di-*

Wers.: Elegit eam..., Ant. B: Que est ista..., Oracja: Veneranda... TERCJA. Ant.: Maria uirgo assumpta..., Oracja: Protege domine..., SEKSTA. Ant.: In odorem... Kap.: Eradicauit (!) in populo... (Eccli XXIV, 16), Oracja: Beate et gloriose... NONA. Ant.: Pulchra es..., Kap.: Sicut cynamomum... (Eccli XXIV, 20), Oracja: Famulorum tuorum... NIESZPORY. Ant.: Assumpta est..., Kap.: In omnibus..., Resp.: Felix namque..., Hymn: O quam glorifica..., Wers.: Exaltata es..., Ant. M: Hodie maria uirgo celos...

¹¹⁰ Incipity: 1. Uirgo prudentissima..., 2. Anima mea..., 3. Tota pulchra..., 4. Alma redemptoris..., 5. Ortus conclusus..., 6. Descendi in ortum..., 7. O gloriosa... Chevalier 39371, 8. Nigra sum..., 9. Soror nostra..., 10. Nolite me considerare..., 11. Speciosa facta..., 12. Salue regina..., 13. Aue regina..., 14. Sicut malus..., 15. Regina caeli..., 16. Ibo michi..., 17. Rogamus te Domina..., 18. Uirgo reformatrix... Chevalier 41572, 19. Arte mira... Chevalier 1333, 20. Audi mater... Chevalier 1460, 21. Ecce tu pulcher..., 22. Descendit dilectus..., 23. Ferculum fecit..., 24. Cum esset rex..., 25. Osculetur me osculo..., 26. Introduxit me rex..., 27. Botrus cypri..., 28. Surge amica..., 29. In lectulo meo..., 30. Dilectus meus..., 31. Ista est speciosa..., 32. Aue stella matutina..., 33. Que est ista..., 34. Aue beatissima... Chevalier 1701, 35. Tota pulchra..., 36. Ueni dilecte mi..., 37. Aperi michi..., 38. Aue dei genitrix... Chevalier 1761, 39. Aue stella matutina..., 40. Dilectus meus..., 41. Uulnerasti cor..., 42. Ueni ueni sponsa..., 43. Quo abiit..., 44. Uox dilecti mei...

mittis śpiewano antyfonę, której początek wyrażał kult świętości i Bożego macierzyństwa.

Inwitorium jutrzni, takie jak obecnie, czciło wzięcie do nieba dziewiczej Królowej-Matki. Hymn, znany do dziś z jutrzni maryjnej *Brewiarza Rzymskiego*, wyrażał kult macierzyństwa Bożego, dziewictwa, pośredniego udziału w odkupieniu świata. Reszta jutrzni nie odbiega w stylu i treści od oficjum cysterskiego, posługując się w antyfonach i responsoriach przystosowaniami Pieśni nad Pieśniami, a w czterech bezpośrednio maryjnych responsoriach,¹¹¹ znanych z *Brewiarza cysterskiego* w XIII wieku, czcząc świętość, dziewictwo, Macierzyństwo Boże, wyniesienie w niebie, pośrednictwo i godność królewską.

Antyfony laudesów, tożsame z obecnymi *Brewiarza Rzymskiego*, czciły wniebowzięcie Maryi, nie określając go, czy z ciałem jest czy bez ciała. Hymn znany z laudesów Oczyszczenia Maryi motywował kult maryjny świętością, godnością królewską, macierzyństwem Bożym, wkładem w odkupienie i dziewictwem. Werset o wybraniu Maryi i mieszkaniu w przybytku Pańskim słał świętość i wniebowzięcie. Oracja *Veneranda* znana z seksty cysterskiej, kultem świętości, macierzyństwa Bożego, dziewictwa i nieskrępowania przez więzy śmierci kończyła godzinę chórową.

Antyfony godzin mniejszych były tożsame z obecnym oficjum *Brewiarza Rzymskiego*, czcząc wniebowzięcie, z zaznaczeniem godności królewskiej. Oracje tercji i seksty były odmienne od znanych, niestety przekazane w antyfonarzu w postaci samych tylko incipitów nie pozwalają na analizę treści. Oracja *nony*, ta sama co w jutrzni cysterskiej, czciła macierzyństwo i pośrednictwo Maryi.

Antyfony niesporne, te same co w laudesach, hymn znany z cysterskiej tercji, werset o wyniesieniu niebiańskim świętej Bogarodzicy, antyfona do *Magnificat* tożsama z dzisiejszą w *Brewiarzu Rzymskim*, nie dorzucały nieznanym motywów do kultu Maryi wniebowziętej.

Zamieszczone pomiędzy świętem a dniem oktawalnym antyfony maryjne po większej części zaczerpnięte zostały z Pieśni nad Pieśniami. Interesują nas pozostałe, jako specjalnie ku czci Maryi ułożone, a więc zasługujące na szczegółową analizę.

Pierwsza, znana z niesporów pierwszych oficjum cysterskiego, mówiła o wniebowzięciu dziewiczej i roztropnej Maryi słowami przystosowanymi z Pisma świętego.

¹¹¹ II NOKTURN. Resp. 1: *Beatam me dicent... Et misericordia...*, Resp. 3: *Beata es uirgo... Ave Maria...*, III NOKTURN. Resp. 1: *Super salutem... Valde eam nos oportet uenerari que tam sancta et intacta est virgo.* Resp. 3: *Felix namque es... Ora pro populo...*

Czwarta, do dziś odmawiana w Breviarzu Rzymskim: *Alma redemptoris mater*, czciła macierzyństwo Boże, czynny wkład w dzieło odkupienia, dziewictwo, zwiastowanie anielskie i pośrednictwo.

Piąta przystosowana ze Starego Testamentu (Cant IV, 12 i II, 10) i interpolowana nazwą „Bogarodzica”, wysławiała dziewictwo, macierzyństwo Boże i wniebowzięcie.

Siódma, częściowo rymowana, zawierała następujące racje kultu maryjnego: świętość, macierzyństwo Boże, dziewictwo wieczyste, godność królowej-matki i pośrednictwo.

O gloriosa dei genitrix uirgo semper maria que dominum omnium meruisti portare regem angelorum sola uirgo lactare nostri quesumus pie memorare et pro nobis christum deprecare ut tuis fultis patrocinis ad celestia regna mereamur peruenire.

Jedenasta antyfona poświęcona była kultowi nadprzyrodzonej piękności, macierzyństwa Bożego, wyższości ponad królowe, pośrednictwa.

Speciosa facta es et suavis in delicijs tuis sancta dei genitrix uiderunt te filie syon et beatissimam predicauerunt et regine laudauerunt te esto nostri memor o domina et filio tuo nos reconcilia ut ipsum tecum uidere possimus per cuncta secula.

Dwunasta antyfona to wielokrotnie omawiana i znana do dziś *Salve regina*, czcząca królewskość, pośrednictwo i macierzyństwo Boże.

Trzynasta także znana do dziś z Breviarza Rzymskiego: *Aue regina celorum*, koncentrowała kult na godności królewskiej, czynnej roli w odkupieniu, na świętości i pośrednictwie.

Piętnasta, do dziś odmawiana w czasie wielkanocnym: *Regina celi letare*, zawierała trzy racje kultu: królewskość, macierzyństwo i pośrednictwo.

Siedemnasta miała za przedmiot wstawiennictwo Maryi czczonej z racji godności władczyni, a także z racji dziewictwa, świętości, roli w odkupieniu i macierzyństwa.

Rogamus te domina uirgo uirginum rogamus te dignissima superni regis porta rogamus te mundi regina que sola meruisti esse ianua christi ut proprium pro nobis intercedas filium alleluia.

Osiemnasta antyfona jest zbiorem tytułów maryjnych: wszystkie z jednakowymi końcówkami, co sprawia wrażenie żartu literackiego. Jako racje kultu występują tu: przede wszystkim rola w dziele odkupienia, świętość, pośrednictwo, królewska godność.

Uirgo reformatrix mundique salutis amatrix Lucis adoratrix tenebrarum stella fugatrix in te larga datrix mortis dire superatrix celica regnatix mediatoris mediatrix sis consolatrix sis nobis auxiliatrix.

Dziewiętnasta, zapewne wyjęta z hymnu liturgicznego, na co zdaje się wskazywać forma, rozpatrywała macierzyństwo dziewicze na tle ekonomii odkupienia.

Arte mira miro consilio querens ouem suam summus opilio ut nos reuocaret ab exilio locutus est nobis in filio qui nostre sortis unicam sine sorde tunicam pugnaturus induit quam puelle texuit thalamo paraclitus.

Dwudziesta antyfona, podobnego pochodzenia, czciła macierzyństwo, świętość, królewskie pochodzenie i wstawiennictwo Maryi.

Audi mater gloriosa uirga yesse generosa digna laude speciosa ex regali stirpe nata stella maris appellata audi pia et deuota nos exaudi sine mora et pro nobis semper ora.

Trzydziesta druga motywowała cześć maryjną świętością, pośrednictwem, godnością królewską i dziewictwem.

Aue stella matutina peccatorum medicina mundi princeps et regina sola uirgo digna dici contra tela inimici clypeum pone salutis tue titulum uirtutis o sponsa dei electa esto nobis uia recta ad eterna gaudia.

Trzydziesta czwarta, obszerna, zawierała szereg racji kultu: świętość, macierzyństwo Boże, pośrednictwo, udział w odkupieniu.

Aue beatissima ciuitas diuinitatis eterno felix gaudio o habitaculum iusticie kastitatis illium mater nobilis obsecra plasmatorem quatenus redemptos sanguine tueatur ut uiuentes christo ymnizemus zima antiquum expurga ipsius oraculo uite. mediatrix. auxiliatrix. reparatrix. illuminatrix. adiutrix. ueni iuua reos genitrix omnipotentis.

Trzydziesta ósma antyfona pozdrawiała Maryję jako Matkę Boga, niepokalaną dziewicę, radość niebiańską daną światu, przyczynę wzorcą zbawienia, wreszcie świętą.

Aue dei genitrix et immaculata uirgo celi gaudium toti mundo nata ad salutem omnium in exemplo data dignare me laudare te uirgo sacra.

Antyfona trzydziesta dziewiąta była w swej wyraźnie maryjnej części podobna do antyfony 32, lecz skutkiem wymiany niektórych wyrazów reprezentowała odmienny zestaw racji kultowych, a nadto zawierała figury maryjne ze Starego Testamentu. Jako motywy kultu występowały w niej: świętość, pośrednictwo, rola czynna w odkupieniu, godność królowej świata, dziewictwo.

Aue stella matutina peccatorum medicina mundi salus et regina uirgo sola digna dici contra tela inimici clipeum pone salutis tu es titulus uirtutis

tu es enim uirga yesse in qua deus fecit esse aaron amigdalum mundi tollens scandalum tu es arca conpluta celesti rore inbuta sicco tamen uellere o sponsa dei electa esto nobis uia recta ad eterna gaudia tu nos aure pia dulcis exaudi maria.

Kult Maryi wniebowziętej, bo on powinien być na pierwszym planie w liturgii asumpcjonistycznej, przedstawiał się bardzo skromnie. Brak wyraźnych tekstów o losie ciała Maryi, gdyż jeden zawiązkowy tekst o „miejscu nieśmiertelności” w niebie i drugi o nieskrępowaniu więzami śmierci, nie mogą sprawy przesądzić. Pozostałe teksty miały znaczenie ogólne, mówiły bądź o wniebowzięciu samym, bądź też o uwielbieniu w niebie.

Inne racje kultu maryjnego układały się w następującą hierarchię: macierzyństwo Boże, świętość, pośrednictwo, dziewictwo, królewska godność, udział w odkupieniu. Wniebowzięcie zajmowało miejsce czwarte między pośrednictwem a dziewictwem.

Jest rzeczą interesującą, że w liturgii brewiarzowej cysterskiej wziętej z osobna porządek był odmienny: macierzyństwo, świętość i wniebowzięcie, pośrednictwo, dziewictwo, godność królewska, udział w odkupieniu. W oficjum niecysterskim natomiast kolejność była następująca: macierzyństwo i świętość, pośrednictwo, królewska godność, udział czynny w odkupieniu i dziewictwo, wniebowzięcie. Uderza w oficjum niecysterskim duża częstość motywu pośrednictwa, królewskości i czynnej roli w odkupieniu, oraz rzadkość motywu asumpcjonistycznego. Przyczyniła się do tego bez wątpienia grupa 44 antyfon, które wpisane bezpośrednio po uroczystości Wniebowzięcia nie wykazują z tą uroczystością związku treściowego.

VI. OFICJUM NARODZENIA NMP

Przy końcu tego rozdziału omówione zostaną luźne teksty maryjne znalezione w XIII-wiecznych brewiarzach. Najpierw jednak, zgodnie z tytułem, omówione zostaną oficja uroczystości Narodzenia. Jako pierwsze weźmiemy godziny cysterskie.¹¹²

¹¹² Układ ich był następujący: NIESZPORY. Ant.: Sancta Maria... Hee est regina... Beata dei genitrix... Uirgo prudentissima..., Kap.: Ego quasi uitis... (Eccli XXIV, 23—24), Resp.: Beata progenies... Regali ex progenie..., Hymn: *Mysterium ecclesie...*, Wers.: *Speciosa facta...*, Ant. M: *Natiuitas tua...*, Oracja: *Supplicationem seruorum...* JUTRZNIA. Inw.: *Aue maria...* I NOKTURN: *Ecce tu pulcra...* (por. 15 VIII), Resp. 1: *Natiuitas tua... Aue Maria...*, Resp. 2: *Beatissime uirginis... Cum iocunditate...*, Resp. 3: *Hodie nata... Beatissime uirginis...*, Resp. 4: *Benedicta et uenerabilis... Benedicta tu...* II NOKTURN. Ant.: *Ueni in ortum...* (por. 15 VIII), Resp. 1: *Gloriose uirginis... Hodie nata...*, Resp. 2: *Corde et animo... Omnes pariter...*, Resp. 3: *Regali ex progenie... Corde et animo...*, Resp. 4: *Fvlicite me floribus... Adiuro uos...* III NOKTURN. Ant.: *Beata progenies...* Resp. 1: *Natiuitatem hodiernam... Gloriose uirginis...*, Resp. 2: *Quam pulcra... Sicut uicta...* Resp. 3: *Natiuitas glo-*

Antyfony nieszporne zestawione z tekstów już znanych niosły kult świętości, pośrednictwa, dziewictwa, godności królewskiej i macierzyństwa Bożego.¹¹³ Responsorium było bardzo charakterystyczne dla święta Narodzenia, gdyż podkreślało świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, godność królowej-matki i królewskie pochodzenie Maryi, zapoczątkowanie drogi Zbawiciela na ziemię.

Beata progenies unde christus natus est O quam gloriosa est uirgo que celli regem genuit. V. Regali ex progenie MARIA exorta refulget.¹¹⁴

Hymn znany z omówionych oficjów maryjnych, werset przystosowany z Pieśni nad Pieśniami, oraz antyfona do *Magnificat*, tożsama z obecną w Breviarzu Rzymskim, opierały kult Maryi na następujących racjach: macierzyństwo Boże, świętość, dziewictwo, rola w odkupieniu, pośrednictwo łask, fakt narodzenia. Oracja czciła narodzenie Matki Bożej i dziewicy oraz wstawiennictwo.

Supplicationem seruorum tuorum deus miserator exaudi! ut qui in natiuitate dei genitricis et uirginis congregamur; eius intercessionibus a te de instantibus periculis eruamur.¹¹⁵

Inwitorium jutrzni sławiło słowami archanioła Gabriela świętość Maryi. Antyfony pierwszego nokturnu miały analogiczne znaczenie, choć zaczerpnięte zostały z Pieśni nad Pieśniami. Trzy pierwsze responsoria znane ze współczesnego Breviarza Rzymskiego czciły narodzenie Maryi, świętej, dziewicy i Bogarodzicy, pośredniczki i uczestniczki dzieła odkupienia. Czwarte responsum czciło świętą i dziewiczą Maryję jako matkę Chrystusa.

riose... Natiuitas est hodie..., Resp. 4: Beata progenies... Regali ex progenie..., Ewang.: Liber generationis... (Mt I, 1—16), Oracja: Famulis tuis... LAUDES. Ant.: Natiuitas est hodie..., Kap.: Ego quasi uitis..., Resp.: Aue maria..., Wers.: Speciosa..., Ant. B: Natiuitatem hodiernam..., Oracja: Famulis tuis..., PRYMA. Ant.: Cum iocunditate... TERCJA. Ant.: Regali ex progenie..., Kap.: Ego quasi uitis..., Hymn: O quam glorifica..., Wers.: Aue maria..., Oracja: Famulis tuis... SEKSTA. Ant.: Corde et animo..., Kap.: Transite ad me... (Eclii XXIV, 26—28), Wers.: Benedicta tu..., Oracja: Concede misericors... NONA. Ant.: Natiuitas gloriose..., Kap.: Qui edunt me... (Eclii XXIV, 29—31), Wers.: Post partum... Oracja: Concede nos famulos... NIESZPORY. Ant.: Ecce tu pulchra... (por. 15 VIII), Kap.: Ego quasi uitis..., Resp. Post partum..., Hymn: Mysterium ecclesie..., Wers.: Speciosa..., Ant. M.: Salue regina..., Oracja: Famulis tuis... WŚRÓD OKTAWY. I NOKTURN. Ant.: Fons ortorum... Veniat dilectus... Veni in ortum..., Wers.: Aue maria..., Lekcja: Que est ista... (Cant VIII, 5 nn), Resp.: Natiuitas tua... Gaudium annunciauit..., II NOKTURN. Ant.: alleluia..., Kap.: Ecce iam uenit..., Wers.: Benedicta tu..., Oracja: Deus qui uirginalem...

¹¹³ Por. 1 i 4 antyfonę I nieszpórów Wniebowzięcia w oficjum niecysterskim, 2 i 4 antyfonę I nieszpórów Wniebowzięcia u cystersów.

¹¹⁴ Źródła: Nr 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28, 29; por.: BC wariant: „O quam gloriosa est mater quae Caeli Reginam genuit” wprowadza nieznaną z cysterskiej liturgii XIII wieku święta Narodzenia NMP motyw kultu św. Anny.

¹¹⁵ Źródła: Nr 20, 21, 30 („Supplicationes”), 41.

*Benedicta et uenerabilis es uirgo MARIA cuius uiscera meruerunt portare dominum crustum. V. Benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus uentris tui.*¹¹⁶

Antyfony drugiego nokturnu, oraz ostatnie responsorium z przystawianych tekstów Pieśni nad Pieśniami, czcili świętość Maryi. Pierwsze responsorium, znane z Breviarza Rzymskiego, miało za przedmiot kultu fakt narodzenia Maryi z rodu Dawida, jej świętość, dziewictwo, zwiastowanie, poczęcie Zbawiciela. Drugie responsorium ogólnikowo wspominało uroczystość „wspaniałej Bogarodzicy Maryi”. Responsorium trzecie łączyło motywy pochodzenia z rodu królewskiego, wstawiennictwa i macierzyństwa Bożego.

*Regali ex progenie MARIA exorta refulget Cuius precibus nos adiuuari mente et spiritu deuotissime poscimus. V. Corde et animo christo canamus gloriam in hac sacra sollempnitate genitricis dei MARIE.*¹¹⁷

Antyfona w trzecim nokturnie miała identyczne brzmienie z początkiem responsorium czwartego, znanego już z nieszpórów. Responsorium pierwsze wysławiało narodzenie, wieczyste dziewictwo, Boże macierzyństwo i świętość Maryi.

*Natiuitatem hodiernam perpetue uirginis genitricis dei MARIE sollempniter celebremus A qua celsitudo throni processit. V. Gloriose uirginis MARIE ortum dignissimum recolamus.*¹¹⁸

Drugie responsorium z Pieśni nad Pieśniami nie wносиło nowych motywów specyficznie maryjnych. Trzecie, znane w swej zasadniczej części z Breviarza Rzymskiego, zawierało motyw narodzenia, świętości i dziewictwa Maryi. Ewangelia mówiła o macierzyństwie Maryi względem Jezusa Chrystusa. Oracja poświęcona była pośrednictwu, świętości, dziewictwu, macierzyństwu Maryi stanowiącemu początek Zbawienia, wreszcie dorocznej uroczystości Narodzenia.

*Famulis tuis domine celestis gratie munus impertire; ut quibus beate uirginis partus extitit salutis exordium. natiuitatis eius uotiuua solempnitas pacis tribuat incrementum.*¹¹⁹

Laudes zaczynała antyfona ku czci narodzenia, świętości i dziewictwa Maryi, zaznaczająca jej wpływ na kościoły.

*Natiuitas est hodie sancte MARIE uirginis cuius uita inclita cunctas illustrat ecclesias.*¹²⁰

¹¹⁶ Źródła: Nr 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28; por.: BC.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

¹¹⁹ Źródła: Nr 20, 21, 33.

¹²⁰ Źródła: Nr 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28; por.: BC.

Responsorium i werset czcily świętość Maryi. Antyfona do *Benedictus* miała za przedmiot kultu narodzenie, wieczyste dziewictwo, macierzyństwo Boże i świętość (wyrażoną metaforycznie) Maryi.

Natiuitatem hodiernam perpetue uirginis genitricis dei MARIE sollempniter celebremus que ut aurora fulgens processit.¹²¹

Oracja ta sama co w jutrzni kończyła godzinę.

Antyfona prymy wiązała kult narodzenia świętej Maryi z jej wstawiennictwem.

Cum iocunditate natiuitatem beate MARIE celebremus ut ipsa pro nobis intercedat ad dominum ihesum christum.¹²²

Antyfona tercji powtarza zasadnicze brzmienie (bez wersetu) responsum trzeciego w drugim nokturnie. Hymn wspólny w brewiarzu cysterskim na uroczystości maryjne i modlitwa z jutrzni wzbogacały tercję znanymi motywami czci Maryi. Antyfona seksty wspominała uroczystość „chwalebnej dziewicy” lub też słowami identycznymi z drugim responsum drugiego nokturnu: „wspaniałej Bogarodzicy Maryi”.¹²³ Po wersecie ku czci świętości Maryi następowała modlitwa wynosząca świętość, macierzyństwo Boże, narodzenie i wstawiennictwo wyjednujące łaski.

Concede misericors deus fragilitati nostre presidium! ut qui sancte dei genitricis natiuitatem celebramus; intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus.¹²⁴

Antyfona Nony oddawała hołd narodzeniu świętej i dziewiczej Maryi.

Natiuitas gloriose uirginis MARIE ex semine abrahe orta de tribu iuda generosa ex stirpe dauid.¹²⁵

Po wersecie ku czci dziewictwa Maryi po porodzeniu i wstawiennictwa jej za nami następowała oracja zawierająca motyw świętości, wieczystego dziewictwa i wstawiennictwa.

Concede nos famulos tuos quesumus domine deus perpetua mentis et corporis sanitate gaudere! et gloriosa beate marie semper uirginis intercessione a presenti liberari tristitia et futura perfrui leticia.¹²⁶

¹²¹ Tamże.

¹²² Tamże.

¹²³ Wariant w źródle Nr 20.

¹²⁴ Źródła: Nr 20, 21, 41.

¹²⁵ Źródła: Nr 20, 21, 22, 23, 26, 27, 28; por.: BC.

¹²⁶ Źródła: Nr 20, 21, 41.

Nieszpory złożone w całości z formuł już znanych zawierały następujące motywy czci maryjnej: macierzyństwo Boże, dziewictwo, pośrednictwo, świętość, rolę w odkupieniu, godność królewską.

Oficjum wśród oktawy niosło krótkie responsorium w pierwszym nokturnie ku czci narodzenia Bogarodzicy dziewicy, lub świętej Bogarodzicy, nadto w drugim nokturnie orację znaną z seksty Zwiastowania, z kultem dziewictwa, macierzyństwa Bożego, świętości i pośrednictwa.

Oficjum niecysterskie¹²⁷ zapożyczało antyfony nieszporne z Wniebowzięcia, responsorium z pierwszego nokturnu (trzecie), hymn miało wspólny z innymi świętami maryjnymi, orację też samą co oficjum cysterskie. Oryginalna była antyfona do *Magnificat* o narodzeniu chwalebnej dziewicy Maryi, jej pokorze i poczęciu Odkupiciela za zwiastowaniem anielskim.

Gloriose uirginis marie ortum dignissimum recolentes cuius dominus humilitatem respiciens angelo nunciante concepit redemptorem mundi.

Inwitorium jutrzni o narodzeniu dziewicy i matki sugerowało jej godność królewską, zwąc Królem Chrystusa Pana, jej Syna.

Corde et uoce simul christum regem ueneremur Virginis et matris iubiletur nobilis ortus.

Hymn odmawiano ten, co i dziś w Brewiarzu Rzymskim. Antyfony pierwszego nokturnu uzupełniały kult narodzenia Maryi motywami jej świętości, dziewictwa, roli w dziele odkupienia, pośrednictwa.

Hodie nata est beata uirgo maria ex progenie dauid per quam salus mundi credentibus apparuit.

Beatissime uirginis marie natiuitatem deuotissime celebremus ut ipsa pro nobis intercedat ad dominum deum nostrum.

¹²⁷ Źródło Nr 30. — Układ oficjum: NIESZPORY. Ant.: Hec est regina... Kap.: Ego quasi uitis... (Eccli XXIV, 23—24). Resp.: Solem iusticie..., Hymn: Aue maris stella..., Ant. M: Glorioso uirginis..., Oracja: Supplicationes... JUTRZNIA. Inw.: Corde et uoce..., Hymn: Quem terra... I NOKTURN. Ant.: Hodie nata... Beatissime uirginis... Quando nata..., Wers.: Diffusa est..., Resp. 1: Hodie nata... Beatissime uirginis... Resp. 2: Beatissime uirginis. Cum iocunditate..., Resp. 3: Solem iusticie... Cernere diuinum lumen... II NOKTURN. Ant.: Hodie nata... Dignum namque est... Benedicta et uenerabilis..., Wers.: Specie tua..., Resp. 1: Glorioso uirginis... Hodie nata..., Resp. 2: Natiuitas tua... Dignum namque..., Resp. 3: Ad nutum domini... Ut uicium... III NOKTURN. Ant.: Natiuitas est... Ista est speciosa... Felix namque..., Wers.: Adiuuabit eam..., Resp. 1: Natiuitas gloriose... Natiuitas est hodie..., Resp. 2: Corde et animo... Omnes in unum..., Resp. 3: Stirps yesse... Virgo dei genitrix..., Wers.: Ora pro nobis... LAUDES. Ant.: Natiuitas gloriose... Natiuitas est hodie... Regali ex progenie... Corde et animo... Cum iocunditate..., Kap.: Ego quasi uitis..., Hymn: O gloriosa domina..., Wers.: Elegit eam..., Ant. B: Natiuitatem..., Oracja: Supplicationes... GODZINY MNIEJSZE. Ant.: z laudesów, Resp.: o jednej dziewicy. NIESZPORY. Ant.: Natiuitas... (jak w laudesach), Kap.: Beata es maria..., Resp.: Stirps yesse..., Hymn: Aue maris..., Wers.: Diffusa est..., Ant. M: Natiuitas tua...

Quando nata est uirgo sacratissima tunc illuminatus est mundus stirps
beata radix sancta et benedictus fructus eius.

Pierwsze i drugie responsorium, znane są z oficjum cysterskiego, trzecie,
powołane w niesporach, czciło macierzyństwo, godność królowej-matki
i narodzenie Maryi.

Solem iusticie regem paritura suppreum Stella maria maris hodie pro-
cessit ad ortum. V. Cernere diuinum lumen gaudete fideles.

Antyfony drugiego nokturnu czciły narodzenie, dziewictwo, płodność,
świętość, macierzyństwo Boże i pośrednictwo.

Hodie nata est uirgo maria ex semine abrahe letantur archangeli exultant
omnes sancti et congaudet omnis mundus.

Dignum namque est ut ei cum summa deuocione famulemur per quam nobis
uirginitatis insignia pullularunt.

Benedicta et uenerabilis sancta maria uirgo dei genitrix cuius natiuitatem
celebremus ut intercessio ipsius sit pro nobis ad dominum.

Responsorium pierwsze tożsame było z cysterskim, drugie częściowo
identyczne z obecnym Breviarzem Rzymskim (resp. 3 w 2 nokturnie),
częściowo z drugą antyfoną z co dopiero przytoczonych. Trzecie nato-
miast piękną metaforą podkreślało świętość narodzonej Maryi i jako
cel narodzenia jej ukazuje odkupienie.

Ad nutum domini nostrum ditantis honorem Sicut spina rosam genuit iudea
maria [m]. V. Ut uicium uirtus operiret gracia culpam.

W trzecim nokturnie antyfony były również oryginalne, poświęcone
czci narodzenia Maryi: świętej, dziewiczej, wstawiającej się za nami,
macierzyńskiej.

Natiuitas est hodie sancte marie uirginis cuius pulchritudinem respexit
deus et uisitauit humilitatem suam.

Ista est speciosa electa a domino cuius natiuitatem celebremus ut ipsa
intercedat pro nobis ad dominum ihesum christum.

Felix namque es beata maria que et genitricis dignitatem obtinuisti et
uirginalem pudiciciam non amisisti.

Responsorium pierwsze i drugie znane są co do treści i formy z Breviarza
Rzymskiego i oficjum cysterskiego. Trzecie w interesujący sposób ope-
rując metaforą i jej wykładem czciło narodzenie, dziewictwo i macie-
rzyństwo Boże.

Stirps yesse uirgam produxit uirgaque florem Et super hunc florem re-
quiescit spiritus almus. V. Virgo dei genitrix uirga est flos fillus eius.

Wreszcie znany powszechnie werset błagał świętą Bożą Rodzicielkę o modlitwę za nami, abyśmy się stali godnymi obietnic Chrystusowych.

Laudes i godziny mniejsze nie wnosiły nowych tekstów. Oprócz narodzenia czciły świętość, dziewictwo, macierzyństwo, pośrednictwo, rolę w dziele odkupienia, godność królewską. Te same racje kultu cechowały nieszpory, równie jak laudesy pozbawione tekstów oryginalnych. W tym samym źródle znajduje się wśród hymnów, jako przeznaczony na uroczystość Narodzenia świętej Maryi, hymn znany z tereji cysterskiej, dorzucający kult Maryi jako uwielbionej w niebie.

Na teksty dodatkowe, zapowiedziane na początku niniejszego rozdziału, składają się trzy responsoria maryjne (gdyż czwarte należy do oficjum wspólnego dziewic),¹²⁸ następnie krótki hymn z komplety i nieznaną formą pozdrowienia anielskiego. O każdym z tych tekstów krótko powiemy po kolei.

Pierwsze z czterech responsoriów maryjnych, pochodzących ze źródła niecysterskiego (na równi z 44 antyfonami wśród oktawy Wniebowzięcia), samymi metaforami czciło świętość i macierzyństwo.

Salve nobilis uirga yesse. salve flos campi maria mater pia Vnde ortum est liliū conuallium. V. Odor tuus super cuncta preciosa ungenta fauus distillans labia tua mel et lac sub lingua tua.

Drugie responsorium w formie rymowanej czciło świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, macierzyństwo duchowe względem chrześcijan i sierot, godność królowej-matki, pośrednictwo.

Salve maria gemma pudicitie de qua mundo illuxit sol iusticie salve pia mater christianorum Succurre filijs ad filium regem angelorum. V. Quia tu es solamen desolatorum spes et mater benigna orphanorum.

Trzecie responsorium, bardzo rytmiczne, o złożonym rymie, czciło dziewictwo, współdział w odkupieniu, świętość i macierzyństwo Boże.

Rosa fragrans lux solaris uirginale speculum tu presignans singularis castitatis titulum et propinans salutaris medicine poculum matris ree mater pia redimens interitum Templum patris es effecta ob uirtutum meritum. V. Ius nature superari nuper per te uirginem quia deum peperisti pariter et hominem.

Biorąc pod uwagę jasność sformułowania prawdy o duchowym macierzyństwie i o roli współodkupicielki, powyższe teksty mają duże znaczenie jako świadectwa XIII-wiecznej myśli mariologicznej w Polsce.

¹²⁸ Źródło Nr 30. Resp. 1: *Salve nobilis... Odor tuus...*, Resp. 2: *Salve maria gemma... Quia tu es solamen...*, Resp. 3: *Rosa fragrans... Ius nature...*, Resp. 4: *Prudentes uirgines... Media autem nocte...*

W jednym z kodeksów cysterskich zapisany jest krótki hymn na komplecie, wzywający pośrednictwa świętej Bogarodzicy.

Jhesu saluator seculi redemptis ope subueni et pia dei genitrix salutem posce miseris.¹²⁹

W psalterzu cysterek trzebnickich spisana została nieznana obecnie forma pozdrowienia anielskiego, parafrazująca tekst ewangeliczny prośbami o łaskę i obronę.

Aue maria gracia plena dominus tecum. tua gracia sit mecum in omnibus necessitatibus corporis et anime mee. et in fine uite mee. benedicta tu in mulieribus. et benedictus fructus uentris tui. Aue maria mater gracie. mater misericordie. tu me ab hoste protege. et in hora mortis suscipe. Amen.¹³⁰

Kult maryjny w godzinach chórowych cysterskich na Narodzenie NMP opierał się na motywach (w kolejności występowania): świętości, macierzyństwa, dziewictwa, pośrednictwa, tajemnicy narodzenia i roli w odkupieniu, godności królewskiej. W analogicznych godzinach niecysterskich na pierwszy plan wysuwała się tajemnica dnia: narodzenie, obok niej dziewictwo, dalej macierzyństwo Boże, świętość, pośrednictwo i rola w odkupieniu, godność królewska, uwielbienie w niebie. Sumując obie liturgie razem można stwierdzić równie często występujące racje: macierzyństwa, dziewictwa i świętości, na dalszym planie zaś narodzenie, pośrednictwo, wkład w dzieło zbawienia, królewskość i — śladowo tylko — chwałę w niebie.

Teksty dodatkowe niosły cześć macierzyństwa Bożego, świętości, pośrednictwa, dziewictwa i duchowego macierzyństwa — w sformułowaniach bardzo jednoznacznych, wreszcie godności królewskiej.

VII. MARYJNE LEKCJE BREWIARZOWE

Źródłami do poznania czytań maryjnych w godzinach kanonicznych są lekcjonarze, homiliarze i brewiarze. Te ostatnie, jak sama nazwa ich wskazuje, zawierają czytania znacznie krótsze niż księgi macierzyste.

¹²⁹ Źródło Nr 28, por.: Chevalier 9678.

¹³⁰ Źródło Nr 37. Nieco podobne jest zakończenie pozdrowienia anielskiego, wynotowane z XIV-o wiecznego komentarza do Sentencji przez: R. M. Tauci, OSM: Delle biblioteche antiche dell'Ordine e dei loro cataloghi. *Studi Storici OSM* 2/1934—36/178. A mianowicie: Ave, dulcissima et immaculata virgo Maria: gratia plena: dominus tecum: benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui Jesus. Sancta Maria, mater Dei, mater gratie et misericordie, ora pro nobis nunc et in hora mortis. Amen. Cytuję za: D. M. Montagna OSM: La formula dell'„Ave Maria a Vicenza in un documento del 1423. *Marianum* 26/1964/234—236.

Każdy spośród kilku zbadanych brewiarzy ma nieco inny podział lekcji i inną ich długość. Zasadniczo nie będziemy na to zwracać uwagi, gdyż z reguły tematyka czytania dostatecznie jasno występuje w lekcjach skróconych, a więc zawierają one ten sam przedmiot kultu maryjnego, co i lekcje pełne. W jednym tylko wypadku postaramy się o dokładniejsze określenie, które fragmenty tekstu zasadniczego weszły w skład czytań kanonicznych, a mianowicie w odniesieniu do lekcji *Cogitis me* czyli ps. Hieronimowego listu do Pauli i Eustochium, którego poszczególne passusy były ze względu na swą treść w czytaniach pomijane.

W omawianiu czytań brewiarzowych zachowany będzie również porządek kalendarza liturgicznego. Najpierw więc zostaną omówione lekcje Oczyszczenia NMP, potem Zwiastowania, Wniebowzięcia i wreszcie Narodzenia NMP. W formie dodatku załączone zostaną uwagi na temat lekcji zbadanych w kodeksach starszych, z wieku XI i XII, które to lekcje nie dały się odnaleźć w rękopisach wieku XIII.

Oczyszczenie NMP

Najstarszym co do powstania było czytanie fragmentu Wykładu Ewangelii według św. Łukasza, napisanego przez św. Ambrożego: ¹³¹ *Et ecce homo erat in ierusalem > < due quadragesime sacrum uidentur numerum designare*. Treścią lekcji było oczyszczenie Maryi jako fakt historyczny, a na jego tle dziewictwo, macierzyństwo i roztropność.

Inne czytania wyjęte były z dzieł homiletycznych św. Bedy Czcigodnego: ¹³² *Sollemnitate nobis hodierna celebritatis quam quadragesimo dominice natiuitatis die > < eterne sue uisionis luce reficit ihesus christus dominus noster qui uiuit...* Tematem czytań był kult nieskalanego i wieczystego dziewictwa Maryi, jej świętość, pokora i Boże macierzyństwo. Tematyka maryjna jawi się jednak raczej marginesowo, obok rozważań natury moralnej.

Dalszy zestaw czytań wyszedł spod pióra Ambrożego Autperta, choć w źródłach przypisywany był św. Hieronimowi, św. Ambrożemu, św. Bedzie Czcigodnemu. ¹³³ *Si subtiliter a fidelibus que sit huius diei festiuitas perpendatur > < immo certe compulit ire qui cum deo patre et spiritu sancto equali potestate equali uirtute equali maiestate equali eternitate uiuit et regnat in secula seculorum amen*. Trzy zwłaszcza racje kultu maryjnego wysuwają się na czoło w tych czytaniach: świętość, dziewictwo

¹³¹ S. Ambrosius: *Expositio euangelii secundum Lucam*. PL 15, 1573—1575. Dekkers E., Gaar A.: *Clavis patrum latinorum*. Ed. 2. Steenbrugis [1961]. *Sacris erudiri* III (1961) Nr 143. Cytuję: „Dekkers”. — Źródła Nr 32 i 34.

¹³² S. Beda Venerabilis: *Opera homiletica. Homeliarum euangelii libri II*. Por.: PL 94, 79—83. Dekkers Nr 1367. Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 32, 34 oraz 44 i 46.

¹³³ Ambrosius Autpertus: *Sermo*. Por.: „Fulgentii Episcopi Ruspensis sermones duo inediti. Sermo II.” PL 65, 838—842. Dekkers Nr 842. Źródła Nr 31 i 46.

i macierzyństwo Boże. Tłem jest relacja o oczyszczeniu Maryi, uzupełnieniem subtelnie zaznaczony związek Maryi z Odkupicielem i paralela Maryi i Kościoła.

I jeszcze jeden zestaw czytań występował pod imieniem św. Augustyna, w liturgii XIII wieku, a także i wcześniejszej, w Polsce:¹³⁴ *Hodiernus dies magnum nobis contulit gaudium in quo christus infans* > < *qui uenit in hunc mundum peccatores saluos facere ihesus christus dominus noster in secula seculorum amen*. Kult maryjny zawarł w tych lekcjach dotyczy prócz faktu ofiarowania w świątyni, także dziewictwa i macierzyństwa Maryi. To ostatnie ukazane zostało w perspektywie odkupienia.

Zwiastowanie NMP

W wieku XIII liturgia czerpała czytania z wykładów Ewangelii św. Łukasza dwu autorów. Najpierw św. Ambrożego:¹³⁵ *Latent diuina misteria! nec facile iuxta propheticum dictum quisquam hominum* > < *Vere et ille magnus! quia maior inter natos mulierum propheta iohanne baptista nemo est*. Lekcje te sławią przede wszystkim dziewictwo Maryi, ale także jej macierzyństwo i świętość: pełnia łaski, gdyż wypełniona Dawcą Łaski. Dziewicze poczęcie z zamężnej Maryi ma wyjaśnienie w perspektywie odkupienia: chodziło o zachowanie tajemnicy przed szatanem, który w przeciwnym wypadku nigdy nie spowodowałby śmierci Pana Jezusa na krzyżu, a więc i nie dopuściłby do odkupienia. Nie brak też paraleli Maryja — Kościół.

Drugi wykład pochodzi od św. Bedy Czcigodnego:¹³⁶ *Ingressus angelus ad Mariam dixit. Aue gratia plena... Bene gratia plena uocatur que nimirum gratiam quam nulla alia* > < *pro nostra absolute panem sue carnis offerret*. Lekcje nad wyraz bogate w kult Maryi. Racjami kultu są tu: świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, a poprzez nie wpływ na odkupienie ludzkości, godność królowej-matki. Wszystko to na tle zdarzenia historycznego, jakim było zwiastowanie anielskie.

Wniebowzięcie NMP

Chronologicznie najstarszym było czytanie kazania św. Augustyna:¹³⁷ *Sanctum euangelium cum legeretur audiuimus a femina religiosa* > < *Hoc agamus bene ut illud habeamus plene! prestante domino nostro qui*

¹³⁴ Por.: Florilegium Cassinense. T. 1—4. Monte Cassinensi 1873—1880: Tom 2, 78—79. Źródła: Nr 18, 19, 20, 21, 31, 32 i 46.

¹³⁵ S. Ambrosius, jw.: PL 15, 1551—1556. Dekkers Nr 143. Źródła: Nr 19, 20, 21, 32, 35.

¹³⁶ S. Beda Venerabilis: In Lucae euangelium expositio. PL 92, 316—319. Dekkers Nr 1356. Źródła: Nr 19, 20, 21, 32, 35.

¹³⁷ S. Aurelius Augustinus: Sermo 105. PL 38, 616—618. Dekkers Nr 284. Źródła: Nr 18, 20, 21, 33, 36.

uiuit et regnat in secula seculorum amen. Treścią homilii jest wykład moralny Ewangelii, bez wzmianki o Maryi, Matce Bożej.

Dużo młodsze wiekiem były czytania ps. Hieronimowe, a najprawdopodobniej pochodzące od Paschazjusza Radberta: ¹³⁸ *Cogitis me a Paula et Eustochium > < que super angelorum choros eleuata iam beatissima predicatur.* Gdy chodzi o temat zasadniczy, czyli cielesne wniebowzięcie Maryi, autor lekcji zdecydowanie odrzuca opowieści apokryfów, zostawiając kwestię otwartą w postaci teologicznego postawienia problemu. Jest to słynne wątplenie ps. Hieronimowe, które z biegiem czasu coraz bardziej ustępowało miejsca pewności, iż Maryja z duszą i z ciałem do nieba wzięta została. Ślad tej tendencji do porzucenia wątplenia widoczny jest w czytaniach brewiarzowych, które skracając traktat, wybierały z niego wyjątki z pominięciem tego lub innego sformułowania wątplącego. ¹³⁹ Wspaniałe są natomiast sformułowania dotyczące uwielbienia Maryi w niebie. Z innych motywów czci maryjnej na pierwszy plan wysuwa się kult macierzyństwa Bożego, dalej świętości, dziewictwa, godności królewskiej i roli w odkupieniu, pośrednictwa łask. W osnowę wetkane są niektóre fakty autentyczne i kilka danych apokryficznych z życia Maryi, te ostatnie dotyczą życia Maryi po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa. Sumując należy stwierdzić, że lekcje ps. Hieronima stanowiły małą „summę” mariologiczną.

Narodzenie NMP

Najstarsze czytania tego święta pochodziły z komentarza do Ewangelii św. Mateusza, napisanego przez św. Hieronima: ¹⁴⁰ *In ysaiā legimus. Generationem eius quis enarrabit? Non ergo putemus > < ex una uidelicet stirpe generati.* Treścią lekcji jest cześć dziewictwa i macierzyństwa Maryi oraz zagadnienie dlaczego genealogia została doprowadzona do św. Józefa, chociaż nie był on ojcem Pana Jezusa.

¹³⁸ Ps. Hieronimus: Epistola IX. PL 30, 122—142. Wydanie krytyczne: A. Ripberger: Der Pseudo-Hieronimus-Brief IX „Cogitis me”. Ein erster marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbertus. Freiburg (Schw.) 1962. Cytuję: „Ripberger”, podając stronę i wiersze tekstu. W poniższym zestawieniu źródeł wyznaczone są dokładnie teksty czytań dnia Wniebowzięcia: „W”, niedzieli wśród oktawy: „N”, oraz dnia oktawalnego: „O”. Źródło Nr 18 — Ripberger: [W:] 57/4—61/9, 67/19—69/11; [N:] 74/13—78/6. Źródło Nr 20 — Ripberger: [W:] defekt 61/2—10, 63/7—64/2, 67/19—68/14, 67/13—15; [N:] 74/13—75/4, 75/7—11, 77/3—10, 14—18, 19—23, 78/1. [O:] 95/18—96/15, 99/1—7, 15—18, 100/1—3. Źródło Nr 21 — Ripberger: [W:] 57/4—8, 59/17—60/9, 61/2—8, 62/1—4, 67/19—68/3, 68/8—14; [N:] 74/13—16, 74/20—75/1, 75/7—11, 78/6—9, 79/7—11, 79/12—15, 79/19—80/2, 84/7—11; [O:] 95/18—96/5, 96/7—10, 96/13—97/1, 97/2—7, 97/9—13, 98/1—4. Źródło Nr 33 — Ripberger: [W:] 57/4—74/12; [N:] 74/13—85/5; [O:] 95/18—103/3. Źródło Nr 36 — Ripberger: [W:] 57/4—74/12; [N:] 74/13—76/9, 77/3—80/2, 83/11—85/5; [O:] 95/18—103/3.

¹³⁹ Wątplenie występuje w tekstach: Ripberger 61/2—63/6. Opuszczenia niektórych fragmentów wątplących dają się zauważyć w źródłach: Nr 18, 20 i 21.

¹⁴⁰ S. Eusebius Hieronymus: Commentarii in Euangelium Matthaei. PL 26, 21—24. Dekkers Nr 590. Źródła: Nr 20, 30, 33, 36.

Młodsze były ps. Augustyńskie lekcje, być może autorstwa Ambrozego Autperta: ¹⁴¹ *Adest nobis dilectissimi optatus dies beate ac uenerabilis semper uirginis > < que meruisti benedicta precium ferre mundi! dominum nostrum ihesum christum. qui uiuit...* Wyjątkowo bogata treść maryjna zawierała następujące racje kultu: świętość, wieczyste dziewictwo, macierzyństwo w aspekcie zbawczym dla ludzkości (tu także występuje antyteza Ewa-Maryja), wreszcie wiarę we wstawiennictwo Maryi. Z modlitwy maryjnej, stanowiącej zakończenie lekcji wyjęty jest, albo też do niej włączony, powszechnie znany motyw błagalny: *Sancta Maria, succurre miseris...*

Wreszcie czytano także fragment szeroko omówionego powyżej ps. Hieronimowego listu do Pauli i Eustochium, zapewne powstałego pod piórem Paschazjusza Radberta: ¹⁴² *Omnes uirgines celebrate sollempniter > < respexit humilitatem ancille sue! unde beata iam ab omni seculo dicitur.* Treścią tego urywka jest ukazanie Maryi jako wzoru dla dziewczyc. Przy tej okazji czi doznaje świętość, dziewictwo i macierzyństwo Maryi. Wspomniany też jest jeden moment z jej życia: śpiewanie hymnu *Magnificat*.

Dodatek: lekcje wieków poprzednich.

Prócz lekcji czytanych także w XIII wieku, ¹⁴³ mianowicie w święto Oczyszczenia Maryi, w starszych księgach występowały także inne czytania, które ku porównaniu krótko omówimy.

W homiliarzu z XI wieku w święto Oczyszczenia Maryi zapisana była homilia „Herika Kapłana”: ¹⁴⁴ *Ex uerbis huius sacre lectionis, maxima nobis redemptoris nostri dignatio > < in qua diuine claritatis aspectibus libero perfruamus contuitu. amen.* Bogata treść czciła Maryję w jej dziewictwie nienaruszonym, w macierzyństwie, świętości, wstawiennictwie, a także w poddaniu się oczyszczeniu, mimo wolności od grzechu.

Inny homiliarz, także krakowski, pochodzący z XII wieku, prócz lekcji, które znane już są z liturgii wieku XIII, zawierał także czytania nieznanne. Wśród nich na pierwszym miejscu „cud” dokonany przez Maryję: ¹⁴⁵ *Temporibus beati bonifacii pape qui ut ecclesiasticis legitur historiis > < semper feruentius inherere potuisset qui uiuit et regnat in secula seculorum amen.* Jest to opowieść o powstaniu reponsorium ku

¹⁴¹ Por. S. Aurelius Augustinus: Sermones supposititii. PL 39, 2104—2107. Dekkers 368. Źródła: Nr 20, 30, 33, 36.

¹⁴² Por.: Ripberger, jw. s. 105/4—107/14. Źródła: Nr 33 i 36.

¹⁴³ Por. wyżej noty: 132, 133 i 134.

¹⁴⁴ Hericus monachus Altissiodorensis, w: Pauli Diaconi Homiliarus. PL 95. 1200—1205. Źródło Nr 43.

¹⁴⁵ Poncelet A.: Index miraculorum BVM quae saeculo VI—XV latine conscripta sunt. *Analecta Bollandiana* 21/1902/241—360, Nr 1707. Źródło Nr 46.

zczi dziewiczego macierzyństwa Maryi, w nagrodę za co niewidomy autor odzyskał wzrok. — Następne czytanie, bezimienne: *A seculo non audierunt neque auribus perceperunt > < in cubili patris eterni clauso ostio in somno pacis quiescemus Quod ipse prestare dignetur qui uiuit...* na kanwie opowieści o oczyszczeniu Maryi rozwijało cześć Matki-Dziewicy, świętej, królowej nieba i ziemi. — Dalsze czytanie, także bezimienne: *Adorna thalamum tuum syon et suscipe regem christum. Que est ista syon > < nosmetipsos cottidie hostiam uiuam et immaculatam domino offeratis.* Czytanie to miało za przedmiot chwałę Maryi w jej oczyszczeniu, a właściwie ofiarowaniu Syna w świątyni, w jej dziewictwie, macierzyństwie i świętości. Przedostatnia lekcja: *Postquam impleti sunt dies purgationis > < quia uiderunt oculi nostri salutare tuum dominum nostrum ihesum christum* osnuta była na temat dziewictwa, świętości, wstawiennictwa, królewskiej godności, macierzyństwa, wreszcie słów Symeona. — Ostatnie miejsce zajmowały lekcje uchodzące za dzieło Iwona z Chartres:¹⁴⁶ *Consuetudo ecclesiastica multas ex rebus gestis retinet similitudines > < dignatus est temporaliter nasci, ut per eum possimus in eternitate renasci.* Treścią ich był kult dziewiczego macierzyństwa Maryi, na tle faktu ewangelicznego stanowiącego tajemnicę świętą.

W innym spośród krakowskich homiliarzy, pochodzącym z wieku XI, zapisane są nieznane nam z liturgii późniejszej o dwa wieki czytania na Zwiastowanie, zaczerpnięte z dzieł homiletycznych św. Bedy Czcigodnego:¹⁴⁷ *Exordium nostre redemptionis hodierna nobis sancti euangelii lectio comendat > < ipse ad profundam hanc conuallem descendere dignatus est. ihesus christus dominus noster, qui uiuit...* Homilia ta traktuje Zwiastowanie jako początek zbawienia, wyraźnie okazując, iż traktuje macierzyństwo Maryi jako wkład do dzieła zbawienia. Na innym miejscu tę samą prawdę wyraża przeciwstawienie Maryi Ewie. Nie brak kultu samego zdarzenia, a także świętości, dziewictwa i macierzyństwa Maryi.

W homiliarzu krakowskim z wieku XII, zawierającym czytania pory letniej, znajdują się lekcje z homilii na ewangelię Wniebowzięcia, przypisane św. Bedzie, lecz uznawane za pochodzące od Rabana Maura:¹⁴⁸ *Hec lectio superiori pulcherrima ratione connectitur > < quia subtracta presentis uite luce proficitur in eterna gloria. per ihesum christum...* Treść wyłącznie moralna, nie nawiązuje do Maryi, omawia tylko życie kontemplacyjne i czynne.

¹⁴⁶ D. Iwonis Carnotensis: Sermo XI In Purificatione Sanctae Mariae. PL 162, 575—577. Źródło Nr 46.

¹⁴⁷ S. Beda Venerabilis: Opera homiletica, jw. PL 94, 9—14. Dekkers Nr 1367. Źródło Nr 44.

¹⁴⁸ Rabanus Maurus: Homilia 150 in Assumptione sanctae Mariae. PL 110, 435—436. Źródło Nr 45.

W przytaczanym już wyżej z okazji Zwiastowania homiliarzu krakowskim z XI wieku znajdują się nadto lekcje z homilii na uroczystość Narodzenia Maryi, oparte na ewangelii Luc I, 39—47 odpowiadające więc ewangeliarzowi gnieźnieńskiemu (Ms 1) i tzw. emmeramskiemu czyli przechowywanemu przez bibliotekę kapitułną krakowską (Ms 208).¹⁴⁹ Homilia wyszła spod pióra św. Bedy Czcigodnego: ¹⁵⁰ *Lectio quam audiimus sancti euangelii. et redemptionis nostre > < formam dare uoluit unigenitum suum ihesum christum dominum nostrum cum quo uiuit et regnat deus...* Narodzenie Maryi traktuje Beda jako zaczątki naszego Odkupienia. Ponadto czcił macierzyństwo, dziewictwo, wstawiennictwo. Dziewicze macierzyństwo przedstawił jako środek wykluczający przekleństwo pierwszej matki — Ewy.

Na marginesie można dodać, że ewangeliarz plocki z XII wieku zawierał perykopy znane z liturgii rzymskiej do ostatnich czasów.¹⁵¹

Lekcje chórowe z XIII wieku wykazują następujący zestaw racji kultowych: macierzyństwo Boże, i dziewictwo, świętość, fakty autentyczne z życia Maryi i udział jej w odkupieniu, wstawiennictwo, uwielbienie w niebie połączone z wątpliwością co do losu ciała Maryi, fakty apokryficzne o życiu Maryi po Wniebowstąpieniu Pana Jezusa.

W lekcjach chórowych dwu wieków poprzednich układ racji kultu jest nieco odmienny: macierzyństwo, dziewictwo, fakty autentyczne, świętość, wstawiennictwo, udział w Odkupieniu. W kodeksach z wieku XI i XII nie udało się w Polsce spotkać ps. Hieronima listu do Pauli i Eustochium. Nie ma więc śladu wątpliwości w cielesne Wniebowzięcie Maryi. Podstawa źródłowa jest jednak zbyt szczupła, by można stąd wyciągnąć jakiś wniosek o wierze ówczesnych Polaków. Po prostu z wieków pierwszych chrześcijaństwa w Polsce dotarły do naszych czasów homiliarze, podczas gdy traktat ps. Hieronimowy wchodził w skład lekcjonarzy.

ZAKOŃCZENIE

Do zestawienia racji kultu maryjnego przy końcu rozdziału o liturgii mszalnej możemy teraz dołączyć analogiczne podsumowanie kultu zawartego w liturgii brewiarzowej. Rządziły nim według częstości występowania: motyw macierzyństwa Bożego, dziewictwa, świętości, pośrednictwa, czynnego wkładu w odkupienie, dalej motywy biograficzne,

¹⁴⁹ Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 224 i nota 45.

¹⁵⁰ S. Beda Venerabilis: Opera homiletica, jw. PL 94, 15—22. Dekkers 1367..
Źródło Nr 44.

¹⁵¹ Źródło Nr 47.

motyw uwielbienia w niebie powiązany z motywem wniebowzięcia, wreszcie macierzyństwo duchowe i fakty apokryficzne z życia Maryi. — Dwie ostatnie racje kultu występowały tylko sporadycznie, „śladowo”. Brak było natomiast zupełnie kultu Poczęcia Maryi, jak też i przeciwstawionego mu kultu uświęcenia Maryi w łonie matki.

Niestety niemożliwe jest porównanie racji kultu maryjnego w brewiarzach XIII wieku z analogicznymi motywami, tego samego pochodzenia, lecz z wieków poprzednich, gdyż nie dochowały się inne kodeksy z tego okresu chrześcijaństwa w Polsce, jak tylko homiliarze. Zostały one już porównane z podobnymi sobie księgami wieku XIII na końcu poprzedniego rozdziału. Konfrontacja tak fragmentaryczna nie mogła jednak stanowić podstawy dla szerszych wniosków.

Można natomiast potraktować całą przebadaną liturgię maryjną XIII wieku jako jedną całość, a obowiązującą w niej hierarchię motywów kultowych porównać z wiekami poprzednimi i następnymi.¹⁵² Porównanie to ilustruje poniższa tabela:

Wiek XI—XII	Wiek XIII	Wiek XIV—XV
1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo
2. Dziewictwo	2. Dziewictwo	2. Dziewictwo
3. Świętość	3. Świętość	3. Pośrednictwo
4. Pośrednictwo	4. Pośrednictwo	4. Świętość
5. Fakty autentyczne	5. Współodkupienie	5. Fakty apokryficzne
6. Współodkupienie	6. Fakty autentyczne	6. Fakty autentyczne
7. Wniebowzięcie	7. Królewskość	7. Królewskość
8. Królewskość	8. Wniebowzięcie	8. Współodkupienie
9. Fakty apokryficzne	9. Macierzyństwo duch.	9. Macierzyństwo duchowe
	10. Fakty apokryficzne	10. Wniebowzięcie
		11. Niepokalane Poczęcie
		12. Uświęcenie w łonie

Już na pierwsze wejrzenie uderza wyraźny rozwój ilościowy motywów kultu. W XIII wieku doszło bowiem macierzyństwo duchowe Maryi, w wiekach XIV i XV niepokalane poczęcie i przeciwstawne „uświęcenie w łonie matki”.

Także konfiguracja przedmiotów kultu, będąca odbiciem częstotliwości występowania, daje trochę do myślenia. Stałość czterech pierwszych racji kultu, zauważona już w badaniach nad wiekami XI i XII, trwała poprzez wiek XIII (gdy powstawała pierwsza zwrotka „Bogurodzicy”), oraz wieki XIV i XV. Wewnątrz tej grupy zaszło jednak w wieku XIV—XV wy-

¹⁵² Por.: Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 250; tegoż: De cultu BMV, iw. s. 513 n.

מושne przesunięcie prawdy o pośrednictwie i wstawiennictwie Maryi przed przymiot jej świętości. Ta więc racja kultu odznaczała się w wieku XIII tendencją rozwojową. Tendencją wskazującą wszakże na przemieszczanie się punktu ciężkości z postawy uwielbienia ku postawie błagalnej.

Ta sama siła stała się w XIII wieku przyczyną awansu praw o czynnym wkładzie Maryi w odkupienie ludzkości, o godności królewskiej, a także pojawienia się w tymże wieku nowej racji kultu: duchowego macierzyństwa. Znamienne jest, że przesunięcia te pozostawiły w XIII wieku na tym samym, ostatnim miejscu, fakty apokryficzne. Kult maryjny był więc wówczas wolny od tworów ludzkiej fantazji. Następne wieki miały przynieść pod tym względem radykalną zmianę na korzyść motywacji apokryficznej, z jednoczesnym poniżeniem prawdy o współodkupieniu.

Charakterystyczne jest obniżenie się w hierarchii motywów kultu wieku XIII, a jeszcze dalsze w wiekach XIV—XV, prawdy o wniebowzięciu NMP. Wygląda to na skutek oddziaływania listu ps. Hieronima *Cogitis me*, szczepiącego zwątpienie, którego śladów nie dało się odnaleźć w wiekach poprzednich. Tym bardziej, że w źródłach liturgicznych wieku XIII w Polsce zachowanych nie udało się dostrzec *antidotum* na list ps. Hieronima w postaci ps. Augustynowego kazania o Wniebowzięciu.¹⁵³

Brak zupełny kultu poczęcia Maryi w wieku XIII w Polsce wskazuje, iż fakt zanotowany w badaniach nad wiekiem XII był odosobniony, a kult ten jeszcze wówczas nie zapaścił korzeni, by dopiero w wiekach następnych wybuchnąć z żywiołową siłą, w pełnej gamie ujęć dogmatycznych.¹⁵⁴

Wartość teologiczną formuł kultowych wieku XIII można przedstawić na dwa sposoby. Pierwszy to zestawienie pełnej listy tytułów nadawanych Maryi. Drugi, prostszy, polega na porównaniu ze sobą mariologii wydobytej z kultu wieku XIII z taką mariologią wieków poprzednich, oraz na uwydatnieniu celniejszych ujęć w dziedzinie prawd dziś jeszcze dojrzewających w świadomości Kościoła. Pozwala to z jednej strony wyeliminować obciążenie powtórzeń, z drugiej ukształtować jaśniejszy pogląd na zagadnienie.

W rzeczywistości zbieżność obu wspomnianych mariologii jest tak duża, że trudno jest uchwycić istotne różnice.¹⁵⁵ Warte przytoczenia są natomiast niektóre teksty dotyczące pośrednictwa, udziału czynnego w odkupieniu i duchowego macierzyństwa Maryi.

¹⁵³ PL 40, 1141—1148.

¹⁵⁴ Por. Wojtkowski J.: Wiara w Niepokalane Poczęcie, jak wyżej w przypisie Nr 4.

¹⁵⁵ Por.: Wojtkowski J.: Początki kultu, jw. s. 250—255.

Zakres pośrednictwa Maryi, w stopniu „wszechmocy błagalnej”, widoczny jest w słowach: *Audi nos nam te filius nichil negans honorat. Salua nos ihesu pro quibus uirgo mater te orat.*¹⁵⁶ Inne wyrażenie precyzuje charakter pośrednictwa Maryjnego w jego podporządkowaniu Chrystusowemu: *mediatoris mediatrix.*¹⁵⁷ A więc mimo, lub raczej poprzez piękno wyrazu poetyckiego, umiano osiągnąć precyzję i głębię teologiczną.

Rola Maryi w odkupieniu świata wyrażana była bardzo stanowczo: *mundo lapsu contulisti uitam et imperium.*¹⁵⁸ Na innym miejscu: *Uirgo reformatrix mundique salutis amatrix...*¹⁵⁹ Tę samą prawdę umiano także wyrazić w postaci antytezy Ewy i Maryi: *Paradisi porta per eam cunctis clausa est et per mariam uirginem iterum patefacta est.*¹⁶⁰ Gdzie indziej podobnie: *et propinans salutaris medicine poculum matris ree mater pia redimens interitum.*¹⁶¹ Siła tych wyrażań nie powinna jednak nikogo zwieść. Kontekst dalszy jasno wskazuje, iż chodzi tu o udział fizyczny wprawdzie, lecz pośredni, poprzez macierzyństwo względem Boga i Zbawiciela.

Jasne także było sformułowanie prawdy duchowego macierzyństwa: *salua pia mater christianorum Succurre filijs ad filium regem angelorum. Quia tu es solamen desolatorum spes et mater benigna orphanorum.*¹⁶²

Można więc stwierdzić, że ze wzrostem kultu tej czy innej doskonałości maryjnej szedł w parze rozwój teologiczny, widoczny w doborze precyzyjnych sformułowań. Prym wiodła liturgia niecysterska.

Na koniec refleksja metodyczna nad wartością wyników niniejszych badań, wobec fragmentaryczności, różnorodności i przypadkowości źródeł. Źródła są fragmentaryczne, gdyż stanowią jedynie resztki XIII-owiecznych rękopisów liturgicznych, bynajmniej nie pozwalające na ukształtowanie pełnego obrazu ówczesnych liturgii w naszym kraju. Źródła są różnorodne, zwłaszcza na przestrzeni pięciu zbadanych wieków, wśród których wiek XIII zajmuje miejsce centralne. Całościowym badaniem kultu maryjnego w wiekach XI i XII można było objąć wszystkie dochowane źródła: liturgiczne i pozaliturgiczne.¹⁶³ W wieku XIII możliwe to było tylko w odniesieniu do źródeł liturgicznych — badania szersze przekroczyłyby ramy niniejszego studium. Wreszcie gdy chodzi o wieki

¹⁵⁶ Por. tekst przy nocie 52.

¹⁵⁷ Antyfona 18 wśród oktawy Wniebowzięcia, jw. źródło Nr 30.

¹⁵⁸ Sekwencja maryjna z graduatu franciszkańskiego z Płocka, jw. źródło Nr 13.

¹⁵⁹ Jw. nota 157.

¹⁶⁰ Antyfona do Magnificat w święto Wniebowzięcia z oficjum niecysterskiego, jw. źródło Nr 30.

¹⁶¹ Responsorium trzecie z dowolnych o Maryi, jw. źródło Nr 30.

¹⁶² Responsorium drugie, tamże.

¹⁶³ Wojtkowski J.: Początki kultu, jw.

XIV i XV, wobec ogromnej ilości źródeł liturgicznych i pozaliturgicznych trzeba było ograniczyć się do całościowego zbadania przedmiotu kultu maryjnego w dochowanych tekstach polskich¹⁶⁴ — podczas gdy badania liturgii czy kaznodziejstwa musiały pójść samodzielnym torem przy dużym zawężeniu tematycznym i źródłowym. Źródła są wreszcie przypadkowe, gdyż w dużej mierze los zdecydował sam, co ocalało i w jakiej ilości i co będzie mogło być zbadane całościowo.

Wobec powyższej sytuacji źródłowej, leżącej u podstaw niniejszego studium i studiów pokrewnych, wydaje się iż na pełne zaufanie zasługują tylko ustalenia analityczne. One pozwalają na osiągnięcie pewności, że te właśnie a nie inne racje kierowały w poszczególnych wiekach aktami kultu maryjnego. Jest to wniosek z pewnika, iż w historii idei wystarczy jeden przekaz z danego okresu, by stwierdzić w sposób nie ulegający wątpliwości, iż dana idea była w tym okresie znana.

Inaczej natomiast należy traktować próby podsumowań. Są to przykłady indukcji niezupełnej, opartej na materiale o nieustalonej reprezentatywności. Stanowią więc hipotezy, które mogą i powinny być sprawdzane na drodze dalszych badań. W konkretnym wypadku wieku XIII dla uzyskania pełniejszego obrazu można by zbadać zawartość ksiąg nieliturgicznych, różnych lektur budujących na przykład, gdyż i one wpływały na świadomość wiernych. Wydaje się, że niosły one więcej elementu apokryficznego, mocniej niekiedy akcentowały pośrednictwo Maryi. Tym samym wiara ówczesnych katolików mogłaby się okazać nie tak surową i trzeźwą, jak zbadane teksty liturgiczne, lecz bardziej zabarwiona fantazją i uczuciem, nawet z uszczerbkiem dla prawdy. — Ale to już sprawa osobnego studium.

¹⁶⁴ Tenże: *De cultu BMV*, jw.

MORALNA OCENA PRACY LUDZKIEJ W PISMACH ŚW. AMBROŻEGO

Zasadniczo dwie idee: godność człowieka i naturalna równość wszystkich ludzi, składają się na chrześcijański humanizm głoszony przez św. Ambrożego (333—397) biskupa Mediolanu.

W oparciu o ten humanizm, uformowany na prawdach Ewangelii, rozpatrywał on palące zagadnienia współżycia zbiorowego swojej gminy, a zwłaszcza takie, jak: dobra materialne i prawo własności, praca i jej wartość w życiu jednostki i społeczeństwa, wolność i niewolnictwo.

Zagadnienie etycznych poglądów św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności poruszyłem już swego czasu.¹ Obecnie zajmę się zagadnieniem moralnej oceny pracy ludzkiej w jego pismach. Św. Ambroży na ten temat wypowiedział się wielokrotnie. Nie poświęcił on jednak temu zagadnieniu osobnej pracy.

By lepiej poznać wartość wypowiedzi i ocen odnośnie podjętego tematu, na początku niniejszego artykułu omówię przede wszystkim stan zagadnienia do czasów św. Ambrożego. Naświetlę je w oparciu o wypowiedzi myślicieli świata antycznego, zwłaszcza niektórych filozofów greckich i rzymskich. Następnie podam wypowiedzi Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu oraz wczesnochrześcijańskie ujęcie tego problemu.

W części głównej artykułu przedstawię doktrynę św. Ambrożego omawiając szczegółowo wartość pracy ludzkiej dla jednostki i dla społeczeństwa.

I. MYŚL STAROŻYTNA WOBEC PROBLEMU PRACY LUDZKIEJ

ŚRODOWISKO POGAŃSKIE

Świat starożytny kręgu greckorzymskiego, na pracę ludzką i związane z nią zagadnienia, miał sobie właściwy pogląd. Klasa posiadająca ludzi wolnych tego okresu, przerzuciła już cały ciężar pracy ręcznej i powiązany z nią trud na niewolników. W owym czasie powszechnie respektowane były poglądy, uformowane głównie na zasadach głoszonych przez filozofów greckich i rzymskich, a dowodzące, że praca fizyczna jest niegodną, poniżającą, a nawet degradującą człowieka wolnego. Trafnie

¹ Gulbinowicz H. ks.: Etyczne poglądy św. Ambrożego na dobra materialne i prawo własności, *Studia Warmińskie* t. I: 1964, s. 259—282.

zauważa Allard,² że w ten sposób teoria szła za faktami. Aby ją jednak uzasadnić, filozofowie pogańscy usiłowali znaleźć różne argumenty, przemawiające za słusnością głoszonych postulatów. Przeglądając wypowiedzi niektórych tylko filozofów zauważamy, że nie cenili oni pracy ręcznej, lecz przeciwnie uważali ją za niegodną i poniżającą człowieka wolnego.

Według Platona (427—347) wolny robotnik, który za pieniądze sprzedaje swoje siły pracodawcy, niezym nie różni się w zasadzie od niewolnika. Co więcej w wymyślonej swojej republice, wszelkie zajęcia, które mają jakiś związek z pracą ręczną i trudem fizycznym, uważa on za dostateczny powód, by takiego obywatela, pozbawić praw politycznych. Nawet handel detaliczny, jeżeli zajmuje się nim wolny obywatel, staje się według niego przestępstwem.³

Arystoteles (384—322) analizując zagadnienie pracy fizycznej człowieka, wygłasza opinie zbliżone co do swej treści, do opinii Platona. Uważa on, że każda praca, która połączona jest z trudem fizycznym, z zasady jest degradującą człowieka wolnego i przeciwną cnocie. Według niego, doskonała konstytucja republiki nie uzna nigdy rzemieślnika za swego obywatela.⁴

Wcześniejszy od Platona i Arystotelesa Xenofont (430—355), autor „Historii Grecji”, widzi w rzemiośle i pracy fizycznej, wroga piękności, urody, wdzięku i uważa ją za główną przeszkodę do wolnego życia artysty greckiego. Zajęcia fizyczne: „deformują ciało, zmuszają do siedzenia w cieniu albo przy ogniu, nie pozostawiają czasu ani dla republiki, ani dla przyjaciół”.⁵

Filozofowie rzymscy niewiele różnią się odnośnie powyższego zagadnienia od swoich poprzedników w Grecji.

Cycero (106—43) jest zdania, że zyski najemników i wszystkich tych, którzy wynajmują swoją pracę, są niegodne człowieka wolnego. Nawet handel detaliczny przynosi ujmę człowiekowi wolnemu, a pracę rzemieślników należy uważać za nikczemną.⁶ Tego rodzaju opinie spowodowały nastawienie, że nawet wolnego robotnika w Rzymie stawiano na równi z niewolnikiem i jednako nimi gardzono. Cytowany już Cycero określa społeczeństwo Rzymu jako: „wielość złożona z niewolników, wyrobników, łajdaków i biednych”.⁷

Myśliciele starożytni wypowiadając się na temat pracy ludzkiej, posuwali się nieraz do przesady. Np. Lucjan (123—190) uważa, że należy

² Allard P.: Les esclaves chrétiens depuis les premiers temps de l'église jusqu'à la fin de la domination romaine en occident. Paris 1900, s. 331 i ns.

³ Ziegler T.: Die Ethik der Griechen und Römer. Strassburg 1881, s. 130.

⁴ Arystoteles, Polit., 2, 371; IV, 8.

⁵ Xenofont, Oeconom., IV, 2.

⁶ Cicero, De officiis, I, 42.

⁷ Tenże, Pro domo, 33.

gardzić nawet pracą artysty. Sądzi on, że dzieło Fidasza czy Praksytelesa można podziwiać, ale naśladować pracy ich rąk nie wolno człowiekowi wolnemu.

Tak więc wypowiedzi filozofów i pisarzy starożytnych, przyjęte chętnie przez ludzi wolnych, stworzyły z wolności i pracy dwa zagadnienia nie do pogodzenia. Ponieważ jednak bez pracy nie może istnieć żadna społeczność ludzka, dlatego w starożytności niewolnictwo i praca stały się synonimami. Nasuwa się pytanie: co było uważane przez starożytnych za godne człowieka wolnego? Odpowiadano: polityka i wojna. Były to zajęcia, które uchodziły zawsze za właściwe i ze wszelkich miar odpowiadające godności człowieka wolnego.⁸

Spółczeństwo, w którym działał św. Ambroży, chociaż w wymiarze czasowym dalekie było od Platona, Arystotelesa czy chociażby Cycerona w znacznym jeszcze stopniu, przesiąknięte było duchem Grecji i prawami Rzymu. Pomimo oddziaływania prawd Ewangelicznych i wyznawania zasad chrześcijańskich, chętnie trzymano się dawnych form życia społecznego.

WYPOWIEDZI PISMA ŚW. STAREGO I NOWEGO TESTAMENTU

Starotestamentowe pojęcie i ocena pracy ludzkiej całkowicie różniło się od pogańskiego. Na wielu miejscach Księgi Natchnione wyrażają się z szacunkiem o człowieku pracy i swoim wyznawcom nakazują cenić i szanować pracę ludzką.⁹ W Starym Testamencie zostaje uwydatniony przez Pana Boga nie tylko obowiązek pracy i jej charakter moralny, ale jak wiemy zostaje nakreślony także czas pracy.¹⁰ Pismo św. nie potępia nigdzie kultury pracy, lecz ludzką przewrotność, która usiłuje odwrócić w niej porządek celów i uczynić z pracy jedyne i najwyższe dobro.¹¹ Z nauki, jaką nam daje Syrach wynika, że każda praca powinna prowadzić nas do celu ostatecznego i ma być rozumna. W tych warunkach praca przyniesie radość i wesele, umocnienie w dobrym¹² i dobrobyt materialny.¹³

Pojęcie i ocena pracy ludzkiej podana przez Księgi Starego Testamentu, zostały prawie bez zastrzeżeń przejęte w Nowym Testamencie. Pewne wytyczne dla ludzkiej pracy daje sam Zbawiciel nie tylko przez przykład własnego życia, lecz także pozytywnie przez wypowiedziane zasady. Praca według nauki Chrystusa nie stanowi ostatecznego celu życia ludzkiego. Jest jednak środkiem prowadzącym do najwyższego

⁸ Allard P., jw. s. 383.

⁹ Rodz 1, 28; 2, 15; 3, 17; Ekle 10, 30.

¹⁰ Wyjść 23, 12; 31, 15; 34, 21; Kapł 23, 5; Powt Pr 5, 13.

¹¹ Ekle 2, 4; 2, 11.

¹² Przyp 15, 29.

¹³ Przyp 12, 11.

celu.¹⁴ W przypowieściach swoich Chrystus Pan chętnie posługuje się obrazami zaczerpniętymi z codziennego życia ludzi pracy. Ceni On każdy zawód, byleby tylko był uczciwy.¹⁵ Chrystus wyraźnie jest przeciwnikiem lenistwa.¹⁶ Pracę uważa Chrystus za pomoc, która nam pomaga panować nad sobą i przybliżyć się do Stwórcy.¹⁷ Dlatego Chrystus nie unikał pracy. Całe swe ukryte życie spędził w domu cieśli, trudniąc się własnoręcznie tym zawodem. Dlatego współcześni mówili o Nim: „Czyż nie jest to syn cieśli?”¹⁸ „Nie jestże to rzemieślnik”.¹⁹ Ukazując duchowe wartości pracy ludzkiej, Chrystus Pan nie potępia jej doczesnego aspektu. Praca ma być podstawą utrzymania. Powinna stwarzać człowiekowi odpowiednie warunki bytowe. Lecz nie jest to jej jedyne i ostateczne zadanie. Spoczywa bowiem na pracy ludzkiej piętno jego ducha, akt ludzkiej myśli i woli. Dlatego zapłata za pracę jest wyrazem uznania osobowości człowieka pracującego i jego godności. Uzasadnienie tego znajdujemy w przypowieści „o najemnikach w winnicy”.²⁰ Godziwa zapłata za pracę ma być bodźcem skłaniającym robotnika do wysiłku i pilności. Zaznacza to Pan Jezus w słowach: „Albowiem godzien jest robotnik zapłaty swojej”.²¹ Nie potępił nigdy Chrystus pracy zarobkowej, jak to czynili starożytni, ani też jej nie poniża. Praca według nauki Chrystusa nie jest towarem sprzedawanym na rynku według zasady większego popytu i podaży, lecz jest obrazem ludzkiej osobowości.²²

Myśli Chrystusowe o pracy rozwija św. Paweł Ap., św. Jakub Ap., Ojcowie Kościoła i cała tradycja chrześcijańska. Św. Paweł podkreśla między innymi wartość pracy ludzkiej jako czynnika chrześcijańskiej cnoty miłości bliźniego.²³ Podkreśla następnie, że praca jest godziwym środkiem do zdobycia dóbr materialnych i duchowych. Ona też zapewnia człowiekowi pracy prawo do osobistej godności, a także pomaga w zdobyciu cnoty.²⁴ Praca ludzka posiada charakter służby Bożej i dlatego jest obowiązkiem każdego człowieka.²⁵

Kwestią ochrony pracy, a przede wszystkim godziwej zapłaty za trud, zajmuje się św. Jakub Ap., który gani surowo tych, którzy ośmielają się zatrzymywać zapłatę umówioną robotnikowi.²⁶

¹⁴ J 6, 27.

¹⁵ J 21, 3.

¹⁶ Mt 20, 1—16.

¹⁷ Mt 11, 28.

¹⁸ Mt 13, 55.

¹⁹ Mk 6, 3.

²⁰ Mt 20, 1—16.

²¹ Łk 10, 7; J 4, 36.

²² Mt 20, 8—17.

²³ 2 Tess 3, 13.

²⁴ Ef 4, 28.

²⁵ 2 Tess 3, 11.

²⁶ Jak 5, 1 n.

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE UJĘCIE ZAGADNIENIA

Sluszenie stwierdza Weber,²⁷ że chrześcijanie pierwszych trzech wieków nie byli w stanie rozpracować szerzej zagadnienia pracy ludzkiej. Stały przed nimi inne zadania, bardziej pilne, które przede wszystkim domagały się załatwienia. Spoczywał na nich obowiązek przepowiadania nauki Chrystusowej, bronięcia jej przed napaściami wrogów, zwalczania jaskrawo kolidujących z wyznawaną wiarą nadużyć. O pracy ludzkiej wspomniano *data occasione*, zachęcano do niej, a nawet nakazywano ją. Ogólnie mówiąc, dawano zdrowe w tym względzie zasady. Kościół tego okresu nie był w stanie podać dokładnych i szczegółowych wyjaśnień. Dopiero okres rozkwitu patrystyki położył na tym odcinku znaczne zasługi. Starochrześcijańska etyka pracy ludzkiej znajduje swe ujęcie w pismach Tertuliana. Akcentuje on wartość pracy człowieka na polu kultury materialnej.²⁸ Te same momenty podkreśla Laktancjusz,²⁹ Teodoret z Cyru³⁰ i inni. W pismach Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych nie ma miejsca na pogardę dla pracy ludzkiej. Każdy zawód jest szlachetny, jeżeli tylko pomaga człowiekowi do osiągnięcia celu ostatecznego i do pomnożenia dóbr materialnych.³¹ Jeszcze szersze uzasadnienie tych postulatów znajdujemy w pismach św. Bazylego (330—379), z którym św. Ambroży korespondował i większość pism jego znał.³² Sam jednak do zagadnienia pracy ludzkiej podchodził nieco inaczej. Na kształtowanie się jego pojęć i sądów odnośnie tego zagadnienia, nie miała wpływu w tej mierze, jak na Bazylego i Hieronima asceza oraz życie zakonne. Doświadczenie zdobyte podczas pełnienia powinności cesarskiego urzędnika, pozwoliło mu nie tylko ocenić pracę ludzką w jej aspekcie moralnym, ale także materialnym i społecznym. Dlatego często podkreśla w swych wypowiedziach jej wartość dla życia jednostki i społeczeństwa.³³

II. WARTOŚĆ PRACY LUDZKIEJ W ŻYCIU JEDNOSTKI

POJĘCIE PRACY LUDZKIEJ

T. Geoghegan w artykule pt. „Stosunek do pracy wczesnego chrześcijaństwa i starożytnej kultury” powiada, że jest dlań jasne, że św. Ambroży przez słowo *labor* rozumie pracę ciężką, fizyczną, która stała się

²⁷ Weber S.: *Evangelium und Arbeit*. Freiburg im Br., 1920, s. 314.

²⁸ Tertullianus: *De anima*, c. 30.

²⁹ Sommerbad H.: *Das Wirtschaftsprogramm der Kirchenpater*. Würzburg 1930, s. 113.

³⁰ Teodoret z Cyru, P. G., t. 83, col. 680.

³¹ Cyprian, Ep., I, 1.

³² Holzapfel H.: *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum*. Würzburg 1941, s. 115. Weber S., jw. s. 319.

³³ Holzapfel H., jw. s. 115.

udziałem człowieka po upadku Adama. Czy jednak rozróżniał św. Ambroży pomiędzy uciążliwą pracą na ziemi i pozbawioną wysiłku fizycznego, która została przez Boga wyznaczona człowiekowi w raju, nie da się stwierdzić w jego wypowiedziach. Jest natomiast pewne, według cytowanego autora, że św. Ambroży patrzył na nakaz pracy, jako na działanie ludzkie, jako na pewną aktywność osoby ludzkiej, która według Biskupa Mediolanu, odpowiada całkowicie godności człowieka.³⁴

Św. Ambroży przez pracę rozumie nie tylko trud fizyczny, dzięki któremu człowiek zdobywa dobra materialne, zapewniające mu utrzymanie, czyli godziwe warunki bytowe.³⁵ Z wypowiedzi jego można też wywnioskować, że pracę umysłową człowieka stawia wyżej niż pracę fizyczną. Przez pracę umysłową rozumie on np. modlitwę, albo nawet inne czynności związane z kultem.³⁶

Następnie św. Ambroży komentując wyrok Stwórcy skierowany ongiś do Adama w raju i skazujący go na dźwiganie wszystkich okoliczności związanych z pracą zauważa, że jedynie człowiekowi została przeznaczona praca, która odróżnia go od zwierząt.³⁷ Dalej sądzi on, że każda praca jest błogosławieństwem i szczęściem dla człowieka. Widzi w niej dar Bożej dobroci i wolę Stwórcy, który czeka na spełnienie jej przez każdego człowieka.³⁸ Przeto słusznie zauważa Trznadel, że przez swą pracę człowiek staje się nie tylko pomocnikiem, ale także przyjacielem Boga. Łączy go bowiem ze Stwórcą obok innych, także analogia działania, streszczająca się w zdaniu: Bóg działa, człowiek działa. Praca więc upodabania człowieka do Stwórcy. Ten charakter służby Bogu przez pracę ilustruje najlepiej przykład rolnika, który widzi w swym trudzie akt religijny.³⁹

PRACA PODSTAWĄ ZASPOKOJENIA POTRZEB BYTOWYCH

W pismach św. Ambrożego spotykamy się z wielokrotnym stwierdzeniem, że obowiązek pracy z woli Stwórcy spoczywa na każdym czło-

³⁴ Geoghegan T. Arthur: *The Attituds Labor in Early Christianity and Ancient Cultur. The Catholic University of America*, 1945.

³⁵ Ambrosius: *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 6. P. L., t. XV, col. 1531, 6. „Neque enim otiose dictum est homini, quod nulli aliorum animalium: In sudore vultus tui manducabis panem tuum (Gen. III, 19). His enim animalibus quae natura irrationabilia sunt, jussu Dei terra pabulum ministrare praecepta est: soli autem homini, ut rationabile quod accepit, exerceat, vitae cursus in labore praescribitur”.

³⁶ Tenże: *Enarratio in Psalmum XXXVII*, 35. Migne P. L., t. XIV, col. 1025. „Advertimus igitur laborem animae majorem esse quam carnis”.

³⁷ Tenże: *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 6. P. L., t. XV, col. 1531, 6. — jw. nota 35.

³⁸ Geoghegan T. A., jw. s. 272.

³⁹ Trznadel A.: *Praca i płaca*. Kraków 1898, s. 103 i n.

wieku. Np. komentując w *Hexaemeron*⁴⁰ stworzenie świata stwierdza, że ziemia po stworzeniu była nie uprawiana, nieuporządkowana i nie orana przez rolnika, ponieważ Bóg go jeszcze nie stworzył. Kiedy zaś pojawił się człowiek na ziemi, otrzymał od Stwórcy polecenie: „Rośnijcie i rozmnażajcie się, i napełniajcie ziemię, a czyńcie ją sobie poddaną”.⁴¹ W tym zwrocie widzi św. Ambroży nakaz Boga skierowany do człowieka, by on przez pracę własną czynił sobie ziemię poddaną, tzn. korzystał z niej według wskazań rozumu praktycznego. Praca więc od początku istnienia człowieka na świecie jest mu czymś naturalnym i właściwym, a nie poniżającym i degradującym, jak sądzili filozofowie pogańscy.

Po upadku pierwszych rodziców, nakłada Stwórca na człowieka ponownie obowiązek pracy, zwłaszcza dlatego, sądzi św. Ambroży, że wola ludzka została przez grzech pierwotny nadwyreżona i nie mogła z dawną sprawnością i łatwością wykonywać polecenia otrzymanego ongiś w raju. Przed upadkiem człowieka praca była mu przywilejem, takim samym jak przebywanie w raju. Teraz od chwili upadku staje się ona w swych okolicznościach karą za grzech pierwotny. Pomimo tej zmiany nie przestaje ona w dalszym ciągu być środkiem do zdobycia i zapewnienia potrzeb bytowych.

Komentując słowa wyroku Bożego, wyrzeczonego ongiś do Adama, św. Ambroży zauważa: Nie na próżno to powiedziano człowiekowi, co nie zostało wymówione do żadnego innego stworzenia — „w pocie czoła twego pożywać będziesz chleb twój”. Bóg tym bowiem stworzeniom, które z natury swej są nierozumne, nakazał ziemi by im dawała potrzebny pokarm. Jedynie człowiekowi została nakazana praca, aby przez nią zdobywał sobie potrzebne środki utrzymania.⁴²

Św. Ambroży uważa, że nakaz pracy włożony przez Boga na człowieka, stał się dla niego błogosławieństwem i dobrodziejstwem. Przede wszystkim dlatego, że człowiek jako istota rozumna jest w stanie przez swoją pracę zapewnić sobie odpowiednie warunki egzystencji nie czekając aż mu natura dostarczy wszystkiego. Podkreślając rolę rozumu, jaką on odgrywa w codziennej pracy ludzkiej, dyktując człowiekowi coraz to lepsze sposoby, np. w przyrządzaniu pokarmów. Gdy zwierzę jest skazane najczęściej na jednostajność pożywienia, przez całkowitą zależność od natury, to człowiek w oparciu o władzę poznawczą i doświadczenie

⁴⁰ Ambrosius: *Hexaemeron*, 1. I, c. 8, 28, P. L., t. XIV, col. 137: „Fecit ergo Deus primo coelum et terram, ea tamen non quasi perpetua, sed quasi corruptibilis creaturae consummationi voluit subjacere. ...Erat ergo incomposita; utpote solertis agricolae inarata culturis, quia adhuc deerat cultor”.

⁴¹ Rodz 1, 28.

⁴² Ambrosius: *Expositio Evangelii secundum Lucam*, Prologus 6. P. L., t. XV, col. 1531, 6. — jw nota 35.

ma możliwość wprowadzania urozmaicenia. Zauważa św. Ambroży, że człowiekowi nie wystarcza owoc z drzewa, on szuka różnorodności, która przysparza mu i pomnaża przyjemność w przyjmowaniu pokarmów. Tę racją skłania człowieka, że zadaje sobie trud i sprowadza pokarmy z dalekich krajów, albo sięga po nie w głębiny morskie.⁴³

Powyzsza wypowiedź Biskupa Mediolanu pozwala nam stwierdzić, że nie dezaprobuje on nawet takiej pracy, która ma służyć człowiekowi w pomnożeniu mu godziwej przyjemności. Widzi on w rozumnej pracy człowieka nie tylko podstawę zapewniającą mu właściwe warunki bytowe potrzebne do utrzymania życia, ale także i do rozwoju jego osoby.

We wskazaniach swych udzielanych wiernym odnośnie obowiązków pracy, często podkreśla konieczność pojmowania jej nie jako celu samego w sobie, lecz tylko jako środka do celu. Nie powinno się więc wg św. Ambrożego, poświęcać wszystkich swych sił i starań dla zapewnienia dóbr materialnych z wykluczeniem odpowiedniej troski o cel ostateczny. Nie może spodziewać się człowiek plonów tam, gdzie nie zasiał. Jeżeli zaś siał tylko ziarna przyjemności zmysłowej, zbierać będzie i otrzyma tylko owoce ciała.⁴⁴ Skoro troszczymy się o pokarm i wszystko co potrzebne jest naszemu ciału, powinniśmy tak samo troszczyć się o sprawę ducha, by mu zapewnić szczęśliwe osiągnięcie celu ostatecznego.⁴⁵

Uznanie pracy, jako obowiązku ciężącego na każdym człowieku, wykazanie jej dodatnich wartości w życiu materialnym człowieka, nie było jedynym celem św. Ambrożego. Wchodzi on dalej w to zagadnienie. W jego pismach znajdujemy też ocenę poszczególnych zawodów, które należało popierać, względnie odrzucić, jako nieetyczne i niegodne chrześcijanina.

Chrześcijaństwo nie do wszystkich zawodów i prac odnosiło się z jednakowym uznaniem. Już w zamierzchłej przeszłości od nowo nawróconych żądano, by wyrzekli się tych zawodów, które nie mogły być wykonywane przez chrześcijanina. Dlatego zabraniano np. wyrobu bożków pogańskich, amuletów itp. przedmiotów. Nie wolno było chrześcijaninowi być komediantem, woźnicą cyrkowym, gladiatorem, grającym na fletni, cytrze, lirze, nauczycielem tańca, magiem, czarownikiem, astrologiem, wróżbitą, żebrakiem itd. Jeżeli któryś z katechumenów dotychczas takim zajęciem się trudnił, stanowczo żądano, by je porzucił,

⁴³ Tamże: „Qui enim non est contentus animalium pabulo caeterorum, cui non satis est lignum fructiferum in commune omnibus, ad escam datum, sed delicias sibi variarum exquirat epularum, delicias sibi transmarinis arcessit e terris, delicias verrit e fluctibus, recusare non debet, qui labore victum requirit, brevem si laborem pro vita subeat aeterna”.

⁴⁴ Ambrosius: De Paradiso, cap. 15, 77. P. L., t. XIV, col. 314. „Et laborandum nobis est ac desudandum, ut castigemus corpus, et servituti redigamus, et quae sunt seminemus”.

⁴⁵ Tamże.

a wziął się do innej pracy, o którą zwykle troszczyła się już gmina dla neofity.⁴⁶ Oprócz wyżej wspomnianych zajęć, potępiano wszelkie malwersacje pieniężne, które za czasów św. Ambrożego były bardzo modne i powszechnie niemal praktykowane nie tylko przez pogan, ale nawet czasem i przez chrześcijan. Z pewnym uprzedzeniem odnosili się chrześcijanie także do handlu, a zwłaszcza pewnych jego gałęzi. Część wiernych, według Ł. Halbana sądziła, że handel stanowczo nie przystoi wyznawcom Dobrej Nowiny.⁴⁷

Św. Ambroży wynosi ponad inne zawody i stawia jako wzór rolnika. Trudno dociec z całą pewnością przyczyn, dlaczego nasz autor takim poszanowaniem darzy właśnie ten zawód. Może oprócz racji etycznych, doszło też do głosu narodowe przywiązanie do tego zajęcia, względnie jest to następstwo zagłębiania się w Pismo św., które o pracy rolnika zawsze pozytywnie się wyraża. Św. Ambroży w kazaniach swoich zachęcał słuchaczy, by naśladowali pracowitość rolnika, który nie wstydzi się tłustym nawozem nasycać gleby i brudnym popiołem użyźniać jej, by tylko otrzymać bogatsze plony.⁴⁸ Sądzi on, że Bóg rolnikom dał wszystko mówiąc: „Niech ziemia rodzi zieloną trawę, wydając nasienie wszelkiego rodzaju”. Mówiąc o rolniku zaznacza, że bierze on nie tylko to pożywienie, które samo wyrasta z ziemi i bez wielkiego trudu przychodzi lecz pracowitością i pilną gosodarnością potrafi zdobyć lepszy owoc i większy plon.⁴⁹ Zachęca dalej, by idąc za wzorem wytrwałego rolnika, nie zrażali się spotykanyymi w życiu trudnościami, bowiem pilnością i staraniem można złagodzić nawet surowość natury.⁵⁰

Podkreśla autor wielokrotnie, że z woli samego Boga, każdy człowiek ma podjąć się właściwej mu pracy, by przez nią i trud z nią związany, zdobywał potrzebne mu do życia dobra. Św. Ambroży sądzi, że gdyby rządziło światem *fatum*, gdybyśmy nie mieli oświadczenia Bożego o konieczności dla nas pracy, nikt pluga by w ziemi nie zagłębiał, ani przykładał dłoni do sierpa, ani też nie trudniono by się zbieraniem wina.⁵¹

⁴⁶ Allard P., jw. s. 388 i n.

⁴⁷ Halban Ł.: Społeczne ideały chrześcijaństwa w pierwszych wiekach. Poznań 1926, s. 91.

⁴⁸ Ambrosius: De Poenitentia, l. II, c. 1. 3, PL, t. XVI col. 496: „...et imitemur ergo laboriosos agricolos, quos non pudet fimo pingui satiare terram, et immundo cinere agrum aspergere, ut fructus uberiores colligant”.

⁴⁹ Tenże: Hexaameron, l. III, c. 9 i 10, 40—43, P. L., t. XIV, col. 173. „...quibus Deus, si bona sua novit, universa donavit dicens: Germinet terra herbam feni, spirans semen secundum genus. Non solum enim spontaneam alimoniam comprehendit quae est in herbis et radicibus, atque in arborum, reliquisque fructibus: sed etiam eam quae industria comparatur, et cultu rusticani laboris acquiritur”.

⁵⁰ Tamże: c. 13, 55—56. P. L., t. XIV, col. 180. „Ita enim tua nec dissolvetur intentio, et diligentiae fructus et gratiae reservabitur. Quam multa sunt autem quae doceant naturalem duritiam posse diligentiae studio temperari, quibus affert cultus ruralis exemplum”.

⁵¹ Tamże: l. IV, c. IV, 19. P. L., t. XIV, col. 197. „Cur laborat agricola, et non magis expectat ut inelaboratos fructus privilegio suae nativitatis invehat recepta-

Ongiś na słowo Boże zazieleniły się łąki i zboża falowały złotymi kłosami podobne morzu, chociaż ziemia nie była jeszcze orana, ani uprawiana przez rolnika, bo go nie stworzył Pan. W obecnych warunkach wynik urodzaju zależy od woli i pracy człowieka.⁵²

Św. Ambroży uważa, że jedynym środkiem uzyskania własności, pomnożenia dóbr materialnych, jest praca każdego człowieka. Wszelkie zaś lenistwo, zamięłowanie zbytku, rozkoszy, pragnienie zysku i zdobywanie bogactw środkami niezgodnymi z etyką chrześcijańską, wyraźnie potępił i napiętnował. O tego rodzaju jednostkach powiada, że są na tej ziemi widzami tylko, a nie bojownikami. Wprawdzie mają oni korzyść ze starań swoich, ale ponieważ tego rodzaju praca nie jest etyczna, nie otrzymają z niej zasługi i owocu cnoty. Miłującym bezczynność oraz tym, którzy podstępem i nieuczciwością pomnażają swoje bogactwa, zapowiada, że za swoje niegodziwości poniosą zasłużoną karę. Zwracając się zaś do ludzi pracujących powiada: „...ich przebywanie wieczne jest w podziemiu, twoje w niebie; ich dom w grobie, twój w raju”.⁵³ Następnie dodaje, że słusznie o nich powiedział Job: „On do grobu wiedzion będzie i w mogile umarłych czuwać będzie”.⁵⁴

Praca ludzka, według św. Ambrożego, ma być skierowana ku zaspokojeniu wszystkich potrzeb człowieka, zarówno materialnych jak i duchowych. Najbliższym jednak celem pracy ludzkiej są potrzeby materialne człowieka. Taki cel stawiając pracy ludzkiej św. Ambroży postępuje zgodnie z prawem natury, które jak wiadomo jest odbiciem odwiecznego prawa Bożego. Stawiając zapewnienie sobie środków ma-

culis horreorum? Si ita natus est, ut ei divitiae absque opera affluent, utique operariatur, ut sibi spontaneos redditus sine ullo semine terra parturiat; non vomerem arvis imprimat, non curvae manum falci admoveat, non legendae vindemiae subeat expensam, sed ultro ei in omnes series vina fundantur fluentia, sponte ei oleum nullis inserta caudicibus silvestris oleae bacca desudet”.

⁵² Tamże: l. III, c. 10, 45, Migne P. L., t. XIV, col. 174. „Germinat terra herbas, et subito terrarum germina pullularunt, et diversae rerum species refulserunt. Hinc pratorum virens gratia abundantiam pabuli ministravit: inde camparum spica flavescens, imaginem pelagi fluctuantis commotione segetis uberioris expressit. Sponte omnes fructus terra suggestit; etsi arata sine cultore esse non poterat, nondum enim erat formatus agricola; inarata tamen opimis messibus redundabat, et haud dubio an maiore proventu. Siquidem nec cultoris desidia terrarum destituere poterat ubertatem. Nunc enim fecunditas unicuique pro merito laboris acquiritur, ubi cultus spectatur agrorum; et negligentia vel offensa, aut diluviis pluviarum, aut terrarum ariditatibus, aut grandinis jactu, aut quacumque ex causa, soli uberis sterilitate mulctatur. Tunc autem proventu spontaneo terra fructus locis omnibus invehebat; quoniam is praeceperat, qui universorum est plenitudo”.

⁵³ Ambrosius: De Officiis Ministrorum, l. I, c. 16, 81. P. L., t. XVI, col. 41. „Isti igitur qui in deliciis, qui in luxuria, rapinis, quaestibus, honoribus, studia posuerunt sua, spectatores magis sunt quam praeliatores. Habent lucrum laboris, fructum virtutis non habent. Fovent otium, astutia et improbitate aggerant divitiarum acervos: sed exsolvent, seram licet, nequitiae suae poenam. Horum requies in infernis, tua vero in coelo: horum domus in sepulcro, tua in paradiso.

⁵⁴ Job 21, 32.

terialnej egzystencji na pierwszym miejscu, autor nasz ukazuje wartość moralną pracy ludzkiej. Zdobywanie bowiem podstaw fizycznej egzystencji, które służą człowiekowi do utrzymania życia i zdrowia, stanowi nie tylko zagadnienie gospodarcze, ale także moralne. Łączy się to bowiem ściśle z obowiązkiem miłości względem samego siebie i obowiązkiem każdego człowieka stworzenia niezbędnego podłoża dla praktykowania cnót moralnych.⁵⁵

ZNACZENIE PRACY W ŻYCIU MORALYM CZŁOWIEKA

W rozważaniach swoich nad wartością moralną pracy ludzkiej w życiu jednostki, św. Ambroży podkreśla, że oprócz walorów materialnych, jakie przynosi praca, dostarcza też innych dóbr, które umożliwiają rozwój duchowy osoby ludzkiej. Sądzi on, że praca wybitnie pomaga w zdobyciu cnoty i zachowaniu jej. Bez pracy nie ma cnoty, gdyż tylko praca jest drogą do niej.⁵⁶

Ponieważ praca ludzka w swych okolicznościach jest twarda i męcząca, dlatego uważa ją nasz autor za wspaniały środek, który pomaga nam utrzymać w należytych karbach i pod kontrolą zle skłonności cielesne człowieka. Radzi nie tylko pracować, ale też pościć, aby po grzechu pierwotnym, ciało wymykające się spod władzy ducha, było bardziej posłuszne i sprawne ku aktom cnoty.⁵⁷

Więcej, św. Ambroży w okolicznościach pracy, które po grzechu pierwotnym stały się uciążliwe, widzi możliwości zadośćuczynienia, dlatego sądzi, że szczęście życia doczesnego nie może się umniejszać z powodu tych trudności, które płyną z cierpień ciała umęczonego pracą itp. Nie dóżna rozbicia okrętu ten tylko, kto trwa zawsze w przystani spokoju. Cóż to, że masz trud wspólny z całym stworzeniem, powiada autor, przecież dla ciebie sam świat znosi niewolę zniszczenia, a dzięki pracy, która oczyszcza, ty masz wspólny udział ze świętymi.⁵⁸

Powołując się na naukę zostawioną przez Proroków Starego Testamentu, św. Ambroży znajduje następny element w pracy człowieka,

⁵⁵ Strzeszewski C.: Obowiązki i cele pracy ludzkiej w filozofii społecznej św. Tomasza z Akwinu. *Roczniki Filozoficzne*, t. XI: 1963, s. 33—42.

⁵⁶ Ambrosius: De Cain et Abel, l. II, c. 2, 8, P. L., t. XIV, col. 343. „Nulla sine labore virtus quia labor processus virtutis est”.

⁵⁷ Tenże: De Paradiso, c. XV, 77. P. L., t. XIV, col. 314. „Laborandum nobis est ac desudandum, ut castigemus corpus et servituti redigamus et quae sunt spiritualia seminemus”.

⁵⁸ Tenże: De Jacob et vita beata, l. I, c. VI, 24. P. L., t. XIV, col. 608. „Adde quia vita beata his adversis saecularium molestiarum, aut passionum corporalium non minuitur, sed magis probatur. Adde quod vel patrimonii damna non sentit, vel necessitudinum forti mente abscondit dispendia, absorbet dolorem. Adde quia nescit naufragia, qui semper in portu tranquillitatis est. Quid illud, quod labor tibi communis est cum omni creatura; quia propter te mundus ipse servitute tolerat corruptionis; quia cum sanctis tibi laboris huius et expectationis commune consortium est?”

który pomaga mu ku uzyskaniu doskonałości. W pracy widzi on środek zapobiegawczy, chroniący człowieka przed złem moralnym. W tym sensie spełnia ona podwójną rolę: usuwa bezczynność, czyli chroni nas od lenistwa i usuwa pokusy. Wada ta jest jednym z czynników oddalających człowieka od cnoty. Wiemy, że u podstaw ludzkiej natury leży pęd do działania. Stąd każdy niemal człowiek bez pracy czuje się źle. Bezczynność rodzi poczucie bezwartościowości i pustkę, która często bywa wypełniana przez zło moralne.

Widząc zniewieściałych, wygodnych i leniwych obywateli rzymskich, stawia im przed oczy przykład drapieżnych ptaków. Poucza on, że tak jak ptaki, wyrzucają z gniazda pisklęta swe, gdy tylko są na tyle silne, by dawały sobie jakoś radę, tak ludzie powinni od wczesnej młodości, również swoje potomstwo oduczać od lenistwa i wygody, a zaprawiać do pracy i wysiłku.⁵⁹

Przestrzegając społeczeństwo przed rozpróżnionymi formami życia, św. Ambroży powiada, że w człowieku odkupionym przez Chrystusa, ma panować trud pracy. Sam Zbawiciel jest przykładem, bo nigdy nie pozostawał bez zajęcia i nie odbywał żadnej wędrowności bez celu. Zwracając się do współczesnych sobie, którzy wiele czasu trwonili bezużytecznie, przebywając na placach i ulicach miasta, zamiast wykorzystywać ten czas pożytecznie, w oparciu o *Canticum Canticorum* św. Ambroży dowodzi, że nie powinno się szukać Chrystusa w tych miejscach, bo się Go tam nie znajdzie. Chrystus jest pokojem, a na rynkach spory. Chrystus jest sprawiedliwością, a na rynku nieprawość. Chrystus jest robotnikiem, a na rynku próżna bezczynność. Chrystus jest miłością, a na rynku zdrada i przewrotność. Chrystus jest w kościele, a na rynku bożyszcze. Unikajmy więc rynku, unikajmy ulic, czyli unikajmy bezczynności i lenistwa, jako czynników, które utrudniają nam poprawną formację życia wewnętrznego.⁶⁰

⁵⁹ Tenże: *Hexaemeron*, L. V, c. XVIII, 59. P. L., t. XIV, col. 231. „Accipitres feruntur in eo durum adversum proprios fetus habere inclementiam, quod ubi eos adverterint tentare volatus primordia, nidis eiciunt suis, continuoque alimant; ac si morentur, propulsant pennis atque praecipiant, verberant alis, coguntque audere quod trepidant; nec ullum postea deferunt his munus alimoniae. Quid mirum tamen si rapere assuetis nutrire fastidum? Consideremus ad hoc eos esse generatos, ut etiam aves ad cavendum formido exerceat ne passim curas relaxent, sed pericula praedonibus declinanda prospiciant. Deinde cum his natura quadam praedandi munus inoleverit, magis a tenero pullos suos instituere videntur ad praedam, quam pastus abdicare compendiis. Cavent ne in tenera aetate pigrescant, ne solvantur deliciis, ne marcescant otio, ne discant cibum magis expectare quam quaerere, ne naturae suae deponant vigorem. Intermittunt studia nutriendi; ut in usus rapiendi audere compellant”.

⁶⁰ Tenże: *De virginitate liber unus*, c. VIII, 46. P. L., t. XVI, col. 278. „In foro autem et in plateis Christus non reperitur. Denique nec illa eum in foro et in plateis potuit reperire, quae dixit: Exurgam, ibo, et quaeram quem dilexit anima mea... (Cant. 2) Nequaquam igitur ibi quaeram Christum, ubi invenire non possimus. Non est Christus circumforaneus. Christus enim est pax, in foro lites:

Wyjaśniając dalej wartość pracy dla życia moralnego jednostki podkreśla św. Ambroży potrzebę w człowieku odpowiedniego usposobienia, czyli właściwej intencji, by praca jego przynosiła wartości moralne i pomagała w udoskonaleniu. W podejmowanych pracach powinna towarzyszyć człowiekowi radość i ochota. Stawia za wzór mrówkę, która przecież nie jest zmuszana do nieustannej pracy przez żadne czynniki zewnętrzne. Ona sama decyduje się na całodzienną ruchliwość i pracowitość. Dzięki temu ma wszystko co jej potrzebne jest do egzystencji i nigdy nie odczuwa braków w przeciwieństwie do człowieka.⁶¹ Dobrowolne i radosne podjęcie pracy przez człowieka stwarza w nas pozytywne nastawienie do pracy, rodzi ochotę i miłość do niej, a dzięki tym aspektom, maleje w podmiocie pracującym ciężar okoliczności jakiegó towarzyszą pracy ludzkiej po grzechu pierworodnym. Wraca do pewnego stopnia to, co człowiek doświadczał będąc w raju. Praca była tam dla niego czymś łatwym i przyjemnym.

Przytoczone wypowiedzi św. Ambrożego ukazują nam znaczenie pracy ludzkiej w życiu jednostki jako środka doskonalącego człowieka tak negatywnie, jak i pozytywnie. Negatywnie, bo stanowi środek zapobiegawczy, ochraniający człowieka przed złem moralnym. Usuwa ona niebezpieczną dla życia moralnego człowieka bezczynność i następnie pomaga w uśmierzaniu pokus. Pozytywnie praca ludzka zaspakaja dążność ludzkiej natury do dobra i pomaga do wykształcenia w człowieku stałych usposobień moralnych zwanych cnotami.

III. WARTOŚĆ PRACY LUDZKIEJ DLA GRUPY SPOŁECZNEJ

PRACA JEDNOSTKI SŁUŻBĄ SPOŁECZEŃSTWU

Omawiając zagadnienie pracy ludzkiej św. Ambroży zwrócił uwagę nie tylko na tę rolę, jaką ona spełnia w życiu jednostki, lecz także spotykamy jego wypowiedzi, świadczące o tym, że rozumiał i doceniał wartości, jakie ona przynosi grupie społecznej. Ukazując te wartości

Christus iustitia est, in foro iniquitas; Christus operator est, in foro inane otium; Christus charitas est, in foro obtrectatio; Christus fides est, i foro fraus atque perfidia; Christus in Ecclesia est, in foro idola... Fugiamus ergo forum fugiamus plateas".

⁶¹ Tenże: Hexaemeron, l. VI, c. IV, 16. P. L., t. XIV, col. 247. „Est tamen etiam in natura quadrupedum, quod imitari nos sermo adhortetur propheticus, quo exemplo caveamus desidiam, et exiguitate vel infirmitate corporis a virtutis studio non reflectamur, neque revocemur ab ullius propositi magnitudine. Exigua est enim formica, quae maiora suis audet viribus neque servitio ad operandum cogitur, sed spontaneae proposito prospicientiae futura alimentorum subsidia sibi praestruit. Cuius ut imiteris industriam Scriptura commonet te dicens: confer te ad formicam, o piger, et aemulare vias eius et esto illa sapientior. Illa enim nullam culturam possidet; neque eum qui se cogat habens, neque sub domino agens, quemadmodum praeparat escam, quae de tuis laboribus sibi messem recondit; et cum tu plerumque egeas, illa non indiget".

ludziom swojego czasu, starał się ich przekonać, że praca powinna być podejmowana przez każdego człowieka, jako dostępna dla każdego niemal obywatela forma służby społeczeństwu. Był to niewątpliwie nowy punkt widzenia, gdyż starożytność uważała, że możliwość służby narodowi i państwu leży tylko na odcinku polityki i wojny. W tym więc kierunku szły zainteresowania obywateli. Ponieważ te dziedziny nie dla wszystkich były dostępne, św. Ambroży wskazuje na pracę, która w każdej swojej formie, gdy tylko jest etycznie godziwa, stanowi odpowiednią służbę społeczeństwu i ojczyźnie. Przykładowo kieruje uwagę na zajęcia rolnika i stwierdza, że jego trud jest tak samo użyteczny społeczeństwu, jako polityka czy podboje wojenne. Powiada: on nas żywi z roku na rok, choć sam czasem głoduje. On z nadmiaru ciężkiej pracy, podejmowanej nie tylko dla własnego pożytku, przedwcześnie umiera.⁶² Z tej przyczyny, że praca rolnika jest tak potrzebna dla społeczeństwa, walor etyczny jej jest wysoki.⁶³ Św. Ambroży nie tylko pracę rolnika uważa za użyteczną społeczeństwu, na inne zawody również zwraca uwagę, jako na formę służby społeczeństwu. Np. wczesne chrześcijaństwo nie było zdecydowane, czy pracę i zajęcia kupców uważać za etycznie dobre. Św. Ambroży stwierdza, że i ten zawód jest użyteczny ogółowi. Kiedy z powodu głodu w pewnym mieście, dowiedział się Biskup Mediolanu, że niektórzy ze stałych mieszkańców uważali, iż należy usunąć cudzoziemców, sprzeciwia się temu stanowczo i uważa taki postępek za niesprawiedliwy.⁶⁴ Wiemy, że wśród przybyszów, największy procent stanowili w owym czasie kupcy i wędrowni handlarze. W obronie ich przytacza św. Ambroży zasługi położone dla mieszkańców tego miasta, przez dostarczanie różnych towarów.

Przykłady podane przez św. Ambrożego pozwalają nam wyciągnąć pewne wnioski. Dostrzega on w każdym człowieku pewne zdolności, mówiąc ogólnie, fizyczne albo duchowe, które skierowują człowieka do odpowiedniego zawodu, czy też pozwalają mu podjąć jakieś zajęcie. Dlatego obowiązkiem każdego obywatela jest aktualizowanie swoich uzdolnień w odpowiednich pracach. Oddanie tych zdolności dla dobra

⁶² Tenże: *De Officiis Ministrorum*, l. III, c. VII, 46. P. L., t. XVI, col. 159. „...quam inutile quoque tot populos mundo perire, quos dira conficiebat tabes; quantos urbi suae perire, qui solerent adiumento esse, vel in conferendis subsidiis, vel in celebrandis commerciis: neminem famem alienam iuvare: protrahere ut plurimum diem posse, non inopiam repellere; immo tot cultoribus extinctis, tot agricolis occidentibus, occasura in perpetuum subsidia frumentaria. Hos igitur excudimus, qui victum nobis inferre consueverunt: hos nolumus in tempore necessitatis pascere, qui nos omni aetate paverunt?”

⁶³ Tenże: *De Officiis Ministrorum*, l. III, c. VI, 40. Migne P. L., t. XVI, col. 157. „Bona quidem agricultura, quae fructus ministrat omnibus”.

⁶⁴ Tamże: c. VII, 46. P. L., t. XVI, col. 159. „Quanto ille rectus, qui cum iam propecta processiss et aetate, et famem toleraret civitas, atque (ut in talibus solet) peterent vulgo ut peregrini urbe prohiberentur...”.

ogółu jest nie tylko odpowiednią formą służby społeczeństwu, ale także czynnikiem powiększającym kulturę i postęp. Następnie wskazując na pracę rolnika i jej wartość dla ogółu, doceniając zajęcie kupca itp. zawodów w społeczeństwie, które jakoś zająć się o siebie, są jakimś uzupełnieniem, stawia św. Ambroży zagadnienie na ciekawej płaszczyźnie, mianowicie pokazuje, że praca jednego człowieka uzupełnia pracę drugiego, co w efekcie tworzy warunki umożliwiające byt całemu społeczeństwu.

PRACA LUDZKA ŚRODKIEM PRAKTYKOWANIA SPRAWIEDLIWOŚCI SPOŁECZNEJ

Praca ludzka, sądzi św. Ambroży, jest doskonałym środkiem praktykowania sprawiedliwości społecznej na odcinku stosunków między pracodawcą i pracownikiem w pierwszym rzędzie. Uznaje on prawo robotnika do sprawiedliwego wynagrodzenia za swój trud. Przekonuje siebie współczesnych o słuszności swego twierdzenia, stawiając przed oczy nagrodę życia wiecznego. Za życie zgodne z nakazami Chrystusa, chrześcijanin po śmierci otrzyma zapłatę wiecznego szczęścia. Tak jak chrześcijaninowi, zgodnie z obietnicą Chrystusa, należy się chwała, robotnikowi oddającemu swój trud i mózół pracodawcy, należy się obiecanie w umowie wynagrodzenie. „Oddaj przeto zapłatę pracownikowi twemu i nie oszukaj go w jego należności, ponieważ twoja zapłata niebieska odłożona jest tobie”.⁶⁵ Zasada tej treści głoszona w warunkach społeczno-gospodarczych tamtego czasu, była nie tylko czymś nowym, ale i odważnym. Nikt bowiem nie poczuwał się do obowiązku płacić niewolnikowi za jego pracę. Nikt nawet nie myślał, że mu nie wolno go wykorzystywać tak, jak uważa za stosowne. Przeciwnie był jego wyłączną własnością. Św. Ambroży stawia zaś nowe żądanie, tzn. posuwa się dalej jeszcze w swoich postulatach. Na pierwszym bowiem miejscu umieszcza niewolnika, nawet przed wolnym najemnikiem, kiedy powiada: „Nie obrażaj niewolnika pracującego w szczerości, ani najemnika dającego duszę swoją”.⁶⁶ Występuje on z tą zasadą dlatego, ponieważ nadużycia lichwiarskie istniały nie tylko z okazji pożyczek pieniężnych czy konsumpcyjnych, stosowano je również przy wynajmie robotników, szczególnie do prac poza sezonowych. Warunki gospodarcze IV wieku tak się układały, że pracobiorca nie mógł stawiać z powodu swej społecznej i gospodarczej zależności, zbyt wysokich stawek wynagrodzenia za pracę. Decydował tu obok pewnych norm zwyczajowych przede wszystkim pracodawca. Możliwość lichwy płacy zachodziła więc od

⁶⁵ Ambrosius: De Tobia, c. XXIV, 92. P. L., t. XIV, col. 794. „Redde ergo mercenario mercedem suam nec eum laboris sui mercede defraudes, quia et tua merces reposita coelestis est”.

⁶⁶ Tamże: „Non ergo laedas servum operantem in veritate neque mercenarium dantem animam suam”.

strony pracodawcy, który mógł umówioną stawkę zatrzymać, nie wypłacić całości wynagrodzenia a tylko część, względnie doprowadzić pracobiorcę do krzywdzącej dla niego umowy. W jednym i drugim wypadku, tzn. zatrzymania umówionej zapłaty, lub wypłacenia niesprawiedliwie niskiej stawki, pracodawca dopuszczał się przestępstwa moralnego takiego samego gatunku, jak przy lichwie pieniężnej. Nakazuje regulować należność pracownikowi skrupulatnie, ponieważ zapłata za pracę jest podstawą bytu jego i najbliższych. Kto zaś odmawia sprawiedliwej zapłaty, pozbawia tym samym środków utrzymania. Nadużycie tego rodzaju kwalifikuje św. Ambrożego jako podobne do tego, kiedy człowiek rozmyślnie pozbawia życia bliźniego.⁶⁷

Wielokrotnie cytowaliśmy już twierdzenie św. Ambrożego, że praca jest człowiekowi czymś naturalnym i obowiązuje wszystkich ludzi. W oparciu o powyższe twierdzenie, wygłasza św. Ambrożego dalsze, ciekawe wnioski na temat równości wszystkich ludzi. Uważa on, że praca była tym czynnikiem w pierwotnym społeczeństwie ludzkim, który decydował o równości wszystkich obywateli w rzeczypospolitej. Obywatele jej dążyli pilnie ku temu, by praca była wspólna wszystkim i dzięki temu grała ona rolę czynnika równającego wszystkich obywateli w państwie. Sądzi on, że tylko praca jest słuszną podstawą do uzyskania godności w społeczeństwie. Wszyscy obywatele na przemian dzielili pomiędzy siebie zarówno ciężary pracy, posłuszeństwo wobec prawowitej władzy, jak też i samą władzę. Nikt w rzeczypospolitej nie mógł być odsunięty od uczestniczenia w zaszczycie władzy, jak też nikt nie był wolny od pracy bez słusnych przyczyn. Według św. Ambrożego był to najpiękniejszy okres w dziejach ludzkości i najwłaściwszy dla człowieka ustrój. A to dlatego, że nikt nie przyzwyczajał się na stałe do piastowania władzy, ani też nikt nie zniechęcał się do pracy z racji stale ciężącego na nim obowiązku służby w pracy. Był w życiu każdego obywatela czas służby pracy, ale przychodzi moment kiedy miał udział we władzy. Nadzieja uczestniczenia we władzy sprawiała to, że ciężar pracy stawał się łatwiejszy do zniesienia. Wiedzieli wszyscy obywatele rzeczypospolitej, że tylko przez spełnianie swojego obowiązku pracy, można mieć udział we władzy. Dlatego nikt nie ośmielał się prześladować drugiego człowieka niewolą. Przyczyną pojawienia się niewolnictwa, uważa św. Ambrożego, była żądza panowania i niesprawiedliwe przywłaszczenie sobie osiągniętej władzy, która w określonym czasie nie została złożona w ręce następców. W tych zaś okolicznościach, gdy jeden

⁶⁷ Tamże: „Non despicias inopem, qui vitam suam labore exercet suo et mercede sustentat. Hoc est enim interficere hominem, vitae suae ei debita subsidia denegare”.

był stale u władzy, a drugi ciągle przy pracy, praca zyskała nowy ciężar, bowiem zanikła nadzieja odmiany przez dojsście do udziału we władzy.⁶⁸ niesprawiedliwości ustroju niewolniczego można więc i trzeba naprawić przez podniesienie godności każdej pracy oraz przez nadanie pracy ludzkiej tytułu wartości służby społeczeństwu i Bogu.

Współczesnym sobie, podsuwał św. Ambroży myśl, by rezygnowali dobrowolnie z posiadanej władzy i przywilejów, a podejmując się trudu pracy, zwalniali od jej ciężarów tych, którzy nią są stale obciążeni. Dzięki takiej postawie, chrześcijańskiej gorliwości i poczuciu sprawiedliwości, zmniejszą bowiem nienawiść do pracy u ludzi stale nią obciążonych. Będzie to poprawny krok ku wyrównaniu od wieków zakorzenionej niesprawiedliwości, jaką dotknięci są niewolnicy.⁶⁹

PRACA LUDZKA FORMA PRAKTYKOWANIA CNOTY MIŁOŚCI BLIŹNIEGO

Sprawiedliwość i miłość są głównymi cnotami życia społecznego. Zdawał sobie sprawę z wartości tych cnót również św. Ambroży, bo wśród szeregu swoich pism moralnoascetycznych, kilka poświęcił dziewictwu. Interesujące uwagi czyni o życiu dziewic poświęconych Bogu i przebywających w klasztorach. Mówiąc o ich trybie życia, podkreśla między innymi konieczność pracy. Nakazuje im wprost, by nie tylko zajmowały się śpiewaniem psalmów, czyli modłami, lecz modlitwa ich ma być przeplatana taką pracą, by ona dostarczyła nie tylko im po-

⁶⁸ Ambrosius: *Hexaameron*, l. V, c. XV, 52. P. L., t. XIV, col. 227. „Antiquae hoc rei publicae munus et instar liberae civitatis est. Sic ab initio acceptam a natura exemplo avium politiam homines exercere coeperant, ut communis esset labor, communis dignitas, per vices singuli partiri curas discerent, obsequia imperiae dividerent, nemo esset honoris exors, nullus immunis laboris. Hic erat pulcherrimus rerum status, nec insolcebat quisquam perpetua potestate nec diuturno servitio frangebatur, quia et sine invidia erat ordine muneris et temporis moderatione delata promotio; et tolerabilior videbatur quae communicabat sortem custodia. Nemo audebat alium servitio, premere cuius sibi successuri in honorem mutua forent subeunda fastidia, nemini labor gravis, quem dignitas revelaret secutura. Sed postquam dominandi libido vindicare coepit inceptas et susceptas nolle deponere potestates, posteaquam militiae non ius commune coepit esse, sed servitus: posteaquam non ordo factus est suscipiendae potentiae, sed studium vindicandae, coepit etiam ipsa laboris functio duris sustineri, et quae non est voluntaria cito locum relinquit incuriae”.

⁶⁹ Tamże: P. L., t. XIV, col. 228. „Homines quam inviti subeunt vigiliarum munera, quam aegre unusquisque in castris periculum sortitus excubat, quod tuendum sibi regali praeceptione committitur. Proponitur poena desidiae: et tamen plerumque obrepat incuria, non servantur excubiae. Necessitas enim, quae invito imponit obsequium, affert plerumque fastidium. Nihil est enim tam facile, quin habeat difficultatem, quod facias invitus. Ergo et iugis labor avertit affectum et continua et diuturna potentia gignit insolentiam. Quem invenias hominum, qui sponte deponat imperium et ducatus sui cedat insigne, fiatque volens numero postremus ex primo? Nos autem non solum de primo, sed etiam de medio saepe contendimus et primos discutimus in convivio vindicamus: et si semel delatum fuerit, volumus esse perpetuum. Ideo inter graves aequanimitas in laboribus est, humilitas in potestatibus. Admonentur ut exerceant custodiam vices, non admonentur ut de potestate decedant; quia ibi naturalis quies somni interpellanda, hic voluntariae sedulitatis gratia praestanda est”.

trzebnego utrzymania, lecz także, by dzięki niej mogły także udzielać potrzebującym wsparcia.⁷⁰

Wskazując na wdowę ewangeliczną⁷¹ podkreśla, że jej tylko pracowitość, umożliwiła złożenie jałmużny do skarboxy świątyni.⁷² A więc praca jest według nauki św. Ambrożego, źródłem nie tylko uzyskania dóbr materialnych, dzięki którym człowiek pracujący zapewnia odpowiednie warunki bytowe sobie i swojej rodzinie, ale także uzyskuje możliwość świadczenia pomocy potrzebującym, a tym samym kształcenia i rozwijania cnoty miłości bliźniego.

W nauce św. Ambrożego o moralnej wartości pracy ludzkiej zostały ukazane te wartości, które nadają jej w pełni właściwy sens. Uwagi i myśli św. Ambrożego przyczyniły się do wyniesienia pracy człowieka ponad sferę wartości tylko materialnych, następnie uwypukliły jej charakter jako czynnika kształtującego sprawiedliwość społeczną i dopomagającego do rozwoju ludzkiej osobowości.

⁷⁰ Ambrosius: De viduis liber unus, c. V, 31. P. L., t. XVI, col. 244. „...etiam duo viduae aera promuntur..., quae de suo opere, quotidianoque penso”... — Tenże: Liber III de virginibus ad Marcellinam, P. L., t. XVI, col. 197. — Tenże: De institutione virginis et Mariae virginitate perpetua, P. L., t. XVI, col. 319. — Tenże Exhortatio virginitatis, P. L., t. XVI, col. 351. — Tenże: De virginibus, I. I. c. X, 60. P. L., t. XVI, col. 205. „Nam quid de Bononiensibus virginibus loquor..., nunc canticis spiritualibus personant, nunc victum operibus exercent, liberalitati quoque, subsidium manu quaerunt.”

⁷¹ Mk 12, 41.

⁷² Ambrosius: De viduis liber unus, c. V, 31. P. L., t. XVI, col. 244.

KS. TADEUSZ PAWLUK

UPRAWNIENIA BISKUPÓW DOTYCZĄCE MSZY ŚW. I SAKRAMENTÓW ŚW. ZAWARTE W MOTU PROPRIO *PASTORALE MUNUS*

I. WPROWADZENIE

Motu proprio *Pastorale munus* Pawła VI z dnia 30 listopada 1963 r.¹ znacznie powiększa dotychczasowe uprawnienia urzędu biskupiego. Uprawnienia biskupie zawarte w tymże Motu proprio w liczbie 40, dotyczą różnej materii. Na pierwszy jednak plan wybijają się uprawnienia dotyczące Mszy św. i sakramentów św., jako mające szczególne znaczenie duszpasterskie, przeznaczone przeważnie dla dobra ogółu wiernych, mające na celu ułatwienie i ożywienie pracy duszpasterskiej w diecezji i poszczególnych parafiach. Te właśnie uprawnienia będą przedmiotem niniejszej pracy. Zanim jednak przystąpimy do omawiania ich w szczególności, należy im poświęcić kilka uwag ogólnych natury prawnej.

Uprawnienia zawarte w Motu proprio *Pastorale munus* stanowią władzę z w y c z a j n ą (*potestatem ordinariam*) biskupów. Wynika to przede wszystkim z brzmienia części wstępnej dokumentu: *huiusmodi facultates, quas Episcopis residentialibus iure competere declaramus*. A więc uprawnienia te są ściśle związane z urzędem biskupim (kan. 197 § 1). Ponadto w Motu proprio jest mowa o delegacji uprawnień przez biskupa, a nie o subdelegacji. Gdy chodzi natomiast o przywileje zawarte w tymże Motu proprio w drugiej części w liczbie 8, to są one udzielone biskupom również na mocy samego prawa, jednakże nie stanowią władzy zwyczajnej, lecz delegowaną (*a iure delegatam*), gdyż nie są związane z urzędem lecz z godnością biskupa.² W związku z powyższym wyrażenie łacińskie *facultates* użyte w Motu proprio na oznaczenie uprawnień wchodzących w skład władzy zwyczajnej nie jest ściśle w sensie prawnym. Przez słowo bowiem *facultates* przeważnie rozumie się władzę delegowaną, udzieloną przez przełożonego. Np. w tym znaczeniu rozumiemy *facultates quinquennales*, czyli uprawnienia pięcioletnie, których udziela ordynariuszom miejscowym Kongregacja Konsystorialna.

¹ AAS 56 (1964) 5—12.

² Buijs L.: *Facultates et privilegia Episcoporum*. Romae 1964 s. 1.

Uprawnienia, o których jest mowa w Motu proprio, należy więc traktować jako *potestates Episcoporum*.³

Uprawnienia zawarte w Motu proprio *Pastorale munus* przysługują od chwili kanonicznego objęcia urzędu (*a momento canonice captae dioecesis possessionis*) przede wszystkim biskupom rezydencjalnym (kan. 334). Tak jak biskupom przysługują one również z mocy prawa wikariuszom i prefektom apostolskim (kan. 293), stałym administratorom apostolskim (kan. 312), opatom i prałatom udzielonym (kan. 319)⁴.

Motu proprio *Pastorale munus* nie wspomina o wikariuszu kapitulnym (kan. 429 § 3). Czy wobec tego uprawnienia zawarte w tymże Motu proprio nie przysługują wikariuszom kapitulnym? Raczej przysługują. Wynika to z kan. 435 § 1, który postanawia, że na wikariusza kapitulnego przechodzi zwyczajna jurysdykcja biskupa tak w sprawach duchowych jak i doczesnych, chyba że w niektórych przypadkach przez prawo została wyraźnie odjęta.⁵ Tymczasem w Motu proprio korzystanie z uprawnień przysługujących biskupowi nie zostało wikariuszowi kapitulnemu wyraźnie zabronione. Wynika to również z woli prawodawcy (kan. 18); prawodawca bowiem pragnie, by urząd pasterski, który przecież podobnie sprawuje wikariusz kapitulny, *efficacius expeditiusque reddatur*.⁶

Motu proprio *Pastorale munus* wyraźnie wylicza osoby, którym uprawnienia w nim zawarte mogą być delegowane przez biskupa. Do osób tych należą: biskup koadiutor, biskupi pomocniczy, wikariusz generalny, oraz tzw. wikariusz delegowany.⁷

Biskup koadiutor może być dany osobie biskupa (*datus personae*) i wtedy zazwyczaj ma prawo następstwa (*cum iure successionis*), albo też stolicy biskupiej (*sedis datus*), co zdarza się rzadziej (kan. 350 § 2). Otóż koadiutor dany stolicy biskupiej uprawnienia delegowane może wykonywać również podczas wakansu stolicy biskupiej (kan. 355 § 3). Biskup natomiast pomocniczy, tzn. dany osobie biskupa bez prawa na-

³ Tamże s. 7.

⁴ „Huiusmodi facultates, quas Episcopis residentialibus iure competere declaramus, competunt etiam iure Vicariis et Praefectis Apostolicis, Administratoribus Apostolicis permanentiter constitutis, Abbatibus et Praelatis nullius”.

⁵ Kan 435 § 1: „...ad Vicarium Capitularem transit ordinaria Episcopi iurisdictio in spiritualibus et temporalibus, exceptis iis quae in iure expresse sunt eidem prohibita”.

⁶ Ilekroć będzie mowa o biskupie, należy rozumieć nie tylko biskupa rezydencjalnego, ale również wikariusza i prefekta apostolskiego, stałego administratora apostolskiego, opata i prałata udzielonego, oraz wikariusza kapitulnego; Buijs L., jw. s. 9.

⁷ „Quoniam de facultatibus praestantissimis agitur, eas ita concedimus, ut aliis delegari ab Episcopis non possint, praeter quam Coadiutori, Auxiliariibus et Vicario Generali, nisi in singularum facultatum concessione aliud expresse caveatur... Et quamvis Vicarii et praefecti Apostolici nequeant Vicarium Generalem constituere, iidem tamen has facultates, de quibus agitur, suo quisque Vicario Delegato legitime delegare valent”.

stępstwa (kan. 350 § 3), nie może wykonywać delegowanych uprawnień podczas wakansu, gdyż urząd jego gaśnie z ustaniem władzy biskupa, chyba że pismo papieskie inaczej postanawia (kan. 355 § 2).

Motu proprio wspomina o wikariuszu generalnym w liczbie pojedynczej, a nie mnogiej, jak to czyni o biskupach pomocniczych. Z tego jednak nie należy wnioskować, iż biskup nie może delegować uprawnień kilku wikariuszom generalnym, jeżeli jest ich więcej w diecezji. Wikariusz generalny nie traci delegowanych uprawnień, gdy biskup nie może wykonywać swej władzy (*sede impedita*), traci je natomiast z chwilą zrzeczenia się urzędu dokonanego według przepisów prawa, otrzymania wiadomości o zwolnieniu z urzędu przez biskupa, oraz z chwilą utraty władzy przez biskupa (kan. 371). Podobnie należy powiedzieć o wikariuszu delegowanym na terenach misyjnych.⁸

Motu proprio zezwala biskupom na delegowanie poszczególnych uprawnień jeszcze innym osobom, o ile jest o tym wyraźnie mowa w uprawnieniu. Otóż tego rodzaju wyraźna mowa o możliwości delegacji jest tylko w uprawnieniu 40.

Zachodzi pytanie, czy delegowany przez biskupa, np. wikariusz generalny, może swe uprawnienia delegowane innym subdelegować? Wprawdzie istnieje ogólna zasada, że kto ma władzę delegowaną od przełożonego niższego od papieża do ogółu spraw, może ją w poszczególnych wypadkach subdelegować innym (kan. 199 § 3), jednakże w tym wypadku nie może ona mieć zastosowania, gdyż delegowany nie może mieć większych uprawnień niż delegujący; jeżeli biskup nie może swych uprawnień delegować innym, jak tylko biskupowi koadiutorowi, pomocniczemu i wikariuszowi generalnemu, tym bardziej nie może ich subdelegować wikariusz generalny.

Wobec kogo wolno wykonywać uprawnienia zawarte w Motu proprio *Pastorale munus*? Władzę jurysdykcyjną wolno wykonywać tylko w stosunku do poddanych.⁹ Poddanymi biskupa rezydencjalnego są: duchowni inkardynowani do diecezji, wszyscy, którzy w diecezji mają zamieszkanie stałe lub tymczasowe po myśli kan. 92, a pośrednio podróżni, zwłaszcza gdy chodzi o udzielenie łaski, oraz tułaczę.¹⁰

O ile z natury rzeczy lub z prawa nie wynika inaczej, władzę jurysdykcyjną dobrowolną, czyli niesądową, można wykonywać również względem siebie samego, oraz przebywając poza własnym terytorium, a także względem poddanych przebywających poza własnym terenem.¹¹

⁸ Paventi X.: *Breviarium Iuris Missionalis*. Romae 1961 s. 97.

⁹ Kan. 201 § 1: „Potestas iurisdictionis potest in solos subditos directe exerceri”.

¹⁰ Conte a Coronata M.: *Institutiones Iuris Canonici*. Vol. I. Romae 1950 n. 282.

¹¹ Kan. 201 § 3: „Nisi aliud ex rerum natura aut ex iure constet, potestatem iurisdictionis voluntariam seu non-iudicalem quis exercere potest etiam in pro-

Wszyscy, którzy mają zwyczajną władzę rozgrzeszania, mogą swoich podwładnych rozgrzeszać wszędzie, choć rozgrzeszanie wchodzi w skład jurysdykcji sądowej (kan. 881 § 2).

Jeżeli łaska płynąca z Motu proprio ma charakter osobisty, czyli została udzielona przez wzgląd na osobę (*intuitu personae*), np. na mocy uprawnienia 5, 6, 10, 15—17, 19—21, wtedy można z niej korzystać wszędzie; jeżeli natomiast wiąże się z miejscem, jak np. płynąca z uprawnienia 2—4, 7—9, 13, wtedy można z niej korzystać tylko w granicach diecezji biskupa, który jej udziela.¹²

II. UPRAWNIENIA BISKUPÓW DOTYCZĄCE MSZY ŚW.

Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. stanowią w Motu proprio *Pastorale munus* grupę najliczniejszą. Są one wyliczone na 11 pozycjach (nr 2—12). Dzięki nim biskupi mogą zezwalać kapłanom na binację, a w święta nakazane nawet na trynację Mszy św., na spożycie posiłku płynnego przed Mszą św. w wypadku binacji lub trynacji, na odprawianie Mszy św. o każdej porze dnia, poza miejscem świętym, na antymensjach, mogą zezwalać kapłanom dotkniętym niedomogą na stałe odprawianie Mszy św. wotywnych, oraz w pewnych warunkach mogą redukować Msze św. legatowe i fundacyjne.

§ 1. ZEZWALANIE NA BINACJĘ I TRYNACJĘ MSZY ŚW.

Na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* biskupi mogą udzielać kapłanom zezwolenia na odprawianie dwóch Mszy św. w dni powszednie, jeżeli jest brak kapłanów i zachodzi słuszna przyczyna, a w niedziele i inne święta nakazane nawet trzech, jeżeli tego wymaga prawdziwa konieczność duszpasterska.¹

Na mocy K o d e k s u Prawa Kanonicznego tylko w dzień Bożego Narodzenia i w Dzień Zaduszny wolno kapłanom odprawić trzy Msze św. W inne dni na odprawianie więcej niż jednej Mszy św. potrzebny jest indult papieski, albo zezwolenie ordynariusza miejscowego.² Ordyna-

prium commodum, aut extra territorium, existens, aut in subditum e territorio absentem".

¹² Buijs L., jw. s. 13.

¹ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 2: „Concedendi sacerdotibus ut, propter penuriam cleri et iusta de causa, Missam bis diebus ferialibus celebrare possint; et etiam ter diebus dominicis aliisque festis de praecepto, si vera necessitas pastoralis id postulet”.

² Kan. 806 § 1: „Excepto die Nativitatis Domini et die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, quibus facultas est ter offerendi Eucharisticum Sacrificium, non licet sacerdoti plures in die celebrare Missas, nisi ex apostolico indulto aut potestate facta a loci Ordinario”.

riusz miejscowy natomiast jest upoważniony przez Kodeks Prawa Kanonicznego do udzielania zezwolenia na odprawianie tylko dwóch Mszy św., czyli na binację, tylko w niedziele i inne święta nakazane, ilekroć zachodzi brak odpowiedniej liczby kapłanów, a znaczna część wiernych przez to zadośćuczyniłaby obowiązkowi wysłuchania Mszy św. (kan. 806 § 2). Przed ukazaniem się Motu proprio *Pastorale munus* tylko indulty specjalne Stolicy Ap. powiększały władzę ordynariusza w tej materii. Np. w Polsce na mocy indultu Prymasa Polski, działającego na podstawie najspecjalniejszych uprawnień udzielonych przez Stolicę Ap., ordynariusze miejscowi mogli przy zaistnieniu prawdziwej konieczności i tylko w wypadkach poszczególnych udzielać zezwolenia na trynację Mszy św. w niedziele i inne święta nakazane, a w dni powszednie na binację.³

Dotychczasowa więc władza biskupia w odniesieniu do udzielania zezwoleń na odprawianie kilku Mszy św. dziennie przez jednego kapłana została w Motu proprio *Pastorale munus* znacznie poszerzona. Biskup obecnie może zezwalać kapłanom na binację Mszy św. nie tylko w niedziele i inne święta nakazane, ale i w zwykłe dni (*diebus ferialibus*), oraz na trynację Mszy św. w niedziele i inne święta nakazane (*diebus dominicis allisque festis de praecepto*) i to nie tylko w wypadkach poszczególnych.

Zezwolenie biskupa na binację Mszy św. jest uwarunkowane brakiem kapłanów (*propter penuriam cleri*) oraz zaistnieniem słusznej przyczyny (*iusta de causa*).

Brak kapłanów zachodzi nie tylko wtedy, gdy rzeczywiście ich nie ma, ale i wtedy, gdy drugi kapłan nie chce lub nie może odprawić Mszy św. w określonej porze lub miejscu. Np. kapłan przebywający na urlopie w jakiejś parafii nie ma ścisłego obowiązku odprawiania Mszy św. parafialnej o określonej godzinie; jeśli więc nie zgodzi się na jej odprawienie, proboszcz obowiązany jest sam zarządzić potrzebom wiernych przez binowanie lub trynowanie Mszy św. I odwrotnie — jeżeli przygodny kapłan zechce odprawić Mszę św. o wyznaczonej godzinie, duszpasterz traci prawo godziwej binacji lub trynacji.

O słusznej przyczynie decyduje rzeczywista i rozumna potrzeba. Np. słuszną przyczyną do uzyskania prawa binacji będzie potrzeba odprawienia, oprócz Mszy św. stałej, Mszy św. pogrzebowej, za nowożeńców, albo w pierwszy piątek miesiąca.

Zezwolenie biskupa na trynację Mszy św. jest uwarunkowane również brakiem kapłanów a ponadto prawdziwą koniecznością duszpasterską (*si vera necessitas pastoralis id postulet*).

³ Dekret Prymasa Polski z dnia 28. II. 1961, nr 1270/61/5; *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1961 nr 4, s. 7.

Prawdziwa konieczność duszpasterska jest czymś więcej niż słuszna przyczyna; zachodzi ona np. gdy dwie Msze św. odprawiane w niedziele lub inne święta nakazane przez jednego kapłana, lub cztery Msze św. odprawiane przez dwóch kapłanów nie zadośćczynią potrzebom wiernych licznej lub rozległej parafii. Prawdziwa konieczność duszpasterska nie zachodzi, jeżeli przyczyna wypływa z potrzeb o charakterze prywatnym.

Na binację Mszy św. może biskup pozwolić we wszystkie dni, na trynację natomiast tylko w niedziele i inne święta nakazane. Świętami nakazanymi, w które biskup może zezwalać na trynację Mszy św., poza wszystkimi niedzielami, są: Boże Narodzenie, Nowy Rok, Trzech Króli, Wniebowstąpienie, Boże Ciało, Niepokalane Poczęcie, Wniebowzięcie NMP, św. Józefa (19. III), św. Piotra i Pawła, oraz Wszystkich Świętych (kan. 1247 § 1). Wszystkie inne święta nakazane istniejące przed Kodeksem Prawa Kanonicznego czy to na podstawie specjalnego indultu Stolicy Ap., czy prawa partykularnego, czy też zwyczaju prawnego choćby niepamiętnego, zostały zniesione; nowe święta nakazane mogą być wprowadzone na jakimś terenie tylko na podstawie nowego indultu Stolicy Ap.⁴ Święta patronów nie są świętami nakazanymi (kan. 1247 § 2).

Prawo binacji lub trynacji Mszy św. udzielone przez biskupa przysługuje parafii lub innej placówce duszpasterskiej, a nie proboszczowi czy rektorowi kościoła, chyba że biskup wyraźnie w reskrypcie zaznaczył, że udzielił tego prawa określonemu kapłanowi z uwagi na jego osobiste przymioty lub wynika to z okoliczności. Dlatego z prawa binacji lub trynacji Mszy św. może korzystać każdy kapłan pracujący w ramach danego duszpasterstwa choćby przypadkowo. Prawo to nie gaśnie z chwilą utraty władzy przez proboszcza lub innego rządcy kościoła. Dokument stwierdzający prawo binacji lub trynacji Mszy św. powinien być wywieszony w zakrystii, albo przechowywany w archiwum parafialnym, aby zawsze, nawet mimo zmian personalnych w urzędzie duszpasterskim, można było łatwo stwierdzić jego istnienie, zakres i czas ważności.

Mimo pozwolenia na binację lub trynację Mszy św. w mocy pozostaje przepis kan. 824 § 2 zezwalający na przyjęcie tylko jednego stypendium mszalnego na dany dzień; wyjątek stanowi tylko dzień Bożego Narodzenia — w tym dniu można przyjąć trzy stypendia mszalne, które po odprawieniu trzech Mszy św. mogą być własnością kapłana. Istnieje ogólna zasada, iż nie wolno w jednym dniu odprawić więcej niż jedną Mszę św. z tytułu sprawiedliwości. Dlatego również proboszczowi nie wolno przyjmować stypendium na Mszę św. binowaną na ten dzień, w którym odprawia Mszę św. za parafian. Zakaz Kodeksu przyjmowania

⁴ Kom. Interp., 17. II. 1918, AAS 10 (1918) 170.

na jeden dzień kilku stypendiów mszalnych jest ciężki i bezwzględny; kapłan przekraczający ten zakaz ciężko grzeszy przeciwko prawu Kościoła. Czy grzeszy również przeciwko sprawiedliwości, tak że byłby zobowiązany do restytucji, nie ma pewności. Wydaje się jednak, iż przez odprawienie Mszy św. binowanej czy trynowanej w intencji ofiarodawcy, chociaż grzeszy się ciężko przeciwko zakazowi Kościoła, to jednak zadośćczyni się przyjętemu obowiązkowi i dlatego nie ma obowiązku restytucji.⁵

Kodeks nie wyklucza natomiast przyjmowania z okazji Mszy św. binowanej czy trynowanej wynagrodzenia z tytułu zewnętrznego (kan. 824 § 2), np. za odprawianie o wczesnej godzinie, za oderwanie się od zajęć wynagradzanych, za śpiewanie Mszy św. Tego rodzaju wynagrodzenie może być przedmiotem umowy, gdyż nie stanowi stypendium w ścisłym znaczeniu.⁶

Ordynariusze miejscowi, upoważnieni przez Stolicę Ap., zezwalając na binację lub trynację Mszy św. mogą nakazać, by Msza św. binowana lub trynowana została odprawiona według intencji określonej, za aplikację której przyjęli już stypendium, albo też, by przyjęte przez kapłana stypendia na Msze św. binowane lub trynowane, po odprawieniu Mszy św. zostały przesłane do kurii biskupiej na pobożne cele.⁷ Gdyby tego rodzaju Msze św. były połączone z pewnymi czynnościami związanymi z urzędem proboszczowskim, np. pogrzebem, ślubem, wystarczy przesłać do kurii biskupiej na cele pobożne sumę odpowiadającą wysokości stypendium ogólnie przyjętej w diecezji; podobnie należy powiedzieć, gdy stypendium mające być przesłane do kurii biskupiej przewyższa wysokością ogólnie przyjęte z racji osobistych przymiotów kapłana odprawiającego lub z innego tytułu zewnętrznego.⁸

§ 2. ZEZWALANIE KAPŁANOM BINUJĄCYM LUB TRYNUJĄCYM NA SPOŻYCIE POSILKU PLYNNEGO PRZED MSZĄ ŚW.

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania kapłanom binującym lub trynującym zezwolenia na spożycie posiłku płynnego przed Mszą św., chociażby do chwili jej odprawiania pozostał czas niecałej godziny.⁹

W chwili promulgacji Motu proprio na mocy prawa powszechnego

⁵ Conte a Coronata M.: De Sacramentis. Vol. I. Romae 1951 n. 260.

⁶ Prümmer D.: Manuale theologiae moralis. T. III. Romae 1960 n. 233; Conte a Coronata M., jw. n. 260.

⁷ S. C. Conc., 8. V. 1920, AAS 12 (1920) 536.

⁸ S. C. Conc., 10. XI. 1917, AAS 10 (1918) 368; Conte a Coronata M., jw. n. 261.

⁹ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 3: „*Permittendi sacerdotibus, qui bis vel ter Missam celebrent, ut aliquid per modum potus sumant, etsi non intercedat spatium unius horae ante celebrationem Missae*”.

obowiązywało kapłana trzygodzinne powstrzymanie się od posiłków w postaci stałej (*per modum cibi*) i alkoholu, oraz godzinne od posiłków płynnych (*per modum potus*), z wyjątkiem wody i lekarstw, które nie łamią postu eucharystycznego.¹⁰ Po wejściu w życie *Motu proprio* zaszły dość poważne zmiany w przepisach dotyczących postu eucharystycznego. Pierwszą zmianę wprowadził dekret Kongregacji św. Oficjum z dnia 10 stycznia 1964 r., postanawiając, że terminem końcowym kapłańskiego postu eucharystycznego jest Komunia kapłańska, a nie początek Mszy św.;¹¹ dotychczas bowiem tylko dla wiernych terminem końcowym postu eucharystycznego była Komunia św. Druga zmiana została wprowadzona na mocy decyzji Papieża Pawła VI, ogłoszonej w auli soborowej dnia 21 listopada 1964 r. Zgodnie z tą decyzją post eucharystyczny tak kapłanów jak i wszystkich wiernych również co do pokarmów stałych i alkoholu został ograniczony do jednej godziny, podobnie więc jak i co do posiłków płynnych. Powyższe zmiany w przepisach dotyczących postu eucharystycznego nie pomniejszają aktualności omawianego uprawnienia biskupiego. *Motu proprio* wprowadzając mówi o zezwoleniu na spożycie posiłku płynnego w przeciągu jednej godziny przed Mszą św. (*etsi non intercedat spatium unius horae ante celebrationem Missae*) mając na uwadze ówczesny stan prawny, jednakże i przesunięcie końcowego terminu postu eucharystycznego z początku Mszy św. do Komunii kapłańskiej nie wyklucza potrzeby dyspensy od tegoż postu. Nierzadkie są wypadki, że kapłan zajęty duszpasterstwem tylko tuż przed Mszą św. ma czas na spożycie posiłku; nie może spożyć go własną powagą, gdyż do Komunii św. pozostał czas mniejszy niż jednej godziny, może natomiast to uczynić na podstawie zezwolenia biskupiego. Zezwolenie na spożycie posiłku płynnego nawet tuż przed rozpoczęciem Mszy św. jest spożyciem w granicach niecałej godziny przed Mszą św., o którym mówi *Motu proprio*.

Czy na podstawie wyżej omawianego zezwolenia wolno kapłanowi korzystać z posiłku płynnego przed każdą Mszą św., a więc i pierwszą, czy tylko przed binowaną i trynowaną? Uprawnienie o tym nie mówi wyraźnie, a tylko ogólnie stwierdza: *ante celebrationem Missae*. Stąd możemy wnioskować, że zezwolenie odnosi się również do pierwszej Mszy św. Kapłan bowiem może binować lub trynować Msze św. bezpośrednio, mając wolny czas na posiłek tylko przed pierwszą Mszą św.¹²

Posiłek płynny, o którym mówi *Motu proprio* w omawianym uprawnieniu (*aliquid per modum potus*), to np. mleko, kawa, herbata, lemoniada. Ponieważ *Motu proprio* nie robi żadnej wzmianki odnośnie do napojów

¹⁰ *Motu proprio* „Sacram Communionem”, 10. III. 1957, AAS 49 (1957) 177.

¹¹ AAS 56 (1964) 212.

¹² Buijs L., jw. s. 21.

alkoholowych, dlatego wydaje się, że stawia je na równi z innymi posiłkami płynnymi. Woda naturalna, woda gazowa czy sodowa — bez żadnych dodatków, jak cukier, sok, oraz lekarstwa tak w stanie płynnym jak i stałym, nie łamią postu eucharystycznego, dlatego można je spożywać bez ograniczenia w czasie, bez żadnego zezwolenia.¹³

Do uzyskania zezwolenia na spożycie posiłku płynnego w czasie niecałej godziny przed Mszą św. nie jest wymagana żadna specjalna przyczyna; sam fakt binacji lub trynacji Mszy św. jest wystarczającą przyczyną do uzyskania dyspensy.

§ 2. ZEZWALANIE NA ODPRAWIANIE MSZY ŚW. O KAŻDEJ PORZE

W oparciu o Motu proprio *Pastorale manus* biskupi mogą zezwalać kapłanom, o ile zachodzi słuszna przyczyna, na odprawianie Mszy św. o każdej porze dnia i nocy.¹⁴

Kodeks Prawa Kanonicznego zezwala kapłanom na odprawianie Mszy św. najwcześniej na jedną godzinę przed świtem, najpóźniej zaś o godzinie pierwszej po południu.¹⁵ Tylko w Noc Bożego Narodzenia można odprawiać Mszę św. parafialną i konwentualną o północy (kan. 821 i § 2). W kaplicach zakonnych i zakładów pobożnych, w których prawnie przechowuje się Najśw. Sakrament, wolno jednemu kapłanowi w Noc Bożego Narodzenia odprawić trzy Msze św. lub jedną, według rubryk mszalnych (kan. 821 § 3). Przy prywatnym odprawianiu Mszy św. można kierować się różnym czasem, np. miejscowym prawdziwym lub średnim, albo urzędowym zwyczajnym lub nadzwyczajnym (kan. 33 § 1); dlatego np. w okresie, kiedy obowiązuje czas letni, wolno prywatnie odprawić Mszę św. o godzinie pierwszej po południu według czasu zwyczajnego, chociaż będzie to godzina druga po południu według czasu letniego.¹⁶

Konstytucja Ap. *Christus Dominus* z dnia 6 stycznia 1953 r. upoważniła ordynariuszów miejscowych do udzielania zezwoleń na odprawianie jednej Mszy św. wieczorowej w niedziele i święta obowiązujące i zniesione, pierwsze piątki miesiąca, uroczystości połączone z dużym napływem wiernych, a także w jeden dowolnie obrany dzień tygodnia, począwszy od godziny czwartej po południu, o ile okoliczności konieczne tego wymagają.¹⁷ W Motu proprio *Sacram Communionem* z dnia 19 marca

¹³ Motu proprio „Sacram Communionem”, jw.

¹⁴ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 4: „Permittendi sacerdotibus, iusta de causa, Missam qualibet diei hora celebrare”.

¹⁵ Kan. 821 § 1: „Missae celebrandae initium ne fiat citius quam una hora ante auroram vel serius quam una hora post meridiem”.

¹⁶ Kom. Interpr., 10. XI. 1925, AAS 17 (1925) 582; Michiels G.: Normae generales iuris canonici. Vol. II. Romae 1949 s. 237.

¹⁷ AAS 45 (1953) 22: „VI. Si rerum adiuncta id necessario postulant, locorum

1957 r. ordynariusze miejscowi, z wyjątkiem wikariuszów generalnych bez specjalnych zleceń, zostali upoważnieni do udzielania zezwoleń na codzienne odprawianie Mszy św. w godzinach popołudniowych, jeżeli wymagałoby tego dobro duchowe znacznej części wiernych.¹⁸ Za godziny popołudniowe na podstawie orzeczenia Stolicy Ap. należało uważać godziny wieczorowe, podobnie jak w konstytucji *Christus Dominus*, a więc godziny począwszy od czwartej po południu.¹⁹

Motu proprio *Pastorale munus* władzę biskupa w tej materii poszerzyło jeszcze bardziej. Biskup odtąd może zezwalać kapłanom na odprawianie Mszy św. o każdej porze dnia i nocy (*qualibet diei hora*). Wprowadzie Motu proprio wspomina tylko o „każdej porze dnia”, jednakże prawnie przez dzień należy rozumieć dobę, a więc dzień i noc.²⁰

Aby uzyskać od biskupa zezwolenie na odprawianie Mszy św. o każdej porze dnia i nocy musi zachodzić słuszna przyczyna (*iusta de causa*). Przyczyny tej nie musi stanowić dobro duchowe znacznej części wiernych, jak tego wymagało Motu proprio *Sacram Communionem* do odprawiania Mszy św. w godzinach popołudniowych; przyczyną słuszną może być dobro nawet małej grupki wiernych, a nawet dobro prywatne kapłana. Dlatego wystarczającą przyczyną do uzyskania zezwolenia na Mszę św. o każdej porze jest pogrzeb, ślub, uzasadniona prośba wiernych zamawiających Mszę św., podróż kapłana przypadająca w zwyczajnych godzinach odprawiania Mszy św. itp.²¹

W ostatnie trzy dni Wielkiego Tygodnia należy zachować specjalne przepisy prawa liturgicznego.

Biskupi nie tylko mogą zezwalać kapłanom na odprawianie Mszy św. o każdej porze, ale i sami mogą korzystać z tego uprawnienia w podobnych okolicznościach. Mówi o tym wyraźnie zawarty w Motu proprio przywilej 6, który przysługuje również biskupom tytularnym.²²

§ 4. ZEZWALANIE NA ODPRAWIANIE MSZY ŚW. POZA MIEJSCEM ŚWIĘTYM

Motu proprio *Pastorale munus* wyposażyło biskupów we władzę udzielania kapłanom zezwolenia na odprawianie Mszy św. poza miejscem świętym, byleby godnym i przystojnym, przy użyciu portatyła,

Ordinariis concedimus ut Missae celebrationem vespertinis ut diximus horis permittere queant, ita tamen ut haec initium non habeat ante horam IV postmeridiam.

¹⁸ AAS 49 (1957) 178: „Ordinarii locorum, exceptis vicariis generalibus sine mandato speciali, permittere possunt Missae celebrationem horis postmeridianis quotidie, si bonum spirituale notabilis partis christifidelium id postulet”.

¹⁹ S. C. Rit., 21. VI. 1957, *Ephemerides Liturgicae* 71 1957 316.

²⁰ Kan. 32 § 1: „Dies constat 24 horis continuo supputandis a media nocte”.

²¹ Buijs L., jw. s. 23.

²² Motu proprio „*Pastorale munus*”, priv. n. 6: „Missam celebrandi iusta de causa qualibet diei hora, et Communionem etiam vespere distribuendi, servatis de cetero servandis”.

jednakże nie w sypialni; tego rodzaju zezwolenia biskupi udzielać mogą przejściowo na podstawie słusznej przyczyny, oraz na stałe — na podstawie przyczyny poważniejszej.²³

Na mocy przepisów K o d e k s u Prawa Kanonicznego miejscem odprawiania Mszy św. są kościoły oraz kaplice konsekrowane lub poświęcone²⁴. Kaplice prywatne, ponieważ nie są konsekrowane ani poświęcane (kan. 1196 § 1) w zasadzie nie są miejscem odprawiania Mszy św. W prywatnych kaplicach cmentarnych, tzn. zbudowanych nad grobami przez rodziny lub inne osoby prywatne, może ordynariusz miejscowy pozwolić na stałe odprawianie nawet kilku Mszy św. dziennie. W innych kaplicach domowych ordynariusz może pozwolić tylko na jedną Mszę św. dziennie i to w wypadkach poszczególnych, a nie na stałe, przy zaistnieniu nadzwyczajnych okoliczności oraz dla słusznej i rozumnej przyczyny (kan. 1194). Udzielanie zezwolenia na stałe odprawianie Mszy św. w kaplicach prywatnych Kodeks Prawa Kanonicznego zastrzegł Stolicy Ap. Na podstawie takiego zezwolenia Stolicy Ap., o ile indult czego innego nie postanawia, w kaplicach takich wolno odprawiać codziennie tylko jedną Mszę św. cichą; w święta uroczyste, jak Boże Narodzenie, Trzech Króli, Wielkanoc, Zielone Święta, św. Józefa, Wniebowzięcie i Niepokalane Poczęcie NMP., św. Piotra i Pawła, oraz Wszystkich Świętych nie wolno odprawić w nich ani jednej Mszy św. (kan. 1195 § 1).²⁵ W wypadkach jednak poszczególnych, o ile zachodzą słuszne i rozumne przyczyny, różne od tych, dla których uzyskano indult apostolski, ordynariusz może pozwolić na odprawianie Mszy św. w kaplicach prywatnych nawet w święta uroczyste (kan. 1195 § 2).

Poza kościołem i kaplicą, czyli poza miejscem świętym, mogą odprawiać Mszę św. tylko ci, którzy posiadają przywilej ołtarza przenośnego (*privilegium altaris portatilis*). Przywilej taki może komuś przysługiwać z mocy samego prawa lub indultu Stolicy Ap. Przywilej ołtarza przenośnego z mocy samego prawa przysługuje: kardynałom (kan. 239 § 1 n. 7), biskupom, nawet tytularnym i nominatom (kan. 349 § 1 n. 1), wikariuszom i prefektom apostolskim (kan. 294 § 1; 308), opatom i prałatom udzielnym (kan. 323 § 1), administratorom apostolskim (kan. 315 § 1), oraz niektórym prałatom Kurii Rzymskiej.²⁶ Posiadający przywilej oł-

²³ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 7: „Concedendi sacerdotibus facultatem Missam celebrandi extra locum sacrum, sed loco honesto et decenti, numquam autem in cubiculo, super petra sacra, per modum actus ex iusta causa, habitualiter autem solummodo ex causa graviore”.

²⁴ Kan. 822 § 1: „Missa celebranda est super altare consecratum et in ecclesia vel oratorio consecrato aut benedicto ad normam iuris, salvo praescripto can. 1196”.

²⁵ Instr. S. C. Sacr., 1. X. 1949 AAS 41 (1949) 493.

²⁶ Konst. Piusa X „Inter multiplices”, 21. II. 1905, n. 11; Piusa XI „Ad incrementum”, 15. VIII. 1934, n. 17, 46, 108, 127, 145; Instr. S. C. Sacr., 1. X. 1949, AAS 41 (1949) 502; Conte a Coronata M, jw. n. 258; Prümmer D., jw. n. 295.

tarza przenośnego mogą odprawiać Mszę św. na portatylu w jakimkolwiek odpowiednim miejscu, byleby nie na morzu (kan. 822 § 2—3) i nie w sypialni.²⁷

Szczegółowe przepisy, gdy chodzi o uzyskanie apostolskiego indultu ołtarza przenośnego, zawiera instrukcja św. Kongregacji Sakramentów *Quam plurimum* z dnia 1 października 1949 r.²⁸ Jeżeli tego rodzaju indult jest udzielany dla dobra osobistego kapłana, wierni uczestniczący we Mszy św. odprawianej poza miejscem świętym nie zadośćczynią obowiązkowi wysłuchania Mszy św. w niedziele i inne święta nakazane, jeżeli natomiast jest dany dla dobra wiernych — zadośćczynią.²⁹

Ordynariusz miejscowy dotychczas na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego mógł pozwolić na odprawienie Mszy św. poza kościołem i kaplicą, w miejscu przystojnym, nigdy zaś w pokoju sypialnym, przy użyciu portatyli, ale tylko w wypadkach nadzwyczajnych, jeżeli zachodziła słuszna i rozumna przyczyna i tylko przejściowo.³⁰ Władzę tę należało bardzo ściśle tłumaczyć.³¹

Obecnie na podstawie *Motu proprio Pastorale munus* władza biskupa pod tym względem została znacznie poszerzona. Biskupi mogą odtąd udzielać przywileju ołtarza przenośnego w pełnym tego słowa znaczeniu; mogą bowiem dawać zezwolenie na odprawianie Mszy św. poza miejscem świętym nie tylko przejściowo, ale i na stałe, nie tylko w wypadkach nadzwyczajnych, ale i gdy zachodzi każda słuszna przyczyna. Należy jednak zaznaczyć, iż słuszna przyczyna wystarcza do uzyskania zezwolenia na odprawianie Mszy św. poza miejscem świętym tylko przejściowo; do uzyskania zezwolenia na stałe potrzebna jest przyczyna poważniejsza (*per modum actus ex iusta causa, habitualiter autem solummodo ex causa graviore*).

Przyczynę słuszną, wystarczającą do uzyskania w wypadku poszczególnym zezwolenia biskupiego na odprawianie Mszy św. poza miejscem świętym, może stanowić każda potrzeba rozumna, a więc również i dobro prywatne kapłana lub wiernych. Przyczynę natomiast poważniejszą, potrzebną do uzyskania zezwolenia na odprawianie Mszy św. poza miejscem świętym na stałe, stanowić będzie prawdziwa konieczność, np. gdy kapłan w przeciwnym wypadku nie mógłby odprawić Mszy św.,

²⁷ Instr. S. C. Sacr., 1. X. 1949, AAS 41 (1949) 501.

²⁸ AAS 41 (1949) 493.

²⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 258 bis.

³⁰ Kan. 822 § 4: „Loci Ordinarius, si agatur de domo religionis exemptae, Superior maior, licentiam celebrandi extra ecclesiam et oratorium super petram sacram et decenti loco, numquam autem in cubiculo, concedere potest iusta tantum ac rationabili de causa, in aliquo extraordinario casu et per modum actus”.

³¹ Kom. Interpr., 16. X. 1919, AAS 11 (1919) 478; S. C. Sacr., 26. VII. 1924, AAS 16 (1924) 370; S. C. Sacr., 30. IV. 1926, AAS 18 (1926) 388.

albo wierni nie mogliby uczestniczyć we Mszy św.³² Instrukcja św. Kongregacji Sakramentów z dnia 1 października 1949 r. przywilej ołtarza przenośnego uznaje za uzasadniony głównie w następujących wypadkach: 1) jeżeli na terenach misyjnych lub akatolickich brak jest kościołów, albo są zbyt oddalone; 2) jeżeli kościół nie może pomieścić wiernych na skutek wielkiego ich napływu; 3) jeżeli młodzież odbywa podróż ze swoim kapłanem po terenach, gdzie nie ma miejsc świętych. W rozumieniu św. Kongregacji Sakramentów są to wypadki prawdziwej konieczności i oczywistej potrzeby.³³

Na mocy zezwolenia udzielonego przez biskupa w oparciu o Motu proprio wolno odprawiać Mszę św. w każdym godnym i przystojnym miejscu, byleby nie w sypialni (*loco honesto et decenti, numquam autem in cubiculo*). Miejsce nie jest godne i przystojne, jeżeli na nim może mieć miejsce zniewaga kultu Bożego, jeżeli w mniemaniu wszystkich uchodzi za nieodpowiednie, jest powszechnie pogardzane, przeznaczone do celów bezbożnych, jeżeli odprawianie na nim Mszy św. może wywołać zgorznienie wiernych. Miejszem nieodpowiednim do odprawiania Mszy św. jest również sypialnia. Przez sypialnię należy rozumieć pomieszczenie, gdzie ktoś nocą zwykł spać. Pod miano sypialni nie podpadają większe sale szpitalne, w których przebywają liczni chorzy.³⁴ Miejszem więc godnym i przystojnym do odprawiania Mszy św. może być cmentarz przykościelny, jeżeli np. kościół nie może pomieścić wszystkich wiernych w dni świąteczne, specjalny namiot, a nawet odpowiednie miejsce pod gołym niebem na szlakach turystycznych lub w miejscowościach wypoczynkowych, jeżeli w pobliżu nie ma kościoła lub kaplicy, mieszkanie prywatne katolików itp.³⁵

³² Buijs L., jw. s. 31.

³³ Instr. „Quam plurimum” S. C. Sacr., 1. X. 1949, nr 4, AAS 41 (1949) 502: „Sacra Congregatio privilegium istud concedere solet, ob causam verae necessitatis evidentisve utilitatis atque in finem exclusivum aut potiore religiosi cultus, solis sacerdotibus, quippe qui maiora perhibeant recti exercitii argumenta. Praecipui casus, qui frequentius occurrunt, sacerdotes respiciunt animarum curam gerentes inter fideles dissitis locis commorantes, ubi ecclesiae vel desunt omnino vel longe distant, aut in regionibus haereticorum aut schismaticorum... Quandoque indulti necessitas postulatur ab aliqua sollemnitate religiosa aut etiam civili magno celebranda populi concursu, quem ecclesiae capere non valent... Nec refugit Apostolica Sedes ab altari portatili indulgendo quando agitur de adulescentibus masculini sexus actionis catholicae, de alumnis ephebeorum, qui sub ductu et assistentia suorum cappellanorum itinera per campos aut montes, locis sacris carentes, arripiunt huc illuc discurrentes animi relaxandi causa: quod quidem plurimum confert ad eucharisticam pietatem in ipsis dudum servandam et provehendam”.

³⁴ Conte a Coronata M., jw. n. 258.

³⁵ Ustawa z dnia 29. III. 1962 r. o zgromadzeniach (Dz. U. z dnia 6. IV. 1962 r. Nr 20, poz. 89) w art. 4 ust. 1 p. 9 postanawia, iż nabożeństwa i obrzędy religijne uznanych przez państwo związków wyznaniowych, odbywające się tylko w obrębie kościołów, kaplic i przeznaczonych wyłącznie do tych celów domów modlitwy są wyłączone spod przepisów o zgromadzeniach; dlatego zgromadzenie osób uprzednio celowo zwołane z okazji Mszy św. odprawianej poza obrębem kościoła lub kaplicy podlega ustawie o zgromadzeniach.

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania zezwolenia na odprawianie Mszy św. na podstawie słusznej przyczyny również na morzu i rzekach.³⁶

W świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego nawet ci, którzy mają przywilej ołtarza przenośnego, nie mogą odprawiać Mszy św. na morzu (kan. 822 § 3), a to ze względu na niebezpieczeństwo nieuszanowania lub rozlania najświętszych postaci; do odprawiania Mszy św. na morzu potrzebny jest specjalny przywilej Stolicy Ap., który posiadają z prawa np. kardynałowie (kan. 239 § 1 n. 8) i biskupi (kan. 349 § 1 n. 1). Użyte w Motu proprio słowa *et in fluminibus* są zbyteczne, gdyż odprawianie Mszy św. na rzekach nigdzie nie było zakazane i dlatego uprawnienie zezwalania na odprawianie Mszy św. na rzekach czy nawet jeziorach mieści się w słowach *loco honesto et decenti*. Jeśli Motu proprio wyraźnie wspomina o rzekach, to czyni to dlatego, aby usunąć wszelkie na tym tle wątpliwości.

Słuszną przyczyną do udzielenia zezwolenia na odprawianie Mszy św. na okręcie jest już sama niemożliwość celebrowania w miejscu świętym w czasie podróży. Przy odprawianiu Mszy św. na okręcie należy zastosować środki ostrożności (*debitis adhibitis cautelis*); nie należy więc odprawiać Mszy św., gdy morze jest niespokojne i zachodzi niebezpieczeństwo rozlania najświętszej postaci, oraz gdy celebrans przechodzi chorobę morską. Kto ma pozwolenie na odprawianie Mszy św. na okręcie, może ją odprawiać nawet w kajucie prywatnej.³⁷ Jeśli na okręcie znajduje się stała kaplica, erygowana za zgodą właściwego ordynariusza, wtedy wolno w niej odprawiać Mszę św. bez specjalnego zezwolenia.³⁸

Motu proprio *Pastorale munus* nie znosi przepisu kon. 283 § 1, zakazującego odprawiania Mszy św. w świątyniach innowierczych, choćby dawniej były one konsekrowane lub poświęcone w rycie katolickim.³⁹ Gdyby jednak zachodziła prawdziwa konieczność, np. na skutek braku kościoła katolickiego w danej okolicy, a nie groziło zgorzenie, zwłaszcza w miejscach, gdzie taki zwyczaj istniał, wolno odprawić Mszę św. i w takich świątyniach.⁴⁰

Msza św., choćby na podstawie zezwolenia odprawiała się poza miej-

³⁶ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 8: „Item, concedendi facultatem Missam ex iusta causa celebrandi in mari et in fluminibus, debitis adhibitis cautelis”.

³⁷ S. C. Prop. F., 13. VIII. 1902, Collectanea II 424; Conte a Coronata M., jw. n. 257.

³⁸ Jone H.: Commentarium in Codicem Iuris Canonici. T. II. Paderborn 1954, s. 74.

³⁹ Kan. 823 § 1: „Non licet Missam celebrare in templo haeticorum vel schismaticorum, etsi olim rite consecrato aut benedicto”.

⁴⁰ S. C. S. Off. 5. VI. 1889, Fontes IV n. 1119; Buijs L., jw. s. 32; Cappello F.: Summa iuris canonici. Vol. II. Romae 1951 n. 176.

scem świętym, musi być odprawiana na portatylu (*super petra sacra*). Postanowienie to zawarte w Motu proprio jest zgodne z przepisem kan. 822 § 1.⁴¹

Portatył, albo inaczej ołtarz przenośny (*petra sacra, altare mobile seu portatile, ara portatilis*), jest to mała płyta kamienna, mogąca pomieścić przynajmniej hostię i większą część podstawy kielicha, konsekrowana niezależnie od podstawy ołtarza, mieszcząca w sobie grób z relikwiami świętych, zamknięty płytką kamienną; musi być zrobiony z jednolitego kamienia naturalnego, nieuszkodzonego i niekruchoego. Portatył traci konsekrację, tak że nie można na nim odprawiać Mszy św., jeżeli nastąpiło znaczne pęknięcie płyty kamiennej, wyjęto relikwie, lub została złamana czy usunięta płytką zamykająca grób, chyba że sam biskup osobiście lub przez delegata usunął ją w celu naprawienia lub wymiany, albo w celu zbadania relikwii. Ekssekracja portatyła nie następuje, jeżeli pęknięcie płytki jest nieznaczne; w takim wypadku każdy kapłan może szparę zalepić (kan. 1197—1200).

Jeżeli Msza św. jest odprawiana poza miejscem świętym i pod gołym niebem (*sub dio*), należy zachować przepisy instrukcji św. Kongregacji Sakramentów z dnia 26 marca 1929 r., dotyczące bezpiecznego odprawiania, zwłaszcza gdy chodzi o zabezpieczenie ołtarza przed podmuchem wiatru.⁴²

Kapłan, który odprawia Mszę św. poza miejscem świętym może korzystać z liturgicznego kalendarza miejscowego lub własnego.⁴³

Należy tu dodać, iż dla kapłanów chorych lub w podeszłym wieku Motu proprio *Pastorale munus* przewiduje specjalne zezwolenie biskupa na odprawianie Mszy św. w domu, jednak nie w pokoju sypialnym, we wszystkie dni roku, nawet w święta uroczyste, z zachowaniem prawa liturgicznego, z prawem siedzenia podczas Mszy św., jeżeli kapłani ci nie mogą stać.⁴⁴ Dlatego kapłanom chorym lub w podeszłym wieku biskup nie musi udzielać zezwolenia na odprawianie Mszy św. wszędzie poza miejscem świętym, czyli przywileju ołtarza przenośnego na podstawie uprawnienia 7, gdyż wystarczy udzielić im przywileju celebrowania w domu na podstawie uprawnienia 10. Poza ministrantem, wierni

⁴¹ Kan. 822 § 1: „Missa celebranda est super altare consecratum...”.

⁴² S. C. Sacr., 29. III. 1929, AAS 21 (1929) 636: „Curandum erit quod altare, ubi Missa erit litanda, tribus a lateribus, tabulis tegatur; vel tentorium adsit super altare obductum, et ad tria eius latera descendens in formam aediculae, quo ipsum altare a ventis protegatur; vel alia ratione id fiat, consentanea cum reverentia tanto mysterio debita”.

⁴³ Novus Codex Rubricarum, 26. VII. 1960, n. 277.

⁴⁴ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 10: „Concedendi sacerdotibus infirmis aut aetate provecctis facultatem Missam celebrandi domi, non autem in cubiculo, singulis diebus, etiam festis sollemnioribus, servatis legibus liturgicis, sed cum licentia sedendi, si stare non possint”.

uczestniczący w niedziele i inne święta nakazane we Mszy św. odprawianej w domu przez tych kapłanów, nie zadośćczynią obowiązkowi wysłuchania Mszy św.

§ 5. ZEZWALANIE NA ODPRAWIANIE MSZY ŚW. NA ANTYMENSJACH

Kapłanom posiadającym indult ołtarza przenośnego biskup może zezwolić, by w miejsce portatyli używali greckiego antymensjum, albo płótna poświęconego przez biskupa, w którego prawym narożniku umieszczone są relikwie świętych Męczenników stwierdzone również przez biskupa, ale tylko wtedy, gdy zachodzi słuszna i poważna przyczyna, oraz przy zachowaniu odpowiednich przepisów liturgicznych, zwłaszcza co do obrusów i korporału.⁴⁵

W świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego opartych na starożytnym zwyczaju Kościoła, kapłanom obrządku łacińskiego wolno odprawiać Mszę św. tylko na ołtarzu konsekrowanym,⁴⁶ z wyłączeniem nawet antymensjów greckich.⁴⁷ Ołtarz konsekrowany może być stały, jeżeli płyta górna, czyli mensa ściśle przylega do podstawy i jest z nią konsekrowana jednym aktem (kan. 1197 § 1 n. 1), albo przenośny, jeżeli płyta kamienna jest konsekrowana niezależnie od podstawy (kan. 1197 § 1 n. 2). Konsekrowany ołtarz przenośny nazywamy inaczej portatylem; była o nim mowa w paragrafie poprzednim.

Już Nowy Kodeks Rubryk z r. 1960 nieco złagodził przepisy kan. 822 § 1 i 823 § 2, gdyż przewiduje odprawianie Mszy św. na antymensjach na podstawie indultu apostołskiego.⁴⁸ Motu proprio *Pastorale munus* przewiduje dalsze złagodzenie tychże przepisów powagą biskupa.

⁴⁵ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 9: „Concedendi facultatem sacerdotibus, indulto altaris portatilis fruuntibus, ut, iusta et gravi de causa, pro petra sacra adhibere valeant Graecorum antimensium, vel linteam, ab Episcopo benedictum, in cuius angulo dextro sint reconditae reliquiae Sanctorum Martyrum, pariter ab Episcopo recognitae, servatis de cetero servandis iuxta rubricas, praesertim quoad tobaleas et corporale”.

⁴⁶ C. 1—2, 11—12, 14—15, 28, D. I, de cons.; Conc. Trident., sess. XXII; kan. 822 § 1.

⁴⁷ Kan. 823 § 2: „Deficiente altari proprii ritus, sacerdoti fas est ritu proprio celebrare in altari consecrato alius ritus catholici, non autem super Graecorum antimensium”.

⁴⁸ Novus Codex Rubricarum, n. 525: „Altare in quo sacrosanctum Missae Sacrificium celebrandum est, debet esse totum lapideum, rite consecratum; vel saltem habere debet tabulam lapideam, seu petram sacram, item rite consecratam; quae tam ampla sit ut hostiam et maiorem partem calicis capiat; aut etiam, ex Indulto Apostolico antimensium rite benedictum”. — Na terenach wschodnich, jak Pokuciu, Podolu, Ukrainie, Białej Rusi — w granicach Polski przedrozbiorowej, oraz w prowincji lwowskiej — sprzed r. 1925, kapłani obrządku łacińskiego na podstawie zezwolenia Stolicy Ap. mogli odprawiać Msze św. w kościołach ruskich na antymensjach, o ile nie było tam ołtarza konsekrowanego; Konst. Benedykta XIV „Imposito nobis, 27. III. 1751, § 1, 2, 8; Fontes II n. 410.

Antymensjum greckie (*Graecorum antimensium*), to płótno z wszystkimi relikwiami Świętych, poświęcone przez biskupa, używane w obrzędku wschodnim do odprawiania Mszy św., jeżeli ołtarz nie jest konsekrowany; odpowiada więc portatylowi w obrzędku łacińskim.⁴⁹

Na wzór antymensjów greckich powstały antymensja łacińskie. Podczas drugiej wojny światowej św. Kongregacja Obrzędów niektórym kapelanom wojskowym udzieliła indultu na zastąpienie portatyła płótnem w formie korporału, poświęconym przez biskupa, w którego prawym rogu znajdowały się relikwie św. Męczenników. Płótno to (*lintheum, antimensium*) było więc podobne do antymensjum greckiego. Podobnego indultu Stolica Ap. następnie zaczęła udzielać na terenach misyjnych pod pewnymi warunkami. Dlatego formuła poświęcenia płótna z relikwiami, czyli antymensjum, znalazła się w księgach liturgicznych; poświęcenie to jest zastrzeżone biskupowi.⁵⁰

Na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* biskup może zezwolić na użycie do Mszy św. zamiast portatyła antymensjum tak greckiego jak i łacińskiego (*Graecorum antimensium vel lintheum*), ale tylko tym kapłanom, którzy posiadają przywilej ołtarza przenośnego (*sacerdotibus, indulto altaris portatilis fruētibus*), czy to na podstawie indultu apostolskiego, czy też udzielonego przez biskupa w oparciu o uprawnienie 7 i 8 zawarte w Motu proprio.⁵¹

Uzyskanie od biskupa zezwolenia na odprawianie Mszy św. przy użyciu antymensjum uwarunkowane jest zaistnieniem słusznej i poważnej przyczyny (*iusta et gravi de causa*), gdyż zwyczaj odprawiania Mszy św. na portatylu jest starożytny i dotychczas surowo obowiązywał. Słuszną i poważną przyczynę może stanowić potrzeba celebrowania w miejscu, gdzie brak jest kościołów lub kaplic i rzadko w ogóle w danym miejscu odprawia się, oraz wielka niedogodność połączona z używaniem portatyła, czy to z uwagi na jego transport, czy też samo odprawianie na nim.

Motu proprio przypomina, iż przy odprawianiu Mszy św. na antymensjach należy zachować odpowiednie przepisy liturgiczne, jak przy odprawianiu każdej innej Mszy św. (*servatis de cetero servandis iuxta rubricas, praesertim quoad tobaleas et corporale*); w szczególności zaś sposób przypomina o obrusach i korporale, aby ktoś nie pomyślał, że antymensjum może je zastąpić.

⁴⁹ Jone H., jw. s. 76.

⁵⁰ *Rituale Romanum*, tit. IX, cap. 9, n. 21; *Instructio ad executionem Constitutionis de Sacra Liturgia recte ordinandam*, 26. IX. 1964, n. 77; Buijs L., jw. s. 35; Jone H., jw. s. 76.

⁵¹ Buijs L., jw. s. 36.

§ 6. ZEZWALANIE KAPŁANOM DOTKNIĘTYM NIEDOMOĞĄ NA STAŁE ODPRAWIANIE MSZY ŚW. WOTYWNYCH

Motu proprio *Pastorale munus* chcąc dać możność lub ułatwić odprawianie Mszy św. kapłanom słabego wzroku lub dotkniętym jakąś inną chorobą, a nawet całkowicie ociemniałym, upoważnia biskupów do udzielania im zezwolenia na codzienne odprawianie Mszy św. wotywny o Matce Bożej lub żałobnej, w asyście innego kapłana lub diakona, ilekroć pomoc ich będzie konieczna, z zachowaniem przepisów Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów z dnia 15 kwietnia 1961 r.⁵²

Na mocy ogólnie obowiązującego prawa liturgicznego kapłani obowiązani są do odprawiania Mszy św. zgodnie z kalendarzem kościoła lub kaplicy, w których Msza św. jest odprawiana.⁵³ Posiadający specjalny przywilej Stolicy Ap., np. kardynałowie i biskupi, mogą we wszystkich kościołach i kaplicach odprawiać Mszę św. zgodnie z własnym kalendarzem liturgicznym (kan. 239 § 1 n. 9; 349 § 1 n. 1).

Z kalendarzem liturgicznym związany jest odpowiedni formularz Mszy św. przypadającej na dany dzień. Niektórzy moralisci uważają, iż zmiana formularza mszalnego jest *per se* grzechem lekkim, dlatego każda słuszna przyczyna, którą może być nawet sama pobożność, w poszczególnym wypadku od niej tłumaczy.⁵⁴ Dlatego kapłani dotknięci jakąś niedomoğą, w wypadkach poszczególnych mogą nawet bez indultu odprawić Mszę św. nie według przypadającego na dany dzień formularza, którego odczytanie jest niemożliwe lub połączone z trudnością, ale wotywną o Matce Bożej lub żałobną, którą znają z pamięci.⁵⁵ Jeśli jednak niemożliwość lub trudność odprawienia Mszy św. według przypadającego na dany dzień formularza ma przyczynę trwałą, należy zwrócić się po specjalny indult. Udzielanie takiego indultu do czasu wejścia w życie Motu proprio *Pastorale munus* było zastrzeżone Stolicy Ap.⁵⁶

Na mocy Motu proprio *Pastorale munus* biskup może zezwolić na codzienne odprawianie Mszy św. wotywny o Matce Bożej lub żałobnej (*Missam votivam Deiparae Virginis aut defunctorum*) trzem kategoriom kapłanów: 1) o słabym wzroku (*visivae potentiae debilitate laborantibus*), którzy nie mogą wcale lub tylko z wielką trudnością

⁵² Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 5: „Concedendi facultatem sacerdotibus visivae potentiae debilitate laborantibus, vel alia infirmitate detentis, Missam votivam Deiparae Virginis aut defunctorum cotidie celebrandi, adhibita, quoties ea indigeant, alterius sacerdotis vel diaconi assistentia, atque de cetero servata Instructione a S. Rituum Congregatione edita die 15 Aprilis 1961”; fac. n. 6: „Concedendi eadem facultatem sacerdotibus omnino caecis, dummodo tamen semper adhibeatur alterius sacerdoti vel diaconi assistentia”.

⁵³ Novus Codex Rubricarum, n. 274 nn.

⁵⁴ Regatillo-Zalba: *Theologiae moralis summa*. Vol. III. Matriti 1954 n. 192.

⁵⁵ Buijs L., jw. s. 25 n.

⁵⁶ Instr. S. C. Rit., 15. IV. 1961, n. 1; *Ephemerides Lit.*, 75 1961 362.

mogliby odczytać formularz mszalny przypadający na dany dzień; 2) dotkniętym jakąś inną chorobą (*vel alia infirmitate detentis*), np. jakąjącym się lub odznaczającym się wielką nerwowością; 3) całkowicie ociemniałym (*omnino caecis*), czy to na zawsze, czy tylko w okresie leczenia lub pooperacyjnym. Gdy chodzi o dwie pierwsze kategorie kapłanów, to powinni oni odprawiać Mszę św. w asyście innego kapłana lub diakona tylko wtedy, gdy ich pomoc jest konieczna (*adhibita, quoties ea indigeant, alterius sacerdotis vel diaconi assistentia*), np. w wypadku, gdy kapłan cierpi na zanik pamięci. Gdy chodzi natomiast o kapłanów całkowicie ociemniałych, to muszą oni zawsze odprawiać w asyście innego kapłana lub diakona (*dummodo tamen semper adhibeatur alterius sacerdotis vel diaconi assistentia*). Obecność drugiego kapłana lub diakona ma zapewnić odprawiającemu kapłanowi konieczną pomoc do właściwego sprawowania Ofiary, oraz uchronić przed ewentualnym niebezpieczeństwem przewrócenia kielicha i rozlania najświętszej postaci.

Wyżej wymienieni kapłani odprawiający na mocy zezwolenia biskupa Mszę św. wotywną o Matce Bożej lub żałobną obowiązani są zachować przepisy Instrukcji św. Kongregacji Obrzędów z dnia 15 kwietnia 1961 r. (*atque de cetero servata Instructione a S. Rituum Congregatione edita die 15 Aprilis 1961*). Powyższa instrukcja nigdy nie była publikowana w urzędowym organie AAS; podają ją jednak *Ephemerides liturgicae*.⁵⁷

W odniesieniu do Mszy św. wotywnych o M a t c e B o ż e j Instrukcja św. Kongregacji Obrzędów z dnia 15 kwietnia 1961 r. stanowi:

1) Mszę św. wotywną o Matce Bożej można odprawiać według formularza *Salve, sancta Parens*, przeznaczonego na święta Matki Bożej, w ciągu całego roku, albo według formularza na różne okresy roku, np. w Adwencie — *Rorate, coeli desuper*, po Bożym Narodzeniu — *Vultum tuum*, po Oczyszczeniu NMP — *Salve, sancta Parens*.

2) Msze św. wotywno o Matce Bożej można odprawiać w ciągu całego roku; należy je jednak odprawiać zawsze wtedy, kiedy nie są dozwolone Msze św. żałobne. W ostatnie trzy dni Wielkiego Tygodnia należy się powstrzymać od odprawiania Mszy św. W dzień Bożego Narodzenia można odprawiać trzy Msze św. o Matce Bożej.

3) Przy prywatnym odprawianiu Mszy św. o Matce Bożej można zawsze używać ornatu koloru białego. Jeżeli natomiast Msza św. jest odprawiana w kościele lub kaplicy publicznej lub półpublicznej, wolno używać ornatu koloru białego lub przepisane na dany dzień liturgiczny.

4) Hymn *Gloria* można we Mszy św. o Matce Bożej zawsze mówić, o ile nie jest użyty fioletowy kolor szat liturgicznych. W zasadzie bierze

⁵⁷ *Ephemerides Lit.*, 75 1961 362—364.

się jedną oracją; wolno jednak dodać inne oracje przepisane przez rubryki lub dopuszczone. *Credo* należy odmawiać, ilekroć przypada ono we Mszy św. danego dnia, oraz jeżeli Msza św. o Matce Bożej jest odprawiana na sposób wotywy 1 klasy. Prefacja jest zawsze o Matce Bożej, ze słowami *Et te in Veneratione*. Jeżeli Msza św. jest śpiewana, należy użyć tonu uroczystego lub ferialnego, w zależności od stopnia święta przypadającego na dany dzień, lub stopnia wotywy.

W odniesieniu do Mszy św. żałobnych wspomniana Instrukcja stanowi:

1) Msza św. żałobna może być odprawiana w dniu, w które rubryki zezwalają. Można jednak w te dni zawsze używać formularza z Mszy św. żałobnej codziennej (*Missa cotidiana*), choćby Msza św. była 1, 2 lub 3 klasy.

2) W żałobnej Mszy św. codziennej należy zawsze używać jednej oracji *Fidelium*. Można jednak dobrać orację bardziej odpowiadającą, a gdy chodzi o Msze św. żałobne 4 klasy, można dodać inną według wyboru.

3) W Dzień Zaduszny wolno odprawić trzy Msze św. żałobne codzienne.

4) Sekwencji *Dies irae* kapłan nigdy nie jest obowiązany odmawiać. O ile jednak Msza św. żałobna jest 1 klasy, np. pogrzebowa, sekwencję powinien odśpiewać chór, choćby celebrians jej nie odmawiał.

§ 7. REDUKOWANIE MSZY ŚW. LEGATOWYCH I FUNDACYJNYCH

Redukcja Mszy św. oznacza zmniejszenie ich liczby do odprawienia, dokonane przez Kościół w nadzwyczajnych wypadkach przez wyrównanie owoców ze skarbcza zasług Chrystusa Pana i świętych. Motu proprio *Pastorale munus* nie daje biskupom pełnej władzy redukowania wszelkich Mszy św., a tylko pod pewnymi warunkami tych, których obowiązek odprawienia płynie z legatów samoistnych i fundacji. Dlatego w mocy pozostaje przepis kan. 828 nakazujący odprawić i aplikować według intencji ofiarodawcy tyle Mszy św., ile przyjęto stypendiów.⁵⁸ Wszystkie uprawnienia w tej materii, udzielone podczas ostatniej wojny na skutek nadzwyczajnych okoliczności niektórym ordynariuszom, przełożonym zakonnym lub innym osobom tak fizycznym jak i moralnym, zostały cofnięte dekretem św. Kongregacji Soboru z dnia 30 czerwca 1949 r.⁵⁹

⁵⁸ Kan. 828: „Tot celebrandae et applicandae sunt Missae, quot stipendia etiam exigua data et accepta fuerint”.

⁵⁹ S. C. Conc., 30. VI. 1949, AAS 41 (1949) 374: „Cum extraordinaria rerum adiuncta cessaverint ob quae praescriptis Codicis Iuris Canonici interdum fuerit derogatum, Sacra Congregatio Concilii, post collata consilia cum SS. Congregatio-

1. Redukowanie Mszy św. związanych z legatami samoistnymi.

Dzięki Motu proprio *Pastorale munus* biskupi uzyskali prawo redukcji Mszy św. związanych z legatami samoistnymi, z powodu zmniejszenia się dochodu, na czas trwania przyczyny, po uwzględnieniu słusznej wysokości stypendiów przyjętej w diecezji, oraz pod warunkiem, że nie ma nikogo, kto byłby zobowiązany i kogo można by było skutecznie zmusić do zwiększenia stypendiów.⁶⁰

Przez legat, albo inaczej zapis, należy rozumieć rozporządzenie ostatecznej woli, dzięki któremu pewna rzecz należąca do spadku zostaje w formie darowizny przekazana oznaczonej osobie, niekiedy na cele pobożne, np. na Msze św., na ubogich, na kościół.⁶¹

W świetle przepisów K o d e k s u Prawa Kanonicznego redukcji, czyli zmniejszenia, oraz zmiany lub zamiany ostatecznych rozporządzeń może dokonać jedynie Stolica Ap., o ile zachodzi słuszna i konieczna przyczyna. Ordynariusz miejscowy władzę tę tylko wtedy posiada, jeżeli został wyraźnie do tego upoważniony przez fundatora, a nie spadkobiercę. Jeżeli wykonanie nałożonych ciężarów z powodu zmniejszenia się dochodów lub innej przyczyny, jednakże bez winy zarządców, jest niemożliwe, wtedy ordynariusz po wysłuchaniu zainteresowanych osób i zachowując w możliwie najlepszy sposób wolę fundatora, może ciężary odpowiednio zmniejszyć, nie może natomiast zredukować Mszy św., gdyż redukcja Mszy św. zawsze jest zastrzeżona Stolicy Ap.⁶²

Motu proprio *Pastorale munus* złagodziło zastrzeżenia zawarte w kan. 1517. Obecnie również biskupi posiadają władzę zmniejszania liczby Mszy św. legatowych. Przede wszystkim biskupi mogą dokonać redukcji Mszy św., o ile one wynikają z legatów samoistnych (*Missas*

nibus de Religiosis et de Propaganda Fide, speciali SS. mi Domini Nostri Pii Divina Providentia Pp. XII mandato obsequens, decretum diei 1 Augusti 1941, n. 3165/45 confirmat, simul declarans facultates omnes de Missis moderandis, — praeter sic dictas quinquennales Ordinariis datas — a quamcumque auctoritate, quovis modo, etiam: „vivae vocis Oraculo” et ad quodvis tempus concessas sive Ordinariis quibuslibet, sive Superioribus religiosis sive quibusvis aliis personis physicis vel moralibus, tanquam revocatas ac nullius roboris, abeunte anno 1949, habendas esse”.

⁶⁰ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. 11: „Reducendi ob deminutionem reddituum, quamdiu causa perduret, ad rationem elemosynae in dioecesi legitime vigentis, Missas legatorum, quae sint per se stantia, dummodo nemo sit qui obligatione teneatur et utiliter cogi possit ad elemosynae augmentum faciendum”.

⁶¹ Conte a Coronata M.: *Institutiones iuris canonici*. Vol. II, Romae 1951 n. 1053 nn.

⁶² Kan. 1517 § 1: „Ultimarum voluntatum reductio, moderatio, commutatio, quae fieri ex iusta tantum et necessaria causa debent, Sedi Apostolicae reservantur, nisi fundator hanc potestatem etiam Ordinario loci expresse concesserit”.

§ 2: „Si tamen executio onerum impositorum, ob imminutos redditus aliamve causam, nulla administratorum culpa, impossibilis evaserit, tunc Ordinarius quoque, auditis iis quorum interest, et servata, meliore quo fieri potest modo, fundatoris voluntate, poterit eadem onera aequae imminuere, excepta Missarum reductione quae semper Sedi Apostolicae unice competit”.

legatorum, quae sint per se stantia). Legaty są samoistne, jeżeli stanowią poszczególne fundacje niezależnie od innych, nie są asekurowane przez inne. Różne od legatów samoistnych są legaty, które łączą się z innymi, tak że ciężary stają się wspólne; wtedy straty jednego legatu mogą być wyrównane zyskiem drugiego.⁶³ Inaczej mówiąc, chodzi tu o legaty, które nie zostały złączone z majątkiem jakiejś osoby fizycznej czy moralnej.

Przyczyną kanoniczną potrzebną do godziwości redukcji Mszy św. w powyższym wypadku jest zmniejszenie się dochodu (*ob diminutionem reddituum*). Jeżeli np. zapis stanowią nieruchomości jak ziemia, domy, dochód z biegiem czasu może łatwo się zmniejszyć, zwłaszcza z powodu wzrastających koniecznych kosztów utrzymania i konserwacji. Również z czasem może spaść walor pieniądza, przez co podnosi się wysokość stypendiów mszalnych — w takim wypadku może również mieć miejsce redukcja Mszy św.⁶⁴

Przy redukowaniu Mszy św. biskup powinien wziąć pod uwagę wysokość stypendium prawnie ustanowioną w diecezji (*ad rationem elemosynae in dioecesi legitime vigentis*). Wysokość stypendium w diecezji może ustalić ustawa diecezjalna lub zwyczaj miejscowy (kan. 831). Np. jeżeli czysty dochód roczny z zapisu przeznaczony na odprawienie 100 Mszy św. wynosi 2500 zł, liczba Mszy św. w danym roku może być zmniejszona do 50 — o ile przeciętna wysokość jednego stypendium jest ustalona w diecezji na 50 zł. Należy tu jednak, zdaje się, mieć na uwadze przepis kan. 1551 § 3, zalecający w wypadku różnych trudności redukcję raczej innych ciężarów niż Mszy św.⁶⁵ Kanon ten wprawdzie dotyczy redukcji Mszy św. z pobożnych fundacji, lecz zasada w nim podana jest odpowiednia i słuszna w zastosowaniu do Mszy św. legatowych. Dlatego raczej należy redukować jakość Mszy św. legatowych, a nie ich liczbę; np. jeśli dochód nie starczy na 5 Mszy św. śpiewanych, ale starczy na 5 Mszy św. czytanych, nie należy dokonywać zmniejszenia liczby Mszy św., ale odprawić 5 Mszy św. czytanych.⁶⁶

Prawo redukcji Mszy św. może być udzielone przez biskupa na czas trwania przyczyny powodującej zmniejszenie się dochodu (*quamdiu causa perdurat*). Ponieważ jednak najczęściej zmniejszenie się dochodów jest trwałe, dlatego prawa redukcji Mszy św. można udzielić na czas nie-

⁶³ Vermeersch-Creusen: *Epitome iuris canonici*. T. II. Mechliniae 1954 s. 590.

⁶⁴ Buijs L., *iw.* s. 41.

⁶⁵ Kan. 1551 § 3: „*Indultum vero generale reducendi onera piarum foundationum ita intelligendum est, nisi aliud constet, ut indultarius potius alia onera, quam Missas reducat*”.

⁶⁶ Buijs L., *iw.* s. 42.

określony. Gdyby dochody z jakiejś przyczyny w ogóle ustały, wtedy wszelkie obowiązki same ustają.

Motu proprio udziela biskupom władzy redukcji Mszy św. również pod warunkiem, że nie ma nikogo, kto jest zobowiązany i mógłby być skutecznie zmuszony do podniesienia wysokości stypendiów (*dummodo nemo sit qui obligatione teneatur et utiliter cogi possit ad eleemosynae augmentum faciendum*). Dlatego jeśli dochód przeznaczony na Msze św. został zmniejszony na skutek niedbalstwa administratora dóbr, wtedy on sam powinien uzupełnić braki w dochodach. Trudno jednak zmusić administratora do uzupełnienia dochodów, jeśli jest nim osoba świecka, dlatego w takim wypadku można zezwolić na redukcję Mszy św.

Który biskup może dokonać redukcji Mszy św. legatowych? Motu proprio o tym nie wspomina. Na podstawie jednak analogii kan. 1516 § 3 należy powiedzieć, że może jej dokonać biskup miejsca, w którym na podstawie zapisu Msze św. powinny być odprawione; jeżeli natomiast miejsce odprawienia Mszy św. nie zostało określone, redukcji może dokonać biskup własny fiducjariusza.

Wyżej omówione uprawnienie przysługiwało ordynariuszom na podstawie uprawnień pięcioletnich (IV, 1).

2. Redukowanie Mszy św. fundacyjnych

Biskupi na mocy Motu proprio *Pastorale munus* mają również prawo redukowania legatów mszalnych obciążających beneficja lub inne instytucje kościelne, jeżeli dochód beneficjum lub instytutu jest niewystarczający do odpowiedniego utrzymania beneficjanta i do spełnienia dzieł świętego urzędu związanego z beneficjum, albo też do odpowiedniego osiągnięcia właściwego celu danego instytutu kościelnego.⁶⁷

Chodzi tu o redukcję Mszy św., które obciążają pobożne fundacje. Przez pobożne fundacje (*piae fundationes*) należy rozumieć dobra doczesne w jakikolwiek sposób dane osobie moralnej w Kościele z wieczystym lub na długie lata nałożonym obowiązkiem odprawienia z rocznych dochodów pewnej liczby Mszy św., albo spełnienia oznaczonych czynności

⁶⁷ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 12: „Item reducendi onera seu legata Missarum gravantium beneficia aliave instituta ecclesiastica, si redditus beneficii aut instituti insufficientes evaserint ad honestam beneficiarii sustentationem et ad implenda opera sacri ministerii forte beneficio adnexa, vel ad finem proprium eiusdem instituti ecclesiastici congruenter consequendum”. — Należy zauważyć iż pierwszy tekst Motu proprio „*Pastorale munus*” rozdany Ojcom Soboru w auli soborowej nieco różni się od tekstu później opublikowanego w AAS. W pierwszej redakcji uprawnienia 11 i 12 figurowały łącznie pod nr 11, a nr 12 dotyczył władzy udzielania kapelanom prawa administrowania sakramentu bierzmowania; w drugiej redakcji usunięto uprawnienie 13 zezwalające biskupom na udzielanie spowiednikom władzy uwalniania z grzechów zastrzeżonych, z wyjątkiem grzechu, fałszywego doniesienia, jako bez znaczenia praktycznego. W związku z tymi zmianami druga część uprawnienia 11 została umieszczona pod nr 12, a dotychczasowe uprawnienie 12 zostało przesunięte na pozycję 13.

religijnych, albo też wykonywania niektórych dzieł pobożności i miłości (kan. 1544 § 1).

Na mocy postanowień Kodeksu Prawa Kanonicznego redukcja ciężarów fundacyjnych przysługuje jedynie Stolicy Ap., chyba że akt fundacyjny wyraźnie co innego postanawia. Jeżeli z powodu zmniejszenia się dochodów lub innej przyczyny, jednakże bez winy zarządców, wykonanie nałożonych ciężarów jest niemożliwe, ordynariusz po wysłuchaniu zdania zainteresowanych osób, może je odpowiednio zmniejszyć, ale tylko wtedy, gdy nie są nimi Msze św. (kan. 1551 § 1).

Na mocy *Motu proprio Pastorale munus* redukcji Mszy św. obciążających pobożne fundacje może dokonać również biskup, chociaż akt fundacyjny nie upoważnia go do tego. W poprzednim uprawnieniu 11 chodziło o redukcję Mszy św. związanych z legatami samoistnymi (*per se stantia*), w niniejszym uprawnieniu 12 chodzi o redukcję Mszy św. związanych z legatami inkorporowanymi w majątek ogólny, w dobra beneficjum lub instytutu kościelnego (*legata Missarum gravantium beneficia aliave instituta ecclesiastica*).

Redukcja Mszy św. fundacyjnych obciążających beneficja lub instytuty kościelne może mieć miejsce w trzech wypadkach:

1) jeżeli dochód jest niewystarczający do odpowiedniego utrzymania beneficjanta (*si reditus beneficii aut instituti insufficientes evaserint ad honestam beneficiarii sustentationem*); np. proboszcz z racji beneficjum, z którego dochodów nie może utrzymać się, obowiązany jest kilka razy w tygodniu aplikować Mszę św. według intencji fundatora; w takim wypadku biskup może zmniejszyć liczbę Mszy św. fundacyjnych, aby proboszcz w ich miejsce mógł odprawić Msze św. manualne i w ten sposób mógł siebie odpowiednio utrzymać;

2) jeżeli dochód nie wystarcza do spełnienia dzieł świętego urzędu związanego z beneficjum (*si reditus insufficientes evaserint ad implenda opera sacri ministerii forte beneficio adnexa*); np. proboszcz z dochodów beneficjum może odpowiednio siebie utrzymać, jednakże nałożony na beneficjum obowiązek odprawiania Mszy św. fundacyjnych nie pozwala na spełnianie innych obowiązków wypływających z urzędu proboszczowskiego związanego z beneficjum, jak aplikowanie Mszy św. za nowożeńców, za zmarłych, za lud; w takim wypadku, jeśli proboszcz z dochodów beneficjum nie może innym kapłanom przekazać stypendiów na odprawienie Mszy św. fundacyjnych, biskup może zmniejszyć ich liczbę;

3) jeżeli dochód nie wystarcza do odpowiedniego osiągnięcia właściwego celu danego instytutu kościelnego (*si reditus insufficientes evaserint ad finem proprium eiusdem instituti ecclesiastici congruenter consequendum*); instytut kościelny, np. szpital, zakład wychowawczo-opiekuń-

czy, dom emerytów, dom rekolekcyjny, może mieć wydatki związane z realizowaniem swego celu istnienia, oraz dodatkowo związane z obowiązkiem odprawienia Mszy św. fundacyjnych; ilekroć więc dochód danego instytutu kościelnego będzie niewystarczający do realizowania właściwego sobie celu, biskup może zmniejszyć liczbę Mszy św. fundacyjnych.

W powyższym wypadku właściwym do przeprowadzenia redukcji Mszy św. fundacyjnych jest biskup miejsca, na którym znajduje się dane beneficjum lub instytut kościelny.

III. UPRAWNIENIE BISKUPÓW DOTYCZĄCE KOMUNII ŚW.

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania kapłanom zezwolenia na rozdawanie Komunii św. wieczorem.¹

Zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego Komunię św. wolno rozdawać tylko w godzinach, w których dozwolone jest odprawianie Mszy św., chyba że zachodzi rozumna przyczyna do udzielenia jej w innym czasie.² Zwyczajnym więc czasem udzielania Komunii św. jest czas od jednej godziny przed świtem do godziny pierwszej po południu (kan. 821 § 4). W czasie tym Kodeks zezwala na Komunię św. niezależnie od Mszy św. Chorym będącym w niebezpieczeństwie śmierci można zanosić Wiatyk św. o każdej godzinie dnia i nocy (kan. 861 § 5). Przy rozdawaniu Komunii św., podobnie jak przy prywatnym odprawianiu Mszy św., wolno stosować różny czas (kan. 33 § 1); np. w okresie, kiedy obowiązuje czas letni, wolno udzielać Komunii św. do godziny pierwszej po południu według czasu zwyczajnego, chociaż będzie to godzina druga po południu według czasu letniego aktualnie obowiązującego.³

Z chwilą udzielenia przez Stolicę Ap. zezwolenia na odprawianie Mszy św. wieczorowych, Komunii św. wolno udzielać również podczas tych Mszy św., oraz bezpośrednio przed nimi lub po nich.⁴ Na podstawie indultu Kongregacji św. Oficjum z dnia 5 czerwca 1959 r. ordynariusze zostali upoważnieni do udzielania zezwoleń na rozdawanie Komunii św. w przeciągu jednej godziny po Mszy św. wieczorowej.⁵ Taż Kongregacja św. Oficjum dekretem z dnia

¹ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 4: „*Permittendi sacerdotibus, iusta de causa... communionem vespere distribuere, servatis de cetero servandis*”.

² Kan. 867 § 4: „*Sacra communio iis tantum horis distribuatur, quibus Missae sacrificium offerri potest, nisi aliud rationabilis causa suadeat*”.

³ Michiels G., jw. s. 239 nn.

⁴ Konst. „*Christus Dominus*”, 6. I. 1953, AAS 45 (1953) 15; Motu proprio „*Sacram Communionem*”, 19. III. 1957, AAS 49 (1957) 177.

⁵ *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1959, nr 5, s. 46.

21 marca 1960 r. udzieliła ordynariuszom miejscowym prawa zezwalania na rozdawanie Komunii św. również po nabożeństwach odprawianych w godzinach popołudniowych, jeżeli w danym kościele lub kaplicy nie jest odprawiana Msza św. wieczorowa.⁶

Pewne ograniczenia co do czasu udzielania Komunii św. wprowadził Nowy Kodeks liturgiczny, postanawiając, iż Komunia św. powinna być udzielana w zasadzie w czasie Mszy św., po Komunii kapłańskiej; tylko na podstawie rozumnej przyczyny wolno rozdawać Komunię św. bezpośrednio przed lub po Mszy św., względnie poza Mszą św.⁷ Na prośbę biskupów polskich św. Kongregacja Obrzędów dekretem z dnia 19 sierpnia 1961 r. złagodziła powyższe postanowienia Kodeksu liturgicznego, zezwalając w Polsce na udzielanie Komunii św. przez drugiego kapłana podczas całej Mszy św., o ile w kościele znajduje się tylko jedno tabernakulum.⁸

Kongregacja św. Oficjum dekretem z dnia 21 października 1961 r. zezwoliła na zanoszenie Komunii św. do chorych w godzinach wieczornych.⁹

Motu proprio *Pastorale munus* uprawniając biskupów do udzielania zezwoleń na rozdawanie Komunii św. w porze wieczorowej wszystkim, niezależnie od Mszy św. czy nabożeństwa odprawianego w godzinach popołudniowych, niejako skodyfikowało rozliczne przepisy dotyczące czasu rozdawania Komunii św., oraz wypełniło luki prawne w tej materii.

Motu proprio nic nie wspomina o tym, kiedy rozpoczyna się wieczór, a tylko ogólnie używa słowa *vespere*. Dlatego w tej sprawie można tylko snuć wnioski na podstawie analogii do przepisów o Mszach św. wieczorowych. Msze św. wieczorowe w oparciu o konstytucję *Christus Dominus* z dnia 6 stycznia 1953 r. oraz o Motu proprio *Sacram Communionem* z dnia 19 marca 1957 r. mogły się odprawiać od godziny czwartej po południu. Nie oznacza to jednak, iż o tej godzinie rozpoczyna się wie-

⁶ S. C. S. Off., 21. III. 1960, AAS 52 (1960) 335: „...locorum Ordinarii permitttere poterunt ut quae in praefatis S. Sedis documentis statuta fuere quoad S. Communionis distributionem in Missis vespertinis, applicentur, ubi Missae non habeantur, etiam alicui sacrae functioni ab ipso loci Ordinario determinandae ac postmeridianis horis celebrandae in ecclesiis sive parocchialibus sive non parocchialibus aut in oratoriis nosocomiorum, carcerum, collegiorum”.

⁷ Novus Codex Rubricarum, n. 502: „Tempus proprium sanctae Communionis fidelibus distribuendae est infra Missam, post Communionem sacerdotis celebrantis, qui ipsemet eam petentibus distribuatur, nisi propter grandem communicantium numerum conveniat ut ab alio vel aliis sacerdotibus adiuvetur. Deditur vero omnino, ut in eodem altari, in quo actu Missa celebratur ab alio sacerdote, sancta Communio distribuatur, extra tempus Communionis proprium. Ex rationabili porro causa permittitur quoque, sanctam Communionem distribuere, immediate ante vel post Missam, imo etiam, extra Missam, quibus in casibus adhibetur forma in Rituali Romano praescripta, Tit. V, Cap. II, nn. 1—10”.

⁸ *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, 1962, nr 1 s. 1.

⁹ S. C. S. Off., 21. X. 1961, AAS 53 (1961) 735.

czór, gdyż została ona tylko ustalona przez prawodawcę jako termin początkowy do odprawiania Mszy św. wieczorowych. Zwłaszcza z konstytucji *Christus Dominus* wynika, iż godziny wieczorne odpowiadają godzinom popołudniowym, z tym jednak, że Msze św. wieczorowe nie powinny być wcześniej odprawiane niż o godzinie czwartej po południu.¹⁰ W odniesieniu do Komunii św. nie można ograniczać pojęcia pory wieczorowej, wyznaczając jej termin początkowy na godzinę czwartą po południu, gdyż *Motu proprio* nie robi żadnych zastrzeżeń. Tego rodzaju interpretacja wydaje się właściwa, gdy się weźmie pod uwagę również cel, jaki ustawa miała osiągnąć (kan. 18). Z pewnością chodziło o usunięcie wszelkich przeszkód na drodze do częstej Komunii św. jak najliczniejszych rzesz wiernych. Na podstawie Kodeksu Prawa Kanonicznego w zwyczajnych wypadkach wolno udzielać Komunii św. do godziny pierwszej po południu, na podstawie natomiast *Motu proprio Pastorale munus* biskupi mogą zezwolić na nią od godziny pierwszej po południu, aż do północy. Już w późnych godzinach wieczornych, a tym bardziej po północy wierni nie zwykli zgłaszać się do Komunii św., dlatego zbytby było uprawnienie biskupów do udzielania zezwoleń na jej udzielanie o każdej porze dnia i nocy, jak na odprawianie Mszy św. Gdyby zachodziła nagła potrzeba udzielania Komunii św. w jakimś poszczególnym wypadku po północy, wolno jej udzielić na podstawie kan. 867 § 4.

Słuszną przyczyną, której żąda *Motu proprio* do udzielania zezwoleń na rozdawanie Komunii św. w porze wieczorowej, podobnie jak i na odprawianie Mszy św. o każdej porze, może pochodzić ze strony kapłana, który np. na skutek różnych zajęć dopiero w porze wieczorowej może udzielić wiernym Komunii św., albo też ze strony wiernych, jeżeli w zwyczajnym czasie udzielania Komunii św. są zajęci pracą.

Wobec tego, iż *Motu proprio* żąda słusznej przyczyny do udzielania zezwoleń na rozdawanie Komunii św. wieczorem, może nasunąć się pytanie, czy Kodeks Prawa Kanonicznego nie udziela podobnej władzy jak i *Motu proprio*? Przecież kan. 867 § 4 przewiduje Komunię św. poza czasem zwyczajnym, nawet bez pośrednictwa biskupa, o ile zachodzi przyczyna rozumna, nie koniecznie poważna lub nadzwyczajna.¹¹ Należy tu odpowiedzieć, że Kodeks w kan. 867 § 4 zezwala na Komunię św. poza czasem zwyczajnym, o ile zachodzi rozumna przyczyna, ale tylko w poszczególnych wypadkach, stwarzając wyjątek od zasady. Na podstawie natomiast *Motu proprio* biskup może zezwolić na Komunię św.

¹⁰ Konst. „*Christus Dominus*”, 6. I. 1953, AAS 45 (1953) 22: „...locorum Ordinariis concedimus ut Missae celebrationem vespertinis ut diximus horis permittere queant, ita tamen ut haec initium non habeat ante horam IV postmeridiem”.

¹¹ Conte a Coronata M.: *De Sacramentis*, Vol. I Romae 1951 n. 337.

w porze wieczorowej, również przy zaistnieniu rozumnej przyczyny — bo przyczyna słuszna musi być rozumną — ale nie koniecznie w wypadkach poszczególnych, ale i ogólnie, stwarzając niejako zasadę.

Motu proprio upoważniając biskupa do udzielania zezwolenia na Komunię św. wieczorową przypomina, iż należy zachować odpowiednie przepisy liturgiczne w tej materii (*servatis de cetero servandis*). Dlatego zachować należy specjalne przepisy, np. dotyczące udzielania Komunii św. w ostatnich trzech dniach Wielkiego Tygodnia.

Uzyskane od biskupa prawo udzielania Komunii św. w porze wieczorowej jest przywiązane nie do określonego kapłana, lecz do urzędu, gdyż przeznaczone jest dla dobra wiernych, podobnie jak prawo binacji lub trynacji Mszy św.

Prawo udzielania Komunii św. wieczorem jest przywilejem wszystkich biskupów, nawet tytularnych.¹²

Gdy chodzi o udzielanie Komunii św. w Polsce, Motu proprio *Pastorale munus* faktycznie niewiele wnosi nowego. Kongregacja św. Oficjum już dużo wcześniej, bo indultem z dnia 2 grudnia 1959 r., wydanym na prośbę Prymasa Polski, zezwoliła w Polsce na udzielanie Komunii św. w godzinach popołudniowych poza Mszą św. tym wiernym, zwłaszcza chorym, którzy z powodów od siebie niezależnych nie mogli jej przyjmować w czasie właściwym.¹³

Pomimo, iż Kodeks Prawa Kanonicznego wraz z Motu proprio *Pastorale munus* przewidują możliwość udzielania wiernym Komunii św. o każdej porze i poza Mszą św., to jednak duszpasterze zgodnie z postanowieniami soborowej konstytucji liturgicznej powinni usilnie im zalecać doskonalszy sposób uczestniczenia we Mszy św., który polega na tym, że wierni przyjmują Komunię św. po Komunii kapłana z tej samej ofiary Mszy św.¹⁴

IV. UPRAWNIENIE BISKUPÓW DOTYCZĄCE SAKRAMENTU BIERZMOWANIA

Motu proprio *Pastorale munus* udziela biskupom prawa udzielania kapelanom jakichkolwiek zakładów leczniczych, sierocińców i więzień władzy administrowania wiernym znajdującym się w niebezpieczeństwie

¹² Motu proprio „*Pastorale munus*”, priv. n. 6: „...et Communionem etiam vespere distribuendi, servatis de cetero servandis”.

¹³ S. C. S. Off., 2. XII. 1959: „Litteris die 30 octobris d. a. datis, Eminentia Tua Revma postulavit ut S. Communio horis postmeridianis, etiam absque Missa vel extra Missam vespertinam, servatis omnibus de iure servandis, administrari possit fidelibus praesertim infirmis. Ad rem Tecum communico S. Officium, attentis particularibus casus circumstantiis, petitam gratiam concessisse, iuxta preces”.

¹⁴ Constitutio de S. Liturgia, 4. XII. 1963, n. 55, AAS 56 (1964) 97: „Valde commendatur illa perfectior Missae participatio qua fideles post Communionem sacerdotis ex eodem Sacrificio Corpus Dominicum sumunt”.

śmierci sakramentu bierzmowania, podczas nieobecności proboszcza i przy zachowaniu przepisów zawartych w dekrecie *Spiritus Sancti munera* św. Kongregacji Sakramentów z dnia 14 września 1946 r., dotyczących kapłana udzielającego sakramentu bierzmowania.¹

Szafarzem zwyczajnym sakramentu bierzmowania jest wyłącznie biskup, choćby tylko tytularny (kan. 782 § 1).² Każdy biskup bierzmuje ważne wszędzie, jednakże do bierzmowania na terenie obcej diecezji powinien mieć przynajmniej domyślne zezwolenie ordynariusza miejscowego, chyba że chodzi o bierzmowanie własnych poddanych, których jednak powinien bierzmować prywatnie, nie używając pastorału i mitry (kan. 783 § 2).

Szafarzem nadzwyczajnym sakramentu bierzmowania jest kapłan upoważniony bądź prawem powszechnym, bądź szczegółowym indultem (kan. 782 § 2). Na mocy prawa powszechnego szafarzami nadzwyczajnymi sakramentu bierzmowania są:

1) kardynałowie, o ile nie są biskupami (kan. 239 § 1 n. 23);

2) opaci i prałaci udzielnicy, wikariusze i prefekci apostołscy, ale tylko w granicach swojego terytorium oraz podczas sprawowania urzędu, o ile nie są biskupami (kan. 782 § 3);

3) kapelani okrętowi.³

Ponadto z prawa powszechnego mogą udzielać sakramentu bierzmowania wiernym będącym w niebezpieczeństwie śmierci:

1) kapłani wyposażeni w pełną terytorialną władzę proboszczowską,⁴ a więc: proboszczowie terytorialni (kan. 451 § 1) oraz personalni, o ile sprawują duszpasterstwo na ściśle określonym terenie, wikariusze aktualni, czyli kapłani sprawujący obowiązki duszpasterskie w parafii pełnym prawem złączonej z osobą moralną (kan. 471), wikariusze zarządcy, czyli administratorzy parafialni, którzy rządzą parafią wakującą (kan. 472), oraz kapłani, którym wyłącznie i na stałe zostało powierzona określonym terytorium pełne duszpasterstwo, np. proboszczowie misyjni (kan. 451 § 2 n. 1), kapłani rządzący samodzielną placówką duszpasterką, czyli rektorzy stałych wikariatów, o których mowa w kan. 1427; nie mają natomiast tej władzy wikariusze zastępcy (kan. 465 § 4—5, 474) i wikariusze pomocnicy (kan. 475), choćby mieli pełne prawa i obowiązki

¹ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 13: „Concedendi cappellanis quorumlibet valetudinariorum, brephotropeorum et carcerum facultatem qua, parochio non praesente, fidelibus in periculo mortis constitutis sacramentum Confirmationis administrare valeant, servatis normis a S. Congregatione de disciplina Sacramentorum statutis decreto „Spiritus Sancti munera” d. 14 Septembris 1946, pro sacerdote administrante Sacramentum Confirmationis”.

² Conc. Trident., sess. VII, de Confirm., can. 3.

³ S. C. Cons., 19. III. 1954, AAS 46 (1954) 416.

⁴ S. C. Sacr., 14. IX. 1946, AAS 38 (1946) 349.

proboszczowskie i chociaż prawo równa ich z proboszczami (kan. 451 § 2);⁵ to samo, co o tych ostatnich, należy powiedzieć o wikariuszach współpracownikach (kan. 476);

2) kapłani sprawujący duszpasterstwo na terenach misyjnych, którym ordynariusz miejscowy udzielił tej władzy na mocy dekretu św. Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 18 grudnia 1947 r.;⁶

3) misjonarze emigrantów.⁷

Kapłanowi wschodniego obrządku, który upoważniony jest do bierzmowania dzieci bezpośrednio po chrzcie, nie wolno bierzmować dzieci obrządku łacińskiego (kan. 782 § 5). Kapłan taki przekraczając powyższy przepis kanoniczny wprowadzie ciężko grzeszy, jednakże bierzmuje ważnie.⁸

Kapłan obrządku łacińskiego upoważniony indultem może ważnie bierzmować tylko wiernych swojego obrządku (kan. 782 § 4). Zasada ta została częściowo zniesiona dekretem św. Kongregacji dla Kościoła Wschodniego z dnia 1 maja 1948 r., w myśl którego każdy kapłan obrządku łacińskiego upoważniony do udzielania sakramentu bierzmowania czy to indultem szczególnym, czy dekretem św. Kongregacji Sakramentów z dnia 14 września 1946 r., może bierzmować katolików obrządku wschodniego, o ile przebywają poza własnym terytorium i podlegają władzy ordynariusza łacińskiego.⁹ Oczywiście, że w takim wypadku musi zachodzić pewność, że wierny obrządku wschodniego nie przyjął sakramentu bierzmowania zaraz po chrzcie św.

Na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* za zezwoleniem biskupa szafarzami nadzwyczajnymi sakramentu bierzmowania mogą być również kapelani jakichkolwiek zakładów leczniczych, sierocińców i więzień (*quorumlibet valetudinariorum, brephotropeorum et carcerum*).

Przez kapelana należy rozumieć każdego kapłana, który bądź na stałe, bądź tymczasowo sprawuje pieczę duszpasterską nad wspomnianymi zakładami. Nie jest rzeczą konieczną, by biskup udzielał powyższej władzy bierzmowania każdorazowemu kapelanowi osobno; może biskup aż do odwołania upoważnić do udzielania sakramentu bierzmowania

⁵ Jone H., jw. s. 47. — Niektórzy autorzy, jak R. Regatillo (*Interpretatio et iurisprudencia C. I. C. Santander 1953 s. 291*), L. Buijs (jw. s. 47) sądzą, że władza bierzmowania wiernych w niebezpieczeństwie śmierci przysługuje również wikariuszom zastępcom i tym wikariuszom pomocnikom, którzy we wszystkim zastępują proboszcza nie mogącego należycie pełnić swych obowiązków duszpasterskich.

⁶ AAS 40 (1948) 41.

⁷ S. C. Consist., 7. XI. 1953, AAS 45 (1953) 758.

⁸ S. C. S. Off. 14. I. 1885, Fontes IV n. 1090; Jone H., jw. s. 49.

⁹ AAS 40 (1948) 422.

wszystkich kapelanów, którzy we wspomnianych zakładach będą sprawowali swój urząd.¹⁰ Jeżeli z reskryptu inaczej nie wynika, władza bierzmowania udzielona kapelanowi, przysługuje również jego zastępcy i następcy, gdyż została udzielona dla dobra wiernych, a nie dla dobra prywatnego kapelana.

Do ważności bierzmowania potrzeba, aby przyjmujący je był w niebezpieczeństwie śmierci (*in periculo mortis*). Przez niebezpieczeństwo śmierci należy rozumieć znalezienie się w takiej sytuacji, że roztropnie można sądzić o możliwości nadejścia śmierci. Taką sytuacją może być np. ciężka choroba, starość, wydanie wyroku śmierci.¹¹ Należy zauważyć, iż dekret św. Kongregacji Sakramentów *Spiritus Sancti munera* z dnia 14 września 1946 r. upoważnił kapłanów z terytorialną władzą proboszczowską do udzielania sakramentu bierzmowania tylko tym wiernym, którzy na skutek ciężkiej choroby są w niebezpieczeństwie śmierci (*ex gravi morbo in vero mortis periculo sint constituti, ex quo decessuri praevideantur*). Motu proprio nie podaje powodu niebezpieczeństwa śmierci, dlatego kapelani mogą bierzmować w każdym niebezpieczeństwie śmierci.

Kapelani zakładów leczniczych, sierocińców i więzień upoważnieni przez biskupa mogą godziwie bierzmować tylko podczas nieobecności proboszcza (*parcho non praesente*). Nieobecność proboszcza może być fizyczna, gdy go nie ma lub nie może przybyć, albo moralna, kiedy nie może bierzmować bez wielkiej niedogodności, np. jeżeli do więzienia nie może być dopuszczony lub jest zajęty innymi obowiązkami duszpasterskimi.¹²

Motu proprio *Pastorale munus* każe kapelanom upoważnionym do administrowania sakramentu bierzmowania zachować normy podane w dekreście św. Kongregacji Sakramentów *Spiritus Sancti munera* z dnia 14 września 1946 r. (*servatis normis a S. Congregatione de disciplina Sacramentorum statutis decreto Spiritus Sancti munera*).¹³

Oto główne postanowienia dekretu *Spiritus Sancti munera*, które powinni mieć na uwadze kapelani:

1) Bierzmowania należy udzielać zachowując odpowiednie przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego,¹⁴ używając obrzędu przepisanego w Rytuale Rzymskim,¹⁵ oraz darmo.

2) Jeśli ci, którzy mają być bierzmowani, osiągnęli używanie rozumu,

¹⁰ Buijs L., jw. s. 47.

¹¹ Prümmer D., jw. n. 424, nota 347.

¹² Buijs L., jw. s. 47.

¹³ AAS 38 (1946) 349.

¹⁴ Kan. 780, 732, 734, 781, 785, 787, 793—797, 800, 2365.

¹⁵ Rituale Romanum, tit. III, cap. II (wyd. po r. 1952); Collectio Rituum, Katowice 1963 s. 55.

konieczne jest pouczenie ich i pewna ich dyspozycja, aby sakrament ten przyjęli owocnie.

3) Po myśli kan. 798 fakt udzielenia sakramentu bierzmowania powinien być udokumentowany w specjalnej księdze bierzmowanych przez zapisanie imienia i nazwiska bierzmującego i bierzmowanego, parafii i diecezji bierzmowanego, rodziców bierzmowanego i świadka bierzmowania, oraz zaznaczenie, na jakiej podstawie został udzielony sakrament bierzmowania. Fakt udzielenia sakramentu bierzmowania należy również po myśli kan. 470 § 2 odnotować w księdze ochrzczonych. Jeżeli bierzmowany pochodzi z obcej parafii kapelan powinien bezzwłocznie powiadomić o bierzmowaniu własnego proboszcza bierzmowanego.

4) O każdorazowym fakcie udzielenia sakramentu bierzmowania należy powiadomić ordynariusza miejscowego, dodając wszelkie okoliczności udzielenia.

5) Przekraczający granice upoważnienia działają nieważnie, a ponadto obowiązują sankcje karne przepisane w kan. 2365.

Chociaż Motu proprio o tym nie wspomina, to jednak należy przypomnieć, iż kapelani upoważnieni mogą bierzmować tylko na terenie zakładów leczniczych, sierocińców i więzień, a nie poza nimi, chyba że to z natury rzeczy wynika.

V. UPRAWNIENIA BISKUPÓW DOTYCZĄCE SAKRAMENTU POKUTY

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania spowiednikom odznaczającym się wiedzą i roztropnością władzy uwalniania wszystkich wiernych w sakramencie pokuty z wszelkich cenzur, nawet zastrzeżonych, z wyjątkiem jednak: a) cenzur *ab homine*, b) cenzur zastrzeżonych Stolicy Ap. w sposób najspecialniejszy, c) cenzur zaciągniętych za wyjawienie tajemnicy św. Oficjum, oraz d) ekskomunikacji zaciągniętej przez kapłanów oraz wszystkich, którzy ośmielili się z nimi zawrzeć małżeństwo choćby tylko cywilne, o ile aktualnie współżyją.¹

Biskupi rezydencjalni powyższej władzy uwalniania z cenzur nie tylko mogą udzielać spowiednikom, ale i sami ją posiadają i to w obu zakresach — w zakresie zewnętrznym w stosunku do własnych poddanych, a w zakresie sakramentalnym w stosunku do wszystkich w całym Kościele. Władzę tę osobiście mogą wykonywać w stosunku do wszystkich

¹ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 14: „Concedendi confessariis scientia et prudentia conspicuis, facultatem fideles quoslibet absolvendi in actu sacramentalis confessionis ab omnibus censuris, etiam reservatis, exceptis tamen: a) censuris ab homine; b) censuris specialissimo modo Apostolicæ Sedi reservatis; c) censuris quæ sunt adnexæ revelationi secreti Sancti Officii; d) excommunicatione qua plectuntur sacerdotes omnesque cum illis matrimonium etiam civiliter tantum contrahere præsumentes et actu simul conviventes”.

w całym Kościele również biskupi tytularni, ale tylko w zakresie sakramentalnym.²

Cenzura to kara poprawcza. Pozbawia ona człowieka ochrzczonego, który popełnił przestępstwo z uporem, niektórych dóbr duchowych lub materialnych związanych z duchowymi, do czasu uzyskania abszolucji po uprzednim odstąpieniu od upor (kan. 2241 § 1). Cenzura może występować pod trzema postaciami: ekskomuniki, interdaktu i suspensy (kan. 2255 § 1).

Cenzury mogą być *latae* i *ferendae sententiae*, *a iure* i *ab homine*, oraz zastrzeżone i niezastrzeżone.

Cenzura jest *latae sententiae*, jeśli zaciąga się ją *ipso facto*, tj. z chwilą popełnienia przestępstwa, bez udziału sędziego czy przełożonego; jeżeli natomiast jest ona wymierzona przez sędziego lub przełożonego — nosi nazwę *ferendae sententiae* (kan. 2217 § 1 n. 2).

Cenzura jest *a iure*, jeśli jest określona i przewidziana w ustawie, bez względu na to, czy jest *latae* czy *ferendae sententiae*, ale jeszcze nie wymierzona. Również gdy spada na przestępcę jako kara *latae sententiae*, pozostaje cenzurą *a iure*. Jeżeli natomiast cenzura wiąże przestępcę jako kara *ferendae sententiae*, czyli została wymierzona przez przełożonego, wtedy jest cenzurą *ab homine* (kan. 2217 § 1 n. 3).³ Odnosi się to zarówno gdy chodzi o kary przewidziane w ustawach karnych, jak i prawnych nakazach karnych (kan. 2195 § 2).⁴

Wśród cenzur jedne są zastrzeżone, inne niezastrzeżone, w zależności od tego, czy przełożony zastrzegł sobie prawo uwolnienia od nich, czy nie. Zastrzeżenie cenzur może płynąć z mocy prawa powszechnego lub partykularnego.

Cenzury zastrzeżone prawem powszechnym są zastrzeżone albo Stolicy Ap., albo ordynariuszom. Cenzura może być zastrzeżona Stolicy Ap. w zwykły sposób (*simpliciter reservata*), specjalny (*speciali modo*) albo najspecjalniejszy (*specialissimo modo*).

Prawo partykularne również może niektóre cenzury zastrzec ordynariuszowi (kan. 2246 § 1, 2247 § 1). Cenzura zastrzeżona ordynariuszowi prawem powszechnym jest zastrzeżona wszędzie, zastrzeżona natomiast prawem partykularnym — tylko na terenie podległym jurysdykcji zastrzegającego (kan. 2247 § 2).

Cenzura *ab homine*, czyli wymierzona wyrokiem skazującym lub dekretem szczegółowym, jest zastrzeżona temu, kto wydał wyrok lub

² Motu proprio „Pastorale munus”, priv. n. 4: „Fideles quoslibet ubique absolventi in actu sacramentalis confessionis ab omnibus censuris, etiam reservatis, exceptis tamen... Hac facultate Episcopi residentiales pro suis subditis uti possunt etiam pro foro externo”.

³ Myrcha M.: Prawo karne. T. II. Warszawa 1960 s. 146.

⁴ Tamże s. 148 nn.

dekret skazujący, jego przełożonemu, następcy w urzędzie lub delegatowi (kan. 2245 § 2). Cenzury *latae sententiae* są tylko wtedy zastrzeżone, gdy to wyraźnie wynika z prawa lub nakazu prawnego (kan. 2245 § 4).

Jakakolwiek cenzura, czy to *latae* czy *ferendae sententiae*, raz zaciągnięta może być usunięta tylko na mocy prawnej absolucji, po uprzednim odstąpieniu przestępcy od upor (kan. 2248 § 1, 2241 § 1).

Na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego w wypadkach zwyczajnych z cenzur niezastrzeżonych może udzielać absolucji w sakramencie pokuty każdy spowiednik (kan. 2253 n. 1). Spowiednik w wypadkach zwyczajnych może więc uwalniać z niezastrzeżonych cenzur *latae sententiae*, przepisanych prawem tak powszechnym jak i partykularnym, oraz nakazem prawnym, niezależnie od tego, czy będą one tajne czy publiczne, wzbraniające przyjmowania sakramentów czy nie. Ponieważ Kodeks nie zawiera pod tym względem żadnego ograniczenia, dlatego jest rzeczą prawdopodobną, że spowiednik może uwalniać również z cenzur niezastrzeżonych wniesionych przed sąd.⁵ Nie może natomiast spowiednik w wypadkach zwyczajnych uwalniać z cenzur *ferendae sententiae*, gdyż jako kary *ab homine* są one zastrzeżone temu, kto je wymierzył (kan. 2245 § 2). Od cenzur niezastrzeżonych spowiednik może uwalniać tylko w czasie spowiedzi sakramentalnej. Gdyby jednak penitent dla jakiegokolwiek przyczyny nie mógł otrzymać podczas spowiedzi rozgrzeszenia z grzechów, spowiednik może mu udzielić absolucji z cenzur.⁶

Absolucja z cenzur udzielona przez spowiednika w sakramencie pokuty ma znaczenie tylko w zakresie wewnętrznym. Dlatego gdyby cenzura stała się publiczna, przełożony może żądać zachowania jej skutków, dopóki nie zostanie udzielona absolucja w zakresie zewnętrznym, albo udzielona w zakresie wewnętrznym nie zostanie udowodniona w zakresie zewnętrznym lub przynajmniej prawnie domniemana (kan. 2251).

Spowiednik w sakramencie pokuty może udzielać absolucji z cenzur wszystkim, gdyż wszyscy przystępujący do spowiedzi św. są jego podwładnymi.

Absolucji z cenzur niezastrzeżonych w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym pozasakramentalnym może udzielić tylko ten, kto ma jurysdykcję w zakresie zewnętrznym w stosunku do przestępcy (kan. 2253 n. 1), a więc ordynariusz miejscowy lub zakonny, oraz ich delegaci. Ordynariusz miejscowy może udzielać absolucji z cenzury nie tylko

⁵ Roberti F.: De delictis et poenis. Vol. I p. II. Romae 1944 n. 312; Myrcha M., jw. s. 600 nn.

⁶ Roberti F., jw. n. 312.

tym, którzy na jego terenie mają zamieszkanie stałe lub tymczasowe albo tułaczom, ale i podróżnym, co wynika z analogii kan. 2253 § 3, byleby nie chodziło o publiczną cenzurę wniesioną przed sąd (kan. 2237 § 1 n. 1). Nie mogą natomiast udzielać abszolucji z cenzur niezastrzeżonych w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym pozasakramentalnym proboszczowie, którym prawo przedkodeksowe na to pozwalało.⁷

Z cenzur *latae sententiae* zastrzeżonych prawem powszechnym mogą uwalniać, poza Stolicą Ap., także ci, którym cenzury zostały zastrzeżone, oraz którzy zostali do tego upoważnieni, czyli delegaci.

Upoważnieni do uwalniania z cenzur *latae sententiae* zastrzeżonych Stolicy Ap. mogą uwalniać tylko z cenzur zastrzeżonych w zwykły sposób, jeżeli otrzymali władzę ogólną; mogą uwalniać z cenzur zastrzeżonych w specjalny sposób — jeżeli otrzymali władzę specjalną, a z cenzur zastrzeżonych w najspecialniejszy sposób — jeżeli otrzymali najspecialniejsze upoważnienia (kan. 2253 n. 3). Z cenzur zastrzeżonych prawem powszechnym biskupowi lub ordynariuszowi może uwolnić każdy ordynariusz — swoich podwładnych wszędzie, a na swoim terenie także podróżnych (kan. 2253 n. 3).

Kodeks Prawa Kanonicznego niektóre osoby upoważnia ogólnie do uwalniania z pewnych cenzur zastrzeżonych. I tak:

Kardynałowie, od chwili swej promocji na konsystorzu, mogą w sakramencie pokuty uwalniać wszystkich wiernych z jakichkolwiek cenzur, z wyjątkiem zastrzeżonych Stolicy Ap. w najspecialniejszy sposób oraz zaciągniętych za wyjawienie tajemnicy św. Oficjum (kan. 239 § 1 n. 1). Podobną władzę posiadają z mocy prawa dowolnie obrani spowiednicy w stosunku do kardynałów, biskupów oraz ich domowników (kan. 239 § 1 n. 2, 349 § 1 n. 1).

Ordynariusze, o których mowa w kan. 198 § 1, mogą uwalniać z cenzur zastrzeżonych Stolicy Ap. w zwykły sposób, lecz tylko w wypadkach tajnych, a więc w zakresie wewnętrznym zarówno sakramentalnym jak i pozasakramentalnym (kan. 2237 § 2). Władzę tę ordynariusze mogą delegować innym.

Kanonik penitencjarz, czy to kościoła katedralnego, czy kolegiackiego, może w sakramencie pokuty udzielać abszolucji z cenzur zastrzeżonych ordynariuszowi — na terenie diecezji wszystkim, a diecezjanom także poza terenem diecezji. Aczkolwiek jest to władza zwyczajna, nie może jej kanonik penitencjarz delegować innym (kan. 401 § 1).⁸

⁷ C. 29, X, V, 39.

⁸ Biskupi często władzę uwalniania z cenzur zastrzeżonych ordynariuszowi delegują ogólnie niektórym kapłanom w diecezji. Np. w Diecezji Warmińskiej do uwalniania w sakramencie pokuty z wszystkich cenzur zastrzeżonych prawem powszechnym ordynariuszowi zostali upoważnieni: a) kanonicy rzeczywiści; b) dziekani — z prawem subdelegacji spowiedników swojego dekanatu w wypadkach

Motu proprio *Pastorale munus* w dziedzinie uwalniania z cenzur znacznie poszerza władzę zwyczajną biskupów. Biskupi obecnie mogą upoważniać spowiedników do uwalniania wiernych z wszelkich cenzur (*ab omnibus censuris*), a więc czy to w postaci ekskomuniki, czy interdaktu, czy też suspensy; nawet z zastrzeżonych (*etiam reservatis*) — oczywiście zastrzeżonych Stolicy Ap., jednakże z wyjątkiem:

1) cenzur *ab homine*, czyli wymierzonych przez przełożonego; cenzury te są bowiem zawsze zastrzeżone temu przełożonemu, który je wymierzył, jego zwierzchnikowi, następcy lub delegatowi (kan. 2245 § 2);

2) cenzur zastrzeżonych Stolicy Ap. w sposób najspecjalniejszy; cenzury zastrzeżone Stolicy Ap. w sposób najspecjalniejszy, to ekskomuniki za przestępstwa: a) znieważenia postaci eucharystycznych (kan. 2320), b) czynnego znieważenia papieża (kan. 2343 § 1), c) rozgrzeszenia współnika w grzechu nieczystym (kan. 2367), d) bezpośredniego naruszenia tajemnicy spowiedzi św. (kan. 2369), oraz e) udzielenia sakry biskupiej, współkonsekracji biskupa, bądź przyjęcia sakry biskupiej bez prowizji papieskiej;⁹

3) cenzur zaciągniętych za wyjawienie tajemnicy św. Oficjum (*quae sunt adnexae revelationi secreti Sancti Officii*);

4) ekskomuniki zaciągniętej przez kapłanów i wszystkich, którzy z nimi ośmielili się zawrzeć małżeństwo choćby cywilne, jeśli aktualnie współżyją (*qua plectuntur sacerdotes omnesque cum illis matrimonium etiam civiliter tantum contrahere praesumentes et actu simul conviventes*).

Kapłan za usiłowanie zawarcia małżeństwa choćby tylko cywilnego, między innymi zaciąga ekskomunikę zastrzeżoną Stolicy Ap. w zwykły sposób. Tę samą ekskomunikę zaciąga niewiasta, która z kapłanem świadomie i dobrowolnie usiłuje zawrzeć małżeństwo (kan. 2338 § 1). Jeżeli kapłan i niewiasta zerwali wspólne pożycie, tzn. uzyskali rozwód, lub przynajmniej mają zamiar go uzyskać i nie mieszkają wspólnie, wtedy ordynariusz w zakresie wewnętrznym na mocy kan. 2237 § 2 czy to osobiście czy przez delegata może ich uwolnić od ekskomuniki. W zakresie natomiast zewnętrznym tylko sam biskup może takich uwolnić od ekskomuniki na mocy przywileju 4 zawartego w Motu proprio

naglących; c) kapłani aprobowani do słuchania spowiedzi św.: 1) w okresie Adwentu i Komunii św. wielkanocnej, 2) w czasie misji, rekolekcji i odpustów miejscowych, 3) podczas spowiedzi młodzieży uczęszczającej do jakiegokolwiek szkół, 4) podczas spowiedzi przedślubnych i przed przyjęciem sakramentu bierzmowania, 5) przy spowiedziach tych, którzy wyjeżdżają z kraju, 6) przy spowiedziach więźniów i chorych, którzy nie mogą wychodzić z domu, 7) jeżeli penitent odbywa spowiedź generalną, przynajmniej z okresu trzech lat; Celebret necnon Instrumentum Jurisdictionis s. 24 nn.

⁹ S. C. S. Off., 9. IV. 1951, AAS 43 (1951) 217.

Pastorale munus.¹⁰ Jeżeli zaś kapłan lub niewiasta, którzy usiłowali zawrzeć związek małżeński, żałują za swój czyn przestępczy, przyrzekają zachować wstrzeźliwość, lecz na skutek zaistniałych okoliczności nie mogą zerwać wspólnego pożycia, wtedy uwolnić z ekskomuniki może tylko św. Penitencjaria. Uwolnienie kapłana z cenzury w powyższych wypadkach ma tylko ten skutek, że zezwala na przystępowanie do sakramentów św. na wzór zwykłych wiernych.¹¹ Kapłan bowiem, który usiłował zawrzeć związek małżeński, oprócz ekskomuniki, zaciągnął również nieprawidłowość (kan. 985 n. 3), z której biskup nie może uwolnić, gdyż jest to zastrzeżone Stolicy Ap.; uwolnić od niej może Kongregacja św. Oficjum po dłuższej próbie. Również tylko Stolica Ap. może zwolnić kapłana z prawa celibatu po uprzednim przeniesieniu do stanu świeckiego, jeżeliby kapłan chciał nie tylko uzyskać absolicję z ekskomuniki, ale i uważnić swój związek małżeński.

Motu proprio *Pastorale munus* w uprawnieniu 14 jak i przywileju 4 spod kompetencji biskupa wyklucza uwalnianie z ekskomuniki, którą za usiłowanie zawarcia małżeństwa zaciągają tylko kapłani i ich niewiasty. Dlatego biskup osobiście lub za pośrednictwem delegowanych spowiedników może uwolnić z ekskomuniki, którą, podobnie jak kapłani, za usiłowanie zawarcia małżeństwa zaciągają diakoni i subdiakoni oraz ich niewiasty (kan. 2388 § 1), niezależnie od tego, czy zrywają wspólne pożycie, czy też z jakichś powodów zerwać nie mogą.¹² Zresztą i dekret św. Penitencjarii z dnia 18 czerwca 1936 r. oraz wyjaśnienie tegoż dekretu z dnia 4 maja 1937 r. mówią tylko o kapłanie, a nie o diakonie i subdiakonie;¹³ Motu proprio jednak wyraźnie wyklucza udzielenie absolicji z ekskomuniki niewieście, która współżyje z kapłanem, czego nie czyniły wspomniane dokumenty.

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania władzy uwalniania z cenzur tylko spowiednikom odznaczającym się wiedzą i roztropnością (*confessariis scientia et prudentia conspicuis*). Przez spowiednika należy rozumieć kapłana wyposażonego w jurysdykcję do słuchania spowiedzi św. Spowiednikiem odznaczającym się wiedzą i roztropnością jest ten, który zna przepisy kanoniczne z zakresu prawa karnego, zasady teologii moralnej, ma doświadczenie i dlatego potrafi poprawnie pokierować każdą sprawą w sakramencie pokuty. Nie chodzi tu o wiedzę i roztropność nadzwyczajną. W zasadzie należy przyjąć,

¹⁰ Motu proprio „*Pastorale munus*”, priv. n. 4: „...Hac facultate Episcopi residentiales pro suis subditis uti possunt etiam pro foro externo”.

¹¹ S. Poenit., 18. IV. 1936, AAS 28 (1936) 242; 4. V. 1937, AAS 29 (1937) 283.

¹² Motu proprio „*Pastorale munus*” w pierwszym wydaniu tak w uprawnieniu 14 jak i przywileju 4 miało brzmienie: „...exceptis tamen... d) excommunicatione qua plectuntur clerici in sacris constituti, omnesque...”

¹³ AAS 28 (1936) 242; AAS 29 (1937) 283.

że każdy kapłan, który odbył studia w seminarium duchownym, złożył odpowiednie egzaminy i otrzymał jurysdykcję do spowiadania posiada wiedzę odpowiednią. Roztropność natomiast zdobywa się raczej z latami pracy duszpasterskiej. Wiedza i roztropność spowiedników są wymogiem do godziwego udzielenia władzy, a nie ważnego, gdyż w przeciwnym wypadku, wobec niewymierności wiedzy i roztropności, często władza spowiedników byłaby wątpliwa, a tego prawodawca z pewnością nie chciał. Ponadto ustawa uniezdalniająca musi być wyraźna (kan. 11).

Biskupi mogą upoważniać spowiedników do uwalniania z cenzur wszystkich wiernych w sakramencie pokuty (*fideles quoslibet absolvendi in actu sacramentalis confessionis*), tzn. wszystkich, którzy przyjdą do spowiedzi św., bez ograniczenia co do osób, ale tylko w zakresie wewnętrznym sakramentalnym.

Motu proprio w pierwszej redakcji w uprawnieniu 14 zezwalało biskupom na udzielanie spowiednikom władzy uwalniania z cenzur tylko w poszczególnych wypadkach (*absolvendi in singulis casibus*). Drugie wydanie Motu proprio tego ograniczenia nie zawiera. Stąd wniosek, że biskupi mogą zezwalać spowiednikom na uwalnianie z cenzur nie tylko w poszczególnych wypadkach, ale i ogólnie. Zmiana ta z pewnością została podyktowana obawą, aby rekurs w poszczególnych wypadkach nie narażał na niebezpieczeństwo złamania tajemnicy spowiedzi.

Powyższe uprawnienie biskupów przekazywania spowiednikom władzy uwalniania z cenzur zastrzeżonych dotyczy wypadków zwyczajnych. W niebezpieczeństwie śmierci wszyscy kapłani z mocy samego prawa mogą uwalniać wszystkich z wszelkich cenzur,¹⁴ a w wypadkach nagłych wszyscy spowiednicy mogą wszystkich uwalniać z wszelkich cenzur latae sententiae.¹⁵

Gdy chodzi o formę absolucji z cenzur w zakresie sakramentalnym, to mieści się ona w zwyczajnej formie absolucji z grzechów: *Misereatur... Indulgentiam... Dominus noster Iesus Christus te absolvat, et ego auctoritate ipsius te absolvo ab omni vinculo excommunicationis, suspensionis et interdicti, in quantum possum, et tu indiges. Deinde...*¹⁶ W zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym oraz w zakresie zewnętrznym ab-

¹⁴ Kan. 882: „In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet poenitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi praesens sit sacerdos approbatus, salvo praescripto can. 884, 2252”.

¹⁵ Kan. 2254 § 1: „In casibus urgentioribus, si nempe censurae latae sententiae exterius servari nequeant sine periculo gravis scandali vel infamiae, aut si durum sit poenitenti in statu gravis peccati permanere per tempus necessarium ut Superior competens provideat, tunc quilibet confessarius in foro sacramentali ab eisdem, quoquo modo reservatis, absolvere potest, iniuncto onere recurrendi, sub poena reincidentiae, intra mensem saltem per epistolam et per confessarium, si id fieri possit sine gravi incommodo.”

¹⁶ Rituale Romanum, tit. IV, cap. II; Collectio Rituum, tit. III, cap. I, s. 62.

solucji z cenzur można udzielić używając jakiegokolwiek formy, byleby wola absolucji była dostatecznie wyrażona. Jedyne gdy chodzi o zwolnienie z ekskomuniki, z zasady należy użyć formy zamieszczonej w księgach liturgicznych (kan. 2250 § 3).¹⁷

Należy pamiętać, iż absolucja z cenzur jest aktem sprawiedliwości, a nie łaski, dlatego kto ma odpowiednią władzę nie może absolucji odmówić, jeżeli przestępca zaniechał uporu (kan. 2248 § 2). Należy przyjąć, że przestępca odstąpił od uporu, jeżeli za popełnione przestępstwo szczerze żałuje, wyrządzone szkody i zgorszenie naprawił, albo przynajmniej szczerze obiecuje, że naprawi. Sąd o tym, czy żal jest prawdziwy, a zadośćuczynienie wystarczające lub obietnica szczerza, należy do rozgrzeszającego (kan. 2242 § 3). Rozgrzeszający z cenzury w sakramencie spowiedzi powinien nałożyć penitentowi odpowiednią pokutę, oprócz sakramentalnej za grzechy.¹⁸ Również biskup uwalniając z cenzury w zakresie zewnętrznym w razie potrzeby może wymierzyć za popełnione przestępstwo odpowiednią karę odwetową lub pokutę (kan. 2248 § 2).

Mówiąc o uprawnieniach biskupów dotyczących sakramentu pokuty należy wspomnieć o zawartych w Motu proprio przywilejach wszystkich biskupów, tak rezydencjalnych jak i tytularnych, związanych z tym sakramentem, a mianowicie: a) słuchania spowiedzi św. wszystkich wiernych, a więc i zakonnic, w całym Kościele, chyba że ordynariusz miejscowy wyraźnie temu sprzeciwi się,¹⁹ oraz b) rozgrzeszania w sakramencie pokuty wszystkich wiernych w całym Kościele z wszystkich grzechów zarezerwowanych, z wyjątkiem grzechu fałszywego doniesienia na kapłana niewinnego o przestępstwo solicytacji.²⁰

VI. UPRAWNIENIA BISKUPÓW DOTYCZĄCE SAKRAMENTU KAPŁAŃSTWA

W dziedzinie związanej z sakramentem kapłaństwa biskupi na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* mogą dyspensować od braku wieku kanonicznego do święceń, od przeszkody pochodzenia akatolickiego, od niektórych skutków nieprawidłowości, mogą udzielać święceń poza katedrą i czasem przeznaczonym, oraz przyjmować do seminarium duchownego kandydatów pochodzenia nieślubnego.

¹⁷ *Rituale Romanum*, tit. IV. cap. III: De modo absolvendi ab excommunicatione extra sacramentalem confessionem.

¹⁸ Cappello F.: *Summa iuris canonici*. Vol. III. Romae 1955 n. 623.

¹⁹ Motu proprio „*Pastorale munus*”, priv. n. 2 „Confessiones fidelium, etiam religiosarum, ubique terrarum audiendi, nisi loci Ordinarius expresse renuerit”.

²⁰ Motu proprio „*Pastorale munus*”, priv. n. 3: „Fideles quoslibet ubique absolvendi ab omnibus peccatis reservatis, excepto tamen peccato falsae delationis, qua sacerdos innocens accusatur de crimine sollicitationis apud iudices ecclesiasticos”.

§ 1. DYSPENSOWANIE OD BRAKU WIEKU KANONICZNEGO DO ŚWIĘCEŃ

Przyjęcie święceń wyższych, między innymi, jest uwarunkowane osiągnięciem wieku kanonicznego. Zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego przyjmujący święcenia subdiakonatu muszą posiadać 21 lat ukończonych, diakonatu — 22 lata ukończone, a prezbiteratu — 24 lata ukończone.¹ W myśl kan. 34 § 3 n. 3 lata kończą się z upływem daty dnia urodzenia. Ktoby przed osiągnięciem kanonicznego wieku w złej wierze przyjął święcenia, zaciąga *ipso facto* suspensę od przyjętego święcenia.²

Dyspensy od braku wieku do święceń zwyczajnie udziela Stolica Ap. Nie zwykła ona jednak w zasadzie udzielać dyspensy od braku wieku do święceń subdiakonatu; również dość rzadko dyspensuje do święceń diakonatu. Częściej natomiast, jeżeli zachodzi słuszna przyczyna, Stolica Ap. dyspensuje od braku wieku do święceń prezbiteratu, o ile brak ten w zasadzie nie przekracza półtora roku.

W różnych indultach udzielanych przez Stolicę Ap. biskupom znajdują się niekiedy upoważnienia dyspensowania od braku wieku nie przekraczającego jednego roku, lecz tylko do przyjęcia święceń prezbiteratu. W wypadkach naglących biskupi mogą dyspensować od braku wieku do święceń na mocy kan. 81, a w wypadku wątpliwości faktycznej³ — na mocy kan. 15.

Motu proprio Pastorale munus daje biskupom zwyczajną władzę dyspensowania od braku wieku do święceń, nie przekraczającego jednak pół roku.⁴ Ponieważ *Motu proprio* nie określa bliżej przed jakimi święczeniami biskupi mogą dyspensować, dlatego należy przyjąć, że przed wszystkimi, do których jest wymagany wiek kanoniczny, a więc przed subdiakonatem, diakonatem i prezbiteratem.⁵

Biskup może dyspensować od braku wieku kanonicznego do święceń, gdy zachodzi słuszna przyczyna (*iusta de causa*). Gdy chodzi o dyspensę od braku kilku dni lub tygodni, słuszną przyczynę stanowić może sam fakt, że kandydat nie będzie święcony razem z kolegami kursowymi; trudniej natomiast znaleźć słuszną przyczynę, gdy chodzi o dyspensę od braku kilku miesięcy, zwłaszcza przed święczeniami subdiakonatu.

Z powyższej władzy dyspensowania biskup może korzystać w stosunku

¹ Kan. 975: „Subdiaconatus ne conferatur ante annum vicesimum primum completum; diaconatus ante vicesimum secundum completum; presbyteratus ante vicesimum quartum completum”.

² Kan. 2374: „Qui... ante canonicam aetatem... ad ordines malitiose accesserit, est ipso facto a recepto ordine suspensus”.

³ Cappello F.: *De Sacramentis*. Vol. IV. Romae 1951 n. 407; Conte a Coronata M.: *De Sacramentis*. Vol. II. Romae 1949 n. 72 n.

⁴ *Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 15: „Dispensandi, iusta de causa, super ordinandorum defectu aetatis, qui sex integros menses non excedat”.*

⁵ Buijs L., jw. s. 54.

do duchownych inkardynowanych do własnej diecezji, oraz w stosunku do zakonników nawet wyjętych, jeżeli należą do domu mieszczącego się na terenie diecezji.

Na mocy powyższego uprawnienia biskupi nie mogą dyspensować duchownych przed święceniami od potrzebnej wiedzy, ani od zachowania odstępów czasu między poszczególnymi święczeniami. Dlatego subdiakonatu nie można udzielać wcześniej, jak pod koniec trzeciego roku studiów teologicznych, diakonatu — przed zaczęciem czwartego roku studiów teologicznych, a kapłaństwa — przed drugim semestrem czwartego roku studiów teologicznych (kan. 976 § 2). Również nie mogą być promowani: akolita do subdiakonatu przed upływem jednego roku od otrzymania akolitatu, subdiakon do diakonatu, a diakon do prezbiteratu przed upływem trzech miesięcy od chwili przyjęcia ostatniego święcenia, chyba że konieczność lub pożytek Kościoła, zdaniem biskupa, wymaga krótszej przerwy (kan. 978 § 2).

§ 2. DYSPENSOWANIE OD PRZESZKODY POCHODZENIA AKATOLICKIEGO

W oparciu o Motu proprio *Pastorale munus* biskupi mogą dyspensować od przeszkody do święceń, jaką związani są synowie akatolików, jak długo rodzice trwają w swym błędzie.⁶

W myśl Kodeksu Prawa Kanonicznego kandydat do święceń, między innymi, ma być wolny od określonych przeszkód kanonicznych. Przeszkoda kanoniczna do święceń to okoliczność, która z prawa kościelnego, z uwagi na świętość stanu duchownego zabrania przyjmowania święceń, a w następstwie i wykonywania przyjętych. Przeszkody do święceń mogą być stałe i wtedy noszą nazwę nieprawidłowości (*irregularitates*, kan. 983), albo czasowe, nazywane zwykłymi przeszkodami (*impedimenta simplicia*).⁷ Nieprawidłowości wyliczone są w kanonach 984—985, natomiast przeszkody zwykle w kan. 987. Właśnie do tych ostatnich należy przeszkoda pochodzenia akatolickiego (kan. 987 n. 1).

Przeszkodą pochodzenia akatolickiego związani są tylko synowie akatolików, tak ślubni, jak i nieślubni, a nie wnukowie akatolików, jak to było w danym prawie.⁸ Kogo należy rozumieć w tym wypadku przez akatolików — autorzy nie są zgodni; jedni uważają, że chodzi tu o akatolików tylko ochrzczonych, inni — że również nieochrzczonych.⁹ Prawdopodobniejszą wydaje się opinia, iż przez akatolików należy tu rozumieć tylko heretyków, schizmatyków i apostatów, a nie nieochrzczono-

⁶ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 16: „*Dispensandi super impedimento ad ordines, quo astringuntur filii acatholicorum, quamdiu parentes in suo errore permanent*”.

⁷ Cappello F., jw. n. 435, 449.

⁸ C. 15, V, 2 in VI^o; Kom. Interpr., 14. VII. 1922, AAS 14 (1922) 528.

⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 151, nota 8.

nych, gdyż na takim stanowisku stało prawo przedkodeksowe (por. kan. 6 n. 4); stanowisko takie wydaje się słuszne również w świetle kan. 19 oraz zasady: *odia restringi et favores convenit ampliari*.¹⁰ W odniesieniu więc do akatolików nieochrzczonych zachodzi tu wątpliwość prawna (*dubium iuris*), a w wypadku wątpliwości prawnej ustawa nie obowiązuje (kan. 15).

Jest również rzeczą wątpliwą, czy przeszkodę pochodzenia akatolickiego zaciągają synowie rodziców należących do organizacji ateistycznej. Według orzeczenia Komisji Interpretacyjnej z dnia 30 lipca 1934 r. na równi z sektą akatolicką należy traktować organizację ateistyczną.¹¹ Jednak niektórzy autorzy są zdania, iż wspomniane orzeczenie nie może mieć tu zastosowania, gdyż chodzi tu o ustawę uciążliwą (kan. 19), a ponadto w Kodeksie jest mowa o synach akatolików, a nie o sekcie akatolickiej.¹²

W świetle orzeczenia Komisji Interpretacyjnej z dnia 16 października 1919 r. przeszkodę pochodzenia akatolickiego do święceń zaciągają synowie rodziców nawet mieszanych, tzn. gdy jeden z rodziców jest akatolikiem, a drugi katolikiem.¹³ W świetle jednak orzeczenia tejże Komisji z dnia 14 lipca 1922 r. przeszkodę tę zaciągają tylko zstępni w linii ojcowskiej do pierwszego stopnia (*tantum descendentes in linea paterna usque ad primum gradum*).¹⁴ Dlatego synowie zrodzeni z małżeństw mieszanych nie zaciągają przeszkody pochodzenia akatolickiego do święceń, jeżeli ojciec jest katolikiem.¹⁵

Nie zaciągają przeszkody do święceń synowie, jeżeli jeden z rodziców czy dwoje stali się akatolikami po ich narodzeniu.¹⁶

Przeszkoda pochodzenia akatolickiego nie zabrania wstąpienia do seminarium duchownego, ale tylko przyjęcia tonsury i święceń tak niższych jak i wyższych.¹⁷ Związani tą przeszkodą nie mogą również być godziwie przyjęci do nowicjatu, jeżeli przeznaczeni są do kapłaństwa (kan. 542 n. 2). Świadome przystąpienie do święceń mimo przeszkody kanonicznej stanowi przestępstwo (kan. 2374).

Przeszkoda pochodzenia akatolickiego ustaje sama, jeżeli rodzice akatolicecy nawracają się, oraz z chwilą ich śmierci, choćby do końca życia trwali w błędzie.¹⁸ Nie ustaje natomiast przeszkoda do święceń,

¹⁰ Reg. 15 R. J. in VI^o; Cappello F., jw. n. 519, 504.

¹¹ AAS 26 (1934) 494.

¹² Jone H., jw. s. 202.

¹³ AAS 11 (1919) 478.

¹⁴ AAS 14 (1922) 528.

¹⁵ Jone H., jw. s. 202.

¹⁶ Conte a Coronata M., jw. n. 151.

¹⁷ Buijs L., jw. s. 56.

¹⁸ Cappello F., jw. n. 519; Conte a Coronata M., jw. n. 151; Jone H., jw. s. 202.

choćby ojciec akatolik w małżeństwie mieszanym zobowiązał się do katolickiego wychowania dzieci.¹⁹

Przeszkoda pochodzenia akatolickiego, poza wspomnianymi wyżej wypadkami, może ustać także przez dyspensę. W świetle Kodeksu dyspensy od przeszkód do święceń udzielać może tylko *Stolica Ap.*: w zakresie wewnętrznym św. Penitencjaria (kan. 258), a w zakresie zewnętrznym, gdy chodzi o duchownych świeckich — św. Kongregacja Sakramentów (kan. 249), gdy chodzi o zakonników — św. Kongregacja dla Spraw Zakonnych (kan. 251), gdy chodzi o duchownych w krajach misyjnych — św. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary (kan. 252), oraz gdy chodzi o duchownych obrządku wschodniego — św. Kongregacja Kościoła Wschodniego (kan. 257).

Biskupi przed ukazaniem się *Motu proprio Pastorale munus* mogli dyspensować od przeszkód do święceń najwyżej na mocy kan. 15, tzn. w wypadku wątpliwości faktycznej, oraz na mocy kan. 81, tzn. w wypadkach naglących, kiedy rekurs do Stolicy Ap. był trudny, a jednocześnie groziło niebezpieczeństwo wielkiej szkody. Dopiero *Motu proprio Pastorale munus* dało biskupom władzę zwyczajną dyspensowania, ale tylko od jednej przeszkody do święceń — przeszkody pochodzenia akatolickiego.

Kandydat do święceń dyspensowany przez biskupa ogólnie od przeszkody pochodzenia akatolickiego może przyjąć wszystkie święcenia tak niższe jak i wyższe, może przyjąć beneficyja nawet duszpasterskie, ale nie konsystorskie, dlatego nie może zostać kardynałem, biskupem, opatem lub prałatem udzielnym oraz wyższym przełożonym w zakonie kleryckim wyjętym (kan. 991 § 3).

Dyspensa udzielona przez biskupa na mocy *Motu proprio* od przeszkody pochodzenia akatolickiego do święceń nie upoważnia jednak do godziwego przyjęcia do nowicjatu (kan. 542 n. 2).

§ 3. DYSPENSOWANIE OD NIEKTÓRYCH SKUTKÓW NIEPRAWIDŁOWOŚCI

Na mocy *Motu proprio Pastorale munus* biskupi mogą dyspensować wyświęconych w celu umożliwienia im godziwego odprawiania Mszy św., jak również otrzymania lub zatrzymania beneficyjum kościelnego, od wszelkich nieprawidłowości pochodzących tak z przestępstwa jak i braku, z wyjątkiem jednak tych, o których mówi kan. 985 n. 3 i 4, byleby nie wynikło stąd zgorzenie i pod warunkiem, że posługa ołtarza będzie odpowiednio spełniona, a gdy chodzi o przestępstwo herezji lub schizmy — po uprzednim wyrzeczeniu się błędów.²⁰

¹⁹ Kom. Interpr., 16. X. 1919, AAS 11 (1919) 478.

²⁰ *Motu proprio „Pastorale munus”*, fac. n. 17: „Dispensandi pro iam ordinatis ad effectum tam Missam celebrandi, quam consequendi et retinendi beneficia eccle-

Nieprawidłowość (*irregularitas*) jest to stała przeszkoda kanoniczna, która z uwagi na świętość stanu duchownego bezpośrednio i wprost zabrania przyjmowania święceń, a w następstwie i wykonywania przyjętych pod sankcją niegodziwości (kan. 968 § 2).²¹ Dalszym skutkiem zaciągnięcia nieprawidłowości jest również zakaz nadawania beneficjum kościelnego (kan. 991 § 3). Nieznajomość nieprawidłowości choćby niezawiniona nie tłumaczy od jej kanonicznych skutków (kan. 988).

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 984 wylicza siedem nieprawidłowości z braku, a w kan. 985 siedem nieprawidłowości z przestępstwa.

Nieprawidłowości z braku (*ex defectu*) stanowią:

1) nieślubne pochodzenie (*defectus natalium*), chyba że nastąpiła legitymacja lub dotknięty nieprawidłowością złożył uroczyste śluby zakonne (kan. 984 n. 1);

2) braki fizyczne ciała (*defectus corporis*), które sprawiają, że służba ołtarza nie może być bezpiecznie lub przystojnie sprawowana; dlatego nieprawidłowymi są np. głusi, ślepi, niemi, bez dłoni, bez palca wielkiego lub wskazującego, bardzo zeszpeceni zewnątrznie, budzący wyglądem zewnętrznym wstręt lub śmiech; braki te, aby mogły zakazać wykonywania święceń prawnie przyjętych, a więc zrodzone po przyjęciu święceń, muszą być stosunkowo wielkie i nie zabraniają tych czynności, które można należycie wykonać (kan. 984 n. 2);

3) brak zdrowego umysłu (*defectus animi*) — a więc epilepsja, choroby umysłowe, opętanie przez czarta choćby w przeszłości (kan. 984 n. 3);

4) bigamia sukcesywna (*defectus sacramenti seu bigamia successiva*), czyli zawarcie dwóch kolejnych ważnych związków małżeńskich (kan. 984 n. 4);

5) infamia prawna (*defectus famae, infamia iuris*), która zachodzi wtedy, gdy samo prawo piętnuje kogoś na czci za pewne przestępstwa (kan. 984 n. 5); przestępstwami, które *ipso facto* powodują infamię prawną, są: zapisanie się do sekty akatolickiej lub publiczne do niej przystąpienie (kan. 2314 § 1 n. 3), znieważenie Najśw. Sakramentu (kan. 2320), znieważenie zwłok lub grobu (kan. 2323), czynna zniewaga papieża, kardynała lub legata papieskiego (kan. 2343 § 1—2), pojedynk i sekundowanie w pojedynku (kan. 2351), bigamia równoczesna (kan. 2356), grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu popełnione przez osoby

siastica, super quibuscumque irregularitatibus tum ex delicto, tum ex defectu provenientibus, dummodo exinde scandalum ne oriatur et dummodo altaris ministerium rite expleatur, exceptis tamen iis de quibus in can. 985, n. 3 et 4, C. I. C. et praevia abiuratione in manibus absolventis, quando agitur de crimine haeresis vel schismatis”.

²¹ Cappello F., jw. n. 435.

świeckie z małoletnimi poniżej lat 16, albo zgwałcenie, sodomia, kazirodztwo lub stręczycielstwo — jeżeli zapadł wyrok skazujący (kan. 2357 § 1); powinni być ogłoszeni za infamisów: odstępcy od wiary, heretycy i schizmatycy, którzy po upomnieniu nie poprawiają się (kan. 2314 § 1 n. 2), oraz duchowni wyższych święceń za grzechy nieczyste kwalifikowane (kan. 2359 § 2);

6) brak łagodności — w odniesieniu do sędziego, który wydał wyrok śmierci (*defectus lenitatis quoad iudicem*), choćby wyrok był sprawiedliwy z punktu widzenia prawa (kan. 984 n. 6), chyba że nie został wykonany;

7) brak łagodności — w odniesieniu do kata i jego pomocników (*defectus lenitatis quoad carnificem eiusque ministros*); już samo przyjęcie zajęcia kata lub jego bezpośredniego pomocnika przy wykonywaniu wyroku śmierci stanowi nieprawidłowość (kan. 984 n. 7).²²

Nieprawidłowości z przestępstwa (*ex delicto*) stanowią:

1) apostazja, herezja lub schizma (kan. 985 n. 1);

2) świadome i dobrowolne przyjęcie chrztu św. od akatolików poza wypadkiem ostatecznej konieczności (kan. 985 n. 2); chodzi tu o akatolików ochrzczonych;

3) świętokradcze usiłowanie zawarcia małżeństwa, które ma miejsce: a) gdy żonaci, duchowni z wyższymi święczeniami lub zakonnicy po ślubach uroczystych lub zwykłych, czy to wieczystych czy czasowych, ośmielili się zawrzeć małżeństwo choćby cywilne, oraz b) gdy mężczyźni wolnego stanu ośmielili się zawrzeć małżeństwo choćby cywilne z niewiastą zamężną lub związaną takimiż ślubami zakonnymi (kan. 985 n. 3);

4) dobrowolne zabójstwo i skuteczne spędzenie płodu; nieprawidłowość zaciągają współsprawcy fizyczni, sprawcy moralni, a także pomocnicy konieczni (kan. 985 n. 4);

5) okaleczenie siebie lub innych oraz usiłowanie popełnienia samobójstwa (kan. 985 n. 5);

6) spowodowanie śmierci przez duchownych nieprawnie uprawiających sztukę lekarską lub chirurgiczną (kan. 985 n. 6);

7) wykonywanie aktów władzy święceń wyższych przez tych, którzy ich nie mają, albo gdy jest ono zabronione na skutek zaciągniętej kary kościelnej (kan. 985 n. 7).²³

Powyższe przestępstwa tylko wtedy powodują nieprawidłowość, gdy stanowią grzech ciężki, są popełnione po chrzcie św. i są dokonane zewnętrznie czy to publicznie czy tajnie (kan. 986).

²² Tamże n. 457—498.

²³ Tamże n. 499—510.

Nieprawidłowości mogą ustać jedynie przez dyspensę. Kodeks Prawa Kanonicznego zezwala ordynariuszom na dyspensowanie swoich podwładnych: 1) od wszelkich nieprawidłowości z tajnego przestępstwa, z wyjątkiem dobrowolnego zabójstwa i spędzenia płodu, oraz tych, które zostały wniesione do sądu (kan. 990 § 1); 2) w wypadku wątpliwości faktycznej, czyli wątpliwości co do rzeczywistego istnienia nieprawidłowości (kan. 15), oraz 3) w wypadkach naglących, gdy odniesienie się do Stolicy Ap. jest trudne, a równocześnie grozi niebezpieczeństwo wielkiej szkody i chodzi o nieprawidłowość, od której Stolica Ap. zwykła dyspensować (kan. 81).

Motu proprio *Pastorale munus* władzę biskupów w dziedzinie dyspensowania od nieprawidłowości w wypadkach zwyczajnych nieco poszerza. W oparciu o Motu proprio biskupi mogą dyspensować:

a) już wyświęconych (*dispensandi pro iam ordinatis*), tzn. tylko kapłanów, a nie tych, którzy mają dopiero przyjąć jakieś święcenie;

b) w tym celu, aby dyspensowany mógł godziwie odprawiać Mszę św., oraz przyjąć lub zatrzymać beneficjum kościelne (*ad effectum tam Missam celebrandi, quam consequendi et retinendi beneficia ecclesiastica*); dotknięty bowiem nieprawidłowością niegodziwie wykonuje akty władzy święceń (kan. 968), niegodziwie przyjmuje beneficjum kościelne (kan. 991 § 3), a w konsekwencji i niegodziwie posiada; a więc dyspensacja udzielona przez biskupa na mocy Motu proprio jest tylko częściowa, gdyż nie znosi nieprawidłowości, a tylko niektóre jej skutki; dyspensacja taka nie przywraca prawa godziwego wykonywania innych aktów władzy święceń, np. udzielania uroczystego chrztu św., sakramentu chorych itp.;

c) od wszelkich nieprawidłowości tak z braku jak i z przestępstwa (*super quibuscumque irregularitatibus tum ex delicto tum ex defectu provenientibus*), czy to zaciągniętych przed przyjęciem święceń, czy po przyjęciu, z wyjątkiem jednak tych, o których mówi kan. 985 n. 3 i 4 (*exceptis tamen iis de quibus in can. 985 n. 3 et 4*); nie może więc biskup na mocy Motu proprio dyspensować od nieprawidłowości, którą zaciągają: 1) żonaci, duchowni wyższych święceń i zakonnicy po ślubach ośmielając się zawrzeć małżeństwo choćby cywilne, 2) mężczyźni wolnego stanu ośmielając się zawrzeć małżeństwo choćby cywilne z niewiastą zamężną lub związaną ślubami zakonnymi, oraz 3) ci, którzy dopuścili się dobrowolnego zabójstwa lub spowodowali skuteczne spędzenie płodu, względnie byli współnikami; od tej ostatniej nieprawidłowości, jeżeli przestępstwo jest tajne, ordynariusze mogą dyspensować na mocy uprawnień pięcioletnich;²⁴

²⁴ *Facultates quinquennales*, VII, 9: „Dispensandi ab irregularitate ex homicidio voluntario aut abortu, de qua in can. 985, 4-o C. I. C., sed ad hoc dumtaxat ut poenitens ordines iam susceptos sine infamiae vel scandalii periculo exercere

d) pod warunkiem, że 1) dyspensa nie spowoduje zgorzenia (*dummodo exinde scandalum ne oriatur*), np. ze względu na niegodziwość dyspensowanego, zwłaszcza gdy nieprawidłowość zrodziła się na skutek przestępstwa publicznego; 2) posługa ołtarza będzie odpowiednio spełniana (*dummodo altaris ministerium rite expleatur*), zwłaszcza gdy nieprawidłowość pochodzi z braków fizycznych ciała lub braku zdrowego umysłu; 3) po uprzednim wyrzeczeniu się błędów złożonym na ręce udzielającego absolucji — jeżeli nieprawidłowość zrodziła się na skutek popełnienia przestępstwa herezji lub schizmy (*praevia abiuratione in manibus absolventis, quando agitur de crimine haeresis vel schismatis*); chodzi tu o wyrzeczenie się błędów, które zwyczajnie ma miejsce przed absolucją z ekskomuniki, którą zaciąga się za przestępstwo odstępstwa od wiary (kan. 2314).²⁵

§ 4. UDZIELANIE ŚWIĘCEŃ POZA KOŚCIOŁEM KATEDRALNYM I CZASEM PRZEZNACZONYM

Motu proprio *Pastorale munus* zezwala biskupom na udzielanie święceń kapłańskich poza kościołem katedralnym i poza czasem do tego przeznaczonym, nawet w dni feriałne, jeżeli wymaga tego dobro duszpasterskie.²⁶

Gdy chodzi o miejsce święceń, to według przepisu Kodeksu Prawa Kanonicznego święcenia zbiorowe (*ordinationes generales*) powinny z zasady odbywać się w kościele katedralnym w obecności kanoników kościoła. Kodeks zezwala na te święcenia również w innym kościele na terenie diecezji w otoczeniu duchowieństwa miejscowego, jednakże życzy sobie, aby to był kościół godniejszy.²⁷ Święcenia natomiast poszczególne (*ordinationes particulares*) w myśl Kodeksu mogą odbywać się również w innych kościołach oraz w kaplicy biskupiej, seminaryjnej lub zakonnej, jeżeli domaga się tego słuszna przyczyna (kan. 1009 § 2). Tonsurę i święcenia niższe można udzielać również w kaplicach prywatnych (kan. 1009 § 3).²⁸

Dzięki więc Motu proprio *Pastorale munus* biskupi odtąd mogą udzie-

queat; iniuncto eidem poenitenti onere intra mensem recurrenti ad Sacram Poenitentiarum, saltem per epistolam, per alium vel per se reticito nomine, idem Tribunal docendo de omnibus casus circumstantiis, et praesertim quoties delictum patruerit, et standi eius mandatis sub poena suspensionis a divinis ipso facto incurrendae”.

²⁵ Buijs L., jw. s. 59, nota 28.

²⁶ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 18: „*Conferendi sacros ordines extra ecclesiam cathedralam et extra tempora, diebus ferialibus non exceptis, si utilitas pastoralis accedat*”.

²⁷ Kan. 1009 § 1: „*Ordinationes generales in cathedrali ecclesia, vocatis praesentibusque ecclesiae canonicis, publice celebrentur; si autem in alio dioecesis loco, praesente clero loci, dignior, quantum fieri poterit, ecclesia adeatur*”.

²⁸ Cappello F., jw. n. 568; Conte a Coronata M., jw. n. 243 nn.

łać poza kościołem katedralnym nie tylko tonsury, święceń niższych i poszczególnych, ale wszystkich. Ponieważ Motu proprio nie czyni żadnych ograniczeń, dlatego należy przyjąć, że święceń tych biskupi mogą udzielać nie tylko w innym kościele lub kaplicy na terenie diecezji, ale i poza miejscem świętym, jeżeli tego będzie domagać się pożytek duszpasterski.

Gdy chodzi o czas udzielania święceń, to Kodeks Prawa Kanonicznego nakazuje wyższe święcenia udzielać w czasie Mszy św. w soboty Suchych Dni, w sobotę przed niedzielą Męki Pańskiej i w Wielką Sobotę, a na podstawie poważnej przyczyny również w każdą niedzielę lub święto nakazane. Święcenia natomiast niższe wolno udzielać w poszczególne niedziele i święta nie koniecznie nakazane, a tonsurę codziennie o każdej porze dnia.²⁹

Na mocy Motu proprio, jeżeli tego będzie wymagał pożytek duszpasterski, biskup może udzielać święceń tak wyższych jak i niższych poza czasem przepisany przez Kodeks Prawa Kanonicznego, nawet w dni feriałne, czyli codziennie.

Udzielanie święceń tak poza kościołem katedralnym, jak i poza czasem przepisany jest uwarunkowane pożytkiem duszpasterskim (*si utilitas pastoralis accedat*). Taki pożytek może stanowić udział przy święceniach większej liczby wiernych, budzenie powołań kapłańskich w różnych miejscach diecezji itp.

§ 5. PRZYJMOWANIE DO SEMINARIUM DUCHOWNEGO KANDYDATÓW POCHODZENIA NIEŚLUBNEGO

Na mocy Motu proprio *Pastorale munus* biskupi mogą przyjmować do seminarium duchownego kandydatów pochodzenia nieślubnego, jeśli posiadają wymagane do przyjęcia przymioty, byleby nie chodziło o urodzonych z cudzołóstwa lub świętokradztwa.³⁰

W myśl przepisu Kodeksu Prawa Kanonicznego do seminarium duchownego wolno przyjmować jedynie kandydatów ślubnego pochodzenia.³¹

²⁹ Kan 1006 § 2: „Ordinationes in sacris celebrentur intra Missarum sollempnia sabbatis Quatuor Temporum, sabbato ante dominicam Passionis, et Sabbato Sancto”.
§ 3: „Gravi tamen causa interveniente, Episcopus potest eas habere etiam quolibet die dominico aut festo de praecepto”.

§ 4: Prima tonsura quolibet die et hora conferri potest; ordines minores singulis diebus dominicis et festis duplicibus, mane tamen”.

³⁰ Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 31: „Admittendi in Seminario filios illegitimos, si qualitates praebent, quae pro admissione in Seminarium requiruntur, dummodo ne agatur de adulterinis aut sacrilegis”.

³¹ Kan. 1363 § 1: „In Seminarium ab Ordinario ne admittantur, nisi filii legitimi...”

§ 2: „Antequam recipiantur, documenta exhibere debent de legitimitate natalium...”

W świetle prawa ślubne (*legitimi*) są to dzieci, które zostały poczęte lub urodzone z małżeństwa ważnego lub mniemanego, chyba że w chwili poczęcia dziecka rodzicom nie wolno było korzystać z małżeństwa ze względu na złożoną uroczystą profesję zakonną lub przyjęte święcenia wyższe.³² Małżeństwo mniemane (*putativum*) jest to, które zostało zawarte w dobrej wierze przynajmniej przez jedną ze stron, do czasu, gdy obie strony poznają jego nieważność (kan. 1015 § 4). Prawo domniemywa, że ślubne są również te dzieci, które zrodziły się po sześciu miesiącach od dnia ślubu, albo w ciągu dziesięciu miesięcy od dnia rozwiązania pożycia małżeńskiego.³³

Gdy chodzi o przyjęcie do seminarium duchownego na równi ze ślubnymi należy traktować także dzieci legitymowane przez późniejsze małżeństwo rodziców,³⁴ względnie na skutek dyspensy od przeszkody rozrywającej, udzielonej na mocy władzy zwyczajnej lub delegowanej indultem ogólnym rodzicom, którzy przed ślubem urodzili lub poczęli dziecko, o ile dziecko nie zostało zrodzone w wyniku cudzołóstwa lub świętokradztwa, niezależnie od tego, czy rodzice po uzyskaniu dyspensy zawarli związek małżeński czy nie.³⁵

Dziećmi więc nieślubnymi (*fili illegitimi*) są te, które nie pochodzą z ważnego lub mniemanego małżeństwa, albo pochodzą wprawdzie z małżeństwa ważnego, lecz zostały poczęte w czasie, kiedy rodzicom nie wolno było korzystać z praw małżeńskich na skutek uroczystych ślubów zakonnych lub wyższych święceń, oraz nie zostały legitymowane.

Biskupi na mocy *Motu proprio* mogą więc dyspensować od przepisu kan. 1363 § 1, czyli mogą przyjmować do seminarium duchownego kandydatów pochodzenia nieślubnego, ale pod warunkiem, że nie pochodzą oni z cudzołóstwa, ani ze świętokradztwa (*dummodo ne agatur de adulterinis et sacrilegis*), tzn. że w chwili poczęcia ich między rodzicami nie zachodziła przeszkoda ani węzła małżeńskiego, ani uroczystej profesji zakonnej lub wyższych święceń. Oczywiście warunkiem dopuszczenia do seminarium duchownego kandydatów pochodzenia nieślubnego jest również posiadanie przez nich innych przymiotów wy-

³² Kan. 1114: „Legitimi sunt filii concepti aut nati ex matrimonio valido vel putativo, nisi parentibus ob sollemnem professionem vel susceptum ordinem sacrum prohibitus tempore conceptionis fuerit usus matrimonii antea contracti”.

³³ Kan. 1115 § 2: „Legitimi praesumuntur filii qui nati sunt saltem post sex menses a die celebrati matrimonii, vel intra decem menses a die dissolutae vitae conjugalis”.

³⁴ Kan. 1117: „Fili legitimated per subsequens matrimonium, ad effectus canonicos quod attinet, in omnibus aequiparantur legitimis, nisi aliud expresse cautum fuerit”; Kom. Interpr., 13. VII. 1930, AAS 22 (1930) 365.

³⁵ Kan. 1051: „Per dispensationem super impedimento dirimente concessam sive ex potestate ordinaria, sive ex potestate delegata per indultum generale, non vero per rescriptum in casibus particularibus, conceditur quoque eo ipso legitimatio prolis, si qua ex iis cum quibus dispensatur iam nata vel concepta fuerit, excepta tamen adulterina et sacrilega”; Buijs L., jw. s. 97.

maganych ogólnie do przyjęcia do seminarium (*si qualitates praebeant, quae pro admissione in Seminarium requiruntur*), np. są usposobieni i nastawieni na wyłączną służbę dla Kościoła, rokują nadzieję na owocną pracę (kan. 1363 § 1), mają odpowiednie świadectwo moralności (kan. 1363 § 2), są umysłowo przygotowani do studiów itp.

Przyjęcie przez biskupa do seminarium duchownego kandydata pochodzenia nieślubnego na podstawie powyższego uprawnienia nie oznacza równoczesnej dyspensy dla tego kandydata od nieprawidłowości do święceń wynikłej z nieślubnego pochodzenia (kan. 984 n. 1).

Na prośbę właściwego przełożonego zakonnego biskupi mogą również dyspensować od przeszkody nieślubnego pochodzenia kandydatów wstępujących do zakonu i przeznaczonych do kapłaństwa, ale też pod warunkiem, że zrodzenie nie nastąpiło w wyniku cudzołóstwa lub świętokradztwa.³⁶

VII. UPRAWNIENIA BISKUPÓW DOTYCZĄCE SAKRAMENTU MAŁŻEŃSTWA

W dziedzinie sakramentu małżeństwa Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania dyspens od niektórych przeszkód małżeńskich, uzdrawiania w związku niektórych małżeństw, oraz zezwalania na interpelacje przed chrztem św. strony nawracającej się lub dyspensowania od nich.

§ 1. DYPENSOWANIE OD NIEKTÓRYCH PRZESZKÓD MAŁŻEŃSKICH

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do udzielania na podstawie słusznej i rozumnej przyczyny dyspens od wszystkich przeszkód małżeńskich niższego rzędu, nawet gdy chodzi o małżeństwa mieszane, lecz zachowując w tym wypadku przepisy kan. 1061—1064,¹ oraz na podstawie słusznej i poważnej przyczyny od przeszkód odmiennego wyznania i różnej religii, nawet w wypadku korzystania z przywileju Pawłowego, zachowując również przepisy kan. 1061—1064.²

Przeszkoda małżeńska (*impedimentum matrimoniale*) jest to okoliczność zewnętrzna, która z mocy prawa Bożego lub czysto kościelnego

³⁶ Motu proprio „*Pastorale munus*” fac. n. 36: „*Dispensandi, ad petitionem Superioris competentis, super illegitimitate natalium admittendos in Religionem qui sint sacerdotio destinati... Sed dispensari nequeunt adulterini vel sacrilegi*”; por. kan. 542 n. 2.

¹ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 19: „*Dispensandi, ex iusta et rationabili causa, super omnibus impedimentis matrimonialibus gradus minoris, etiam si agatur de matrimoniis mixtis, sed servatis in hoc casu praescriptis cann. 1061—1064 C. I. C.*”.

² Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 20: „*Dispensandi, urgente iusta et gravi causa, super impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus, etiam in casu usus Privilegii Paulini, salvis praescriptis cann. 1061—1064 C. I. C.*”.

sprawia, że osoba jest niezdolna do ważnego lub godziwego zawarcia małżeństwa.³

Spośród licznych podziałów przeszkód małżeńskich interesuje nas tu podział na przeszkody wzbraniające i rozrywające, oraz na przeszkody niższego i wyższego rzędu.

Przeszkody wzbraniające (*impedimenta impediencia*) są te, które sprawiają, że osoby nimi dotknięte zawierają małżeństwo ważne lecz niegodziwie (kan. 1036 § 1); przeszkodami wzbraniającymi są: 1) ślub zwykły dziewictwa, doskonałej czystości, bezżeństwa, przyjęcia wyższych święceń oraz wstąpienia do zakonu (kan. 1058), 2) odmienne wyznanie, które zachodzi pomiędzy osobą katolicką, a osobą ochrzczoneą, ale należną do sekty heretyckiej, schizmatyckiej lub organizacji ateistycznej (kan. 1060)⁴ i ewentualnie 3) pokrewieństwo prawne płynące z adopcji, o ile prawo państwowe za taką przekodę je uznaje (kan. 1059).

Przeszkody rozrywające (*impedimenta dirimentia*) natomiast sprawiają, że osoby nimi dotknięte są niezdolne do zawarcia małżeństwa nie tylko godziwie, ale i ważnie (kan. 1036 § 2); przeszkodami rozrywającymi są: 1) brak kanonicznego wieku, tzn. 14 lat skończonych, gdy chodzi o niewiastę i 16 lat, gdy chodzi o mężczyznę (kan. 1067); 2) niemoc płciowa (kan. 1068); 3) istniejący węzeł małżeński (kan. 1069); 4) różna religia, która zachodzi wtedy, gdy jedna strona jest ochrzczonea w Kościele katolickim lub do niego nawrócona, a druga jest nieochrzczonea (kan. 1070); 5) wyższe święcenie (kan. 1072); 6) uroczysty ślub zakonny (kan. 1073); 7) uprowadzenie niewiasty (kan. 1074); 8) występki, czyli cudzołóstwo połączone albo z wzajemną obietnicą zawarcia małżeństwa, albo z usiłowaniem zawarcia małżeństwa, albo z małżonkobójstwem dokonany przez jedną stronę, oraz małżonkobójstwo dokonane przy współudziale obu stron (kan. 1075); 9) pokrewieństwo w linii prostej w każdym stopniu, a w linii bocznej do trzeciego stopnia włącznie (kan. 1076); 10) powinowactwo w linii prostej w każdym stopniu, a w linii bocznej do drugiego stopnia włącznie (kan. 1077); 11) przyzwoitość publiczna, czyli powinowactwo powstałe z małżeństwa nieważnego, lub publicznego i notorycznego konkubinatu w pierwszym i drugim stopniu linii prostej (kan. 1078); 12) pokrewieństwo duchowe powstałe z chrztu św. pomiędzy osobą ochrzczoneą a szafarzem chrztu św., oraz między osobą ochrzczoneą a rodzicami chrzestnymi (kan. 1079); 13) pokrewieństwo prawne powstałe z adopcji, czyli przysposobienia — o ile prawo państwowe uznaje za przeszkodę rozrywającą (kan. 1080), jak to ma miejsce w Polsce.⁵

³ Cappello F.: De Sacramentis, Vol. V. Romae 1961 n. 195.

⁴ Kom. Interpr., 30. VII. 1934, AAS 26 (1934) 494.

⁵ Kodeks Rodzinny i Opiekuńczy z dnia 25. II. 1964 r. (Dz. U. Nr 9, poz. 59), art. 15.

Podział przeszkód na niższego i wyższego rzędu (*impedimenta gradus minoris et maioris*) powstał z uwagi na stopień doniosłości oraz łatwości uzyskania dyspensy od nich. Przeszkodami niższego rzędu są: 1) pokrewieństwo w trzecim stopniu linii bocznej, 2) powinowactwo w drugim stopniu linii bocznej, 3) przyzwoitość publiczna w drugim stopniu, 4) pokrewieństwo duchowe, oraz 5) występki pod postacią cudzołóstwa połączonego z obietnicą zawarcia małżeństwa lub usiłowaniem zawarcia małżeństwa choćby cywilnego (kan. 1042 § 2). Wszystkie inne przeszkody, a więc tak rozrywające jak i wzbraniające, są wyższego rzędu (kan. 1042 § 3).⁶

Zdarzyć się może, iż to co jest dobre i konieczne dla ogółu, w poszczególnym wypadku, z uwagi na specjalne okoliczności może okazać się szkodliwe.⁷ Tak właśnie może zdarzyć się, gdy chodzi o przeszkody małżeńskie. Dlatego prawo przewiduje dyspensy od przeszkód małżeńskich. Dyspensa od przeszkody małżeńskiej jest to akt prawny kompetentnej władzy kościelnej, dany w wypadku poszczególnym i dla słusznej przyczyny, na mocy którego osoba związana określoną przeszkodą może zawrzeć małżeństwo ważnie i godziwie.⁸

Od przeszkód małżeńskich, których podstawą istnienia jest absolutne prawo Boże, czy to naturalne czy pozytywne, np. od przeszkody niemocy płciowej, węzła małżeńskiego po dopełnieniu małżeństwa wśród ochrzczonych, pokrewieństwa w pierwszym stopniu linii prostej, Kościół nie może dyspensować; może tylko dyspensować na mocy władzy zastępczej, gdy chodzi o przeszkody prawa Bożego uwarunkowanego, tzn. których istnienie zależy od wolnej woli człowieka, np. od przeszkody płynącej ze ślubu lub małżeństwa niedopełnionego. Kościół może natomiast dyspensować i to na mocy władzy własnej od wszystkich przeszkód, których podstawą istnienia jest prawo czysto kościelne, czyli ludzkie.⁹ W rzeczywistości jednak Kościół nie od wszystkich przeszkód pochodzenia kościelnego jednakowo łatwo dyspensuje. Np. Kościół nigdy nie dyspensuje od przeszkody płynącej z sakry biskupiej, oraz, poza niebezpieczeństwem śmierci, z publicznego przestępstwa małżonkobójstwa; bardzo rzadko, na podstawie bardzo poważnych przyczyn, dyspensuje od powinowactwa w linii prostej po dopełnieniu małżeństwa, uprowadzenia i od przeszkody płynącej ze święceń prezbiteratu; rzadko, z ważnych przyczyn, dyspensuje od przeszkody występku, gdy

⁶ Brak jest podstaw prawnych do twierdzenia, że wyrażenie „*alia omnia*” w kan. 1042 § 3 odnosi się tylko do przeszkód rozrywających, jak to czynią niektórzy; por. Cappello F., jw. n. 206.

⁷ S. Thomas: *Summa Theologica* I—II, q. 97 a. 4.

⁸ Pawluk T.: *Dyspensy od kanonicznych przeszkód małżeńskich. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1963, n. 1, s. 52 nn.

⁹ Cappello F., jw. n. 223.

miało miejsce małżonkobójstwo tajne, a także płynącej ze święceń subdiakonatu i diakonatu, ślubu uroczystego, braku wieku, oraz, poza krajami misyjnymi, od różnej wiary.¹⁰

Władzę dyspensowania od przeszkód małżeńskich posiada papież, który sprawuje ją w zakresie zewnętrznym za pośrednictwem odpowiedniej Kongregacji,¹¹ a w zakresie wewnętrznym za pośrednictwem św. Penitencjarii. Inni poza papieżem mogą dyspensować od przeszkód małżeńskich tylko wtedy, gdy im na to pozwala prawo powszechne lub specjalny indult Stolicy Ap.

Ordynariusze miejscowi na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego mogą dyspensować tylko:

1) w niebezpieczeństwie śmierci (*urgente mortis periculo*) — od wszelkich przeszkód małżeńskich pochodzenia kościelnego, z wyjątkiem płynących ze święceń prezbiteratu i powinowactwa w linii prostej po dopełnieniu małżeństwa;¹² podobnie mogą dyspensować w niebezpieczeństwie śmierci, jeżeli ani ustnie ani pisemnie nie można zwrócić się do ordynariusza miejscowego, również proboszczowie i ci, których prawo równa z proboszczami (kan. 451), kapłani asystujący przy małżeństwie zawieranym na podstawie formy nadzwyczajnej (kan. 1098 n. 2) oraz spowiednicy w zakresie sakramentalnym (kan. 1044);

2) w wypadku konieczności, tj. wykrycia przeszkody wtedy, gdy wszystko zostało przygotowane do ślubu (*cum iam omnia parata ad nuptias*) — od wszelkich przeszkód małżeńskich pochodzenia kościelnego, z wyjątkiem płynących ze święceń prezbiteratu i powinowactwa w linii prostej po dopełnieniu małżeństwa;¹³ również w wypadku konieczności,

¹⁰ Tamże n. 224.

¹¹ Kongregacja św. Oficjum dyspensuje wiernych wszystkich obrządków od przeszkód odmiennego wyznania i różnej religii (kan. 247 § 3); Kongregacja Sakramentów dyspensuje wiernych obrządku łacińskiego od wszystkich przeszkód, które nie są zastrzeżone Kongregacji św. Oficjum oraz Kongregacjom dla Spraw Zakonnych i Kościoła Wschodniego (kan. 249 § 3); Kongregacja dla Spraw Zakonnych dyspensuje od ślubów złożonych w zakonie (kan. 251 § 3); Kongregacja dla Kościoła Wschodniego dyspensuje wiernych obrządków wschodnich, nawet gdyby zawierali związek małżeński z wiernymi obrządku łacińskiego, od przeszkód niezastrzeżonych Kongregacji św. Oficjum (kan. 257 § 1—2); Kongregacja Rozkrewienia Wiary dyspensuje od przeszkód małżeńskich na terenach misyjnych.

¹² Kan. 1043: „Urgente mortis periculo, locorum Ordinarii, ad consulendum conscientiae et, si casus ferat, legitimationi prolis, possunt tum super forma in matrimonii celebratione servanda, tum super omnibus et singulis impedimentis iuris ecclesiastici, sive publicis sive occultis, etiam multiplicibus, exceptis impedimentis provenientibus ex sacro presbyteratus ordine et ex affinitate in linea recta, consummato matrimonio, dispensare proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes, remoto scandalo, et, si dispensatio concedatur super cultus disparitate aut mixta religione, praestitis consuetis cautionibus”.

¹³ Kan. 1045 § 1: „Possunt Ordinarii locorum, sub clausulis in fine can. 1043 statutis, dispensationem concedere super omnibus impedimentis de quibus in cit. can. 1043, quoties impedimentum detegatur, cum iam omnia sunt parata ad nuptias,

podobnie jak ordynariusze, mogą dyspensować proboszczowie i kapłani asystujący przy małżeństwie w myśl kan. 1098 n. 2, ale tylko w wypadkach tajnych (*pro casibus occultis*), a więc w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym, o ile nie można zwrócić się do ordynariusza miejscowego, lub groziłoby niebezpieczeństwo naruszenia tajemnicy; spowiednik może dyspensować w wypadkach konieczności od tych samych przeszkód małżeńskich, co i wyżej wymienieni, jednak tylko w zakresie wewnętrznym sakramentalnym (kan. 1045 § 3);

3) w wypadku nagłym, tj. gdy zwrócenie się do Stolicy Ap. jest trudne, a równocześnie zwłoka grozi niebezpieczeństwem wielkiej szkody — od wszystkich przeszkód małżeńskich od których Stolica Ap. zwykła dyspensować;¹⁴

4) w wypadku wątpliwości faktycznej (*in dubio facti*) — od wszystkich przeszkód małżeńskich, o ile Stolica Ap. zwykła od nich dyspensować;¹⁵ nie może więc ordynariusz dyspensować, jeżeli wątpliwość faktyczna dotyczy powinowactwa w linii prostej, wyższego święcenia, ślubu uroczystego, wieku, występkę płynącego z małżonkobójstwa publicznego;¹⁶

5) od przeszkody ślubu nie zastrzeżonego Stolicy Ap.; Stolicy Ap. zastrzeżone są: a) wszystkie śluby publiczne, nawet czasowe, złożone w zakonie na prawie papieskim, b) dwa śluby prywatne — doskonalej i dozgonnej czystości, oraz wstąpienia do zakonu o ślubach uroczystych — o ile złożone były bezwarunkowo i po ukończeniu 18 lat życia (kan. 1309), oraz c) wszelkie inne śluby, jeżeli dyspensa od nich narusza prawa osób trzecich (kan. 1313); stąd śluby niezastrzeżone, od których mogą dyspensować ordynariusze, są: zwykle śluby dziewictwa, bezżeństwa, przyjęcia święceń wyższych, doskonalej czystości czasowej, warunkowy lub przed osiemnastym rokiem życia złożony ślub doskonalej i dozgonnej czystości i takiż ślub wstąpienia do zakonu o ślubach uroczystych, wreszcie śluby publiczne składane w zgromadzeniach na prawie diecezjalnym.¹⁷

Widzimy więc, że płynąca z Kodeksu Prawa Kanonicznego władza zwyczajna ordynariuszów miejscowych dyspensowania od przeszkód małżeńskich w wypadkach szczególnych jest bardzo bogata, w wypadkach

nec matrimonium, sine probabili gravis mali periculo, differri possit usque dum a Sancta Sede dispensatio obtineatur".

¹⁴ Kan. 81: „A generalibus Ecclesiae legibus Ordinarii infra Romanum Pontificem dispensare nequeunt... nisi difficilis sit recursus ad Sanctam Sedem et simul in mora sit periculum gravis damni, et de dispensatione agatur quae a Sede Apostolica concedi solet”. — Papieska Komisja Interpretacyjna dnia 26 stycznia 1949 r. orzekła, że ordynariusze na mocy kan. 81 nie mogą dyspensować subdiakonów i diakonów od obowiązku zachowania celibatu; AAS 41 (1949) 158.

¹⁵ Kan. 15: „Leges... in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Ordinarius in eis dispensare, dummodo agatur de legibus in quibus Romanus Pontifex dispensare solet”.

¹⁶ Conte a Coronata M.: De Sacramentis. Vol. III. Romae 1948 n. 135.

¹⁷ Cappello F., jw. n. 305; Conte a Coronata M., jw. n. 138.

natomiast zwyczajnych ogranicza się właściwie do ślubów niezastrzeżonych. Otóż tę władzę dyspensowania w wypadkach zwyczajnych *Motu proprio Pastorale munus* poszerza. Biskupi w oparciu o *Motu proprio* mogą dyspensować:

1) od wszystkich przeszkód niższego rzędu (*super omnibus impedimentis matrimonialibus gradus minoris*), tzn. pokrewieństwa w trzecim stopniu linii bocznej, powinowactwa w drugim stopniu linii bocznej, przyzwoitości publicznej w drugim stopniu, pokrewieństwa duchowego, oraz występku pod postacią cudzołóstwa połączonego z obietnicą lub usiłowaniem zawarcia małżeństwa (kan. 1042 § 2);

2) od przeszkód odmiennego wyznania i różnej religii (*super impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus*).

Dyspensa od przeszkód niższego rzędu uwarunkowana jest zaistnieniem słusznej i rozumnej przyczyny (*ex iusta et rationabili causa*). Tego rodzaju przyczyna nie musi pochodzić z katalogu przyczyn kanonicznych, który podaje instrukcja Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 9 maja 1877 r.¹⁰ Przyczyny słuszne i rozumne to także np. choroba lub brzydota fizyczna kobiety, odpowiedniość kobiety dla wdowca obciążonego potomstwem, konieczna pomoc do gospodarstwa, poczynione przygotowania do ślubu, rozgłoszenie zamiaru zawarcia małżeństwa, stosowność stron, podeszły wiek stron i związana z tym potrzeba wzajemnej pomocy itp. Należy tu jednak pamiętać, że dyspensa od przeszkody małżeńskiej niższego rzędu jest ważna, choćby zamilczano faktyczny stan lub przedstawiono go fałszywie, a nawet gdy jedyna przyczyna skłaniająca podana w prośbie o dyspensę jest nieprawdziwa (kan. 1054).

Od przeszkód niższego rzędu biskup może dyspensować, choćby jednocześnie zachodziła przeszkoda odmiennego wyznania (*etiam si agatur de matrimoniis mixtis*). W wypadku jednak zbiegu przeszkód niższego rzędu z przeszkodą odmiennego wyznania należy zachować przepisy zawarte w kanonach 1061—1064 (*sed servatis in hoc casu praescriptis cann. 1061—1064*). W świetle tych przepisów:

1) muszą zachodzić słuszne i poważne przyczyny (*iustae ac graves causae*; kan. 1061 § 1 n. 1); chodzi tu o powagę przyczyny w sensie względnym, a nie absolutnym, o której decydują różne okoliczności miejsca i osób; pierwszeństwo będą tu miały przyczyny mające na celu dobro publiczne, jednakże nie są wykluczone przyczyny mające na celu dobro prywatne stron; przyczynę słuszną i poważną, potrzebną do dyspensy może stanowić np. nadzieja na nawrócenie się strony akatolickiej, mała liczebność katolików w danej okolicy, zapobieżenie przez małżeństwo zgorzeniu lub zniesławieniu wynikłemu na skutek ciąży lub z innego

¹⁰ Fontes VII n. 4890.

powodu, a także inna przyczyna z katalogu przyczyn kanonicznych wystarczających do uzyskania dyspensy od innych przeszkód małżeńskich, jeżeli dołączają się inne okoliczności powiększające wagę przyczyny;¹⁹

2) strony muszą złożyć tzw. rękojmie (*cautiones*), z których by wynikało, że małżonek katolicki nie napotka na żadne trudności w wyznawaniu wiary katolickiej i że dzieci zrodzone zostaną ochrzczone i wychowane po katolicku (kan. 1061 § 1 n. 2); rękojmie z zasady powinny być sporządzone na piśmie (kan. 1061 § 2), choć również nie wyklucza się złożenia ich ustnie wobec świadków, a niekiedy nawet równoznacznie, gdy z zewnętrznych okoliczności jasno wynika, że strony wiedzą o obowiązku złożenia rękojmi i chcą je szczerze wypełnić;²⁰

3) musi zachodzić moralna pewność, że rękojmie złożone przez strony zostaną dotrzymane (kan. 1061 § 1 n. 3); moralną pewność urabia się biorąc pod uwagę różne okoliczności towarzyszące, np. charakter stron, stan, środowisko, warunki życia;

4) strona katolicka powinna roztropnie dążyć do nawrócenia współmałżonka akatolickiego (kan. 1062);

5) stronom mieszanym po uzyskaniu dyspensy nie wolno ani przed ślubem kościelnym, ani po nim wyrazić zgody małżeńskiej wobec duchownego akatolickiego, chyba że występuje on w charakterze urzędnika stanu cywilnego (kan. 1063);

6) ordynariusze i inni duszpasterze, jeżeli nie mogą zaradzić małżeństwu mieszanym, powinni dołożyć wszelkich starań, aby nie działo się nic przeciw prawu Bożemu i kościelnemu, oraz powinni czuwać nad dotrzymaniem złożonych rękojmi (kan. 1064).

Na mocy uprawnienia zawartego w Motu proprio pod nr 19 biskup może dyspensować od przeszkody odmiennego wyznania tylko w wypadku jej zbiegu z przeszkodą niższego rzędu, natomiast niezależnie od innych przeszkód może od niej dyspensować w oparciu o uprawnienie zawarte pod nr 20, które upoważnia również do dyspensowania od przeszkody różnej religii, nawet gdyby chodziło o skorzystanie z przywileju Pawłowego.

Udzielenie dyspensy od przeszkody tak odmiennego wyznania jak i różnej religii jest uwarunkowane: 1) zaistnieniem słusznej i poważnej przyczyny (*urgente iusta et gravi causa*); wymóg ten nie jest nowy, ale wzięty z kan. 1061 § 1 n. 1 i 1071; co należy rozumieć przez słuszną i poważną przyczynę powiedziano wyżej; oraz 2) zachowaniem przepisów kanonów 1061—1064 (*salvis praescriptis cann. 1061—1064*), o których również wyżej powiedziano.

¹⁹ Cappello F., jw. n. 314.

²⁰ S. C. S. Off., 10. V. 1941, AAS 33 (1941) 294.

Od przeszkód odmiennego wyznania i różnej religii biskup może dyspensować, choćby chodziło o skorzystanie z przywileju Pawłowego (*etiam in casu usus Privilegii Paulini*). Przywilej Pawłowy jest środkiem do rozwiązania małżeństwa prawnie zawartego przez osoby nieochrzczone, jeżeli jedna z nich następnie przyjmie chrzest św., a druga nie zechce nawrócić się i przyjąć chrztu św. albo przynajmniej spokojnie współżyć z małżonkiem ochrzczone bez obrazy Boga (kan. 1120, 1121). Prawo pozytywne kościelne nie zezwala osobie korzystającej z przywileju Pawłowego na zawarcie nowego małżeństwa z osobą akatolicką (kan. 1123, 1124). Jednakże na mocy Motu proprio biskup może dyspensować od przeszkód odmiennego wyznania i różnej religii nawet w wypadku, gdy osoba korzystająca z Przywileju Pawłowego zechce się związać w nowym małżeństwie nie z katolikiem lecz akatolikiem ochrzczone lub nieochrzczone, który zezwoli jej na spokojne wyznawanie religii bez obrazy Boga.

Powyższe uprawnienie biskupie ma również duże znaczenie, gdy chodzi o konwalidację małżeństw. Np. niewiasta nieochrzczone zawiera prawny związek małżeński z mężczyzną również nieochrzczone; mężczyzna ten po czasie porzuca niewiastę uzyskując rozwód cywilny; niewiasta wtedy łączy się z innym mężczyzną nieochrzczone, zawierając z nim nowy związek małżeński, który jednak jest nieważny z uwagi na istniejący w dalszym ciągu pierwszy węzeł małżeński; po latach niewiasta pragnie przyjąć chrzest św., ale nie może opuścić swego pseudomałżonka, z którym ma dzieci; po przyjęciu chrztu św., interpelacjach ze skutkiem negatywnym, złożeniu rękopięci, niewiasta korzystając z przywileju Pawłowego i dyspensy od przeszkody różnej religii udzielonej przez biskupa, może zawrzeć z pseudomałżonkiem prawdziwy związek małżeński. Małżeństwo takie nie może być uzdrowione w związku, gdyż zostało zawarte nieważnie z przeszkodą węzła, a więc przeszkodą prawa Bożego (kan. 1139 § 2).²¹

Należy tu przypomnieć, że uprawnienia pięcioletnie zezwalają ordynariuszom miejscowym na dyspensowanie na podstawie słusznej i rozumnej przyczyny od wszystkich przeszkód niższego rzędu oraz przeszkód wzbraniających, a na podstawie poważnej przyczyny, ilekroć zwłoka grozi niebezpieczeństwem i nie można zawarcia związku małżeńskiego odłożyć na czas, aż uzyska się dyspensę od Stolicy Ap., również od przeszkód pokrewieństwa w drugim lub trzecim stopniu mieszanym z pierwszym, pokrewieństwa w drugim stopniu linii bocznej, powinowactwa w pierwszym stopniu linii bocznej równej lub mieszanej z drugim, oraz przyzwoitości publicznej w pierwszym stopniu.²²

²¹ Buijs L., jw. s. 68 n.

²² *Facultates quinquennales*, III, 1: „Dispensandi iusta et rationabili ex causa super-

§ 2. UZDRAWIANIE NIEKTÓRYCH MAŁŻEŃSTW W ZAWIĄZKU

Motu proprio *Pastorale munus* uprawnia biskupów do uzdrawiania w związku — byleby trwała zgoda małżeńska — małżeństw nieważnych z powodu przeszkód niższego rzędu lub z powodu braku formy prawnej, nawet gdy chodzi o małżeństwa mieszane, lecz z zachowaniem w tym wypadku przepisów kan. 1061²³, oraz małżeństw nieważnych z powodu przeszkody różnej religii, choćby jednocześnie były nieważne z powodu braku formy prawnej, lecz również z zachowaniem przepisów kan. 1061.²⁴

Uzdrowienie małżeństwa w związku (*sanatio in radice*) jest jego uważnieniem, które pociąga za sobą dyspensę od przeszkody zrywającej, o ile sama nie ustala, dyspensę od ponowienia zgody małżeńskiej, oraz cofa wszystkie skutki prawne małżeństwa do chwili pierwotnego zawarcia małżeństwa (kan. 1138 § 1).²⁵ Uzdrowienie małżeństwa w związku różni się więc istotnie od zwyczajnego uważnienia małżeństwa, przy którym strony są czynnie zaangażowane przez prawne wyrażenie zgody małżeńskiej i które nie cofa w pełni skutków prawnych.

Do czasu wejścia w życie Motu proprio *Pastorale munus* uzdrowienie małżeństwa w związku należało wyłącznie do Stolicy Ap.²⁶ Ordynariusze miejscowi mogli uzdrawiać małżeństwa w związku tylko na podstawie uprawnień pięcioletnich, oraz w wypadkach nadzwyczajnych, jeżeli odwołanie się do Stolicy Ap. było utrudnione, a równocześnie nagliło niebezpieczeństwo poważnej szkody (kan. 31).²⁷ Zwyczajnej więc władzy uzdrawiania małżeństw w związku w wypadkach zwyczajnych ordynariusze nie mieli, a tylko delegowaną w niektórych wypadkach lub

matrimonialibus impedimentis minoris gradus quae in can. 1042 C. I. C. recensentur, necnon super impedimentis impediens de quibus in can. 1058 C. I. C., ad effectum tantum matrimonium contrahendi”.

IV, 2: „Dispensandi ex gravi urgentique causa quoties periculum sit in mora et matrimonium nequeat differri usque dum dispensatio a Sancta Sede obtineatur super impedimentis maioris gradus infra recensitis: a) consanguinitatis in secundo aut tertio gradu cum primo mixtis, dummodo nullum exinde scandalum aut admiratio exoriat; b) consanguinitatis in secundo lineae collateralis gradu; c) affinitatis in primo lineae collateralis gradu aequali vel mixto cum secundo; d) publicae honestatis in primo gradu, dummodo nullum subsit dubium quod coniux esse possit proles ab altero contrahentium genita”.

²³ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 21: „Sanandi in radice, dummodo consensus perseveret, matrimonia invalida ex impedimentis gradus minoris, vel ex defectu formae, etiam si agatur de matrimoniis mixtis, sed servatis, in hoc casu, praescriptis can. 1061 C. I. C.”

²⁴ Motu proprio „*Pastorale munus*”, fac. n. 22: „Sanandi in radice, dummodo consensus perseveret, matrimonia invalida ex impedimento disparitatis cultus, etiamsi invalida quoque sint ex defectu formae, servatis tamen praescriptis can. 1061 C. I. C.”

²⁵ Biskupski S.: *Prawo małżeńskie*. T. I. Warszawa 1956 n. 619; Cappello F., jw. n. 850 bis nn.; Rybczyk J.: *Uzdrowienie małżeństwa w związku*. Lublin 1958 s. 240 nn.

²⁶ Kan. 1141: „Sanatio in radice concedi unice potest ab Apostolica Sede”.

²⁷ Cappello F., jw. n. 855; Rybczyk J., jw. s. 399 nn.

zwyczajną, ale w wypadkach nadzwyczajnych. Obecnie dzięki Motu proprio *Pastorale munus* biskupi posiadają zwyczajną władzę uzdrawiania w związku małżeństw, jeżeli są one nieważne z powodu: a) przeszkód niższego rzędu, b) braku formy prawnej, oraz c) przeszkody różnej religii — i to nie tylko w wypadkach jakichś szczególnych.

Przeszkody małżeńskie niższego rzędu, to pokrewieństwo w trzecim stopniu linii bocznej, powinowactwo w drugim stopniu linii bocznej, przyzwoitość publiczna w drugim stopniu, pokrewieństwo duchowe, oraz dwie pierwsze postacie występku (kan. 1042 § 1). Biskup może uzdrawiać małżeństwa nieważne z powodu przeszkód niższego rzędu nawet wtedy, gdy chodzi o małżeństwo mieszane, tzn. gdy jedna strona jest katolicka, a druga ochrzczona, ale przynależy do związku heretyckiego, schizmatycznego lub ateistycznego.

Gdy chodzi o uzdrawianie w związku małżeństw nieważnych z powodu braku formy prawnej, należy pamiętać, że Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje dwie formy zawarcia małżeństwa: 1) zwyczajną, która polega na wyrażeniu zgody małżeńskiej wobec miejscowego proboszcza lub ordynariusza, albo ich delegata, oraz wobec dwóch przynajmniej świadków zwykłych (kan. 1094), oraz 2) nadzwyczajną, która polega na wyrażeniu zgody małżeńskiej w przewidzianych prawem wypadkach, a mianowicie w niebezpieczeństwie śmierci, jeżeli nie ma świadka urzędowego, oraz poza niebezpieczeństwem śmierci, jeżeli nieobecność świadka urzędowego lub sprowadzenie go według uzasadnionych przewidywań przeciągnęłaby się do miesiąca — wobec samych tylko dwóch świadków zwykłych (kan. 1098). Do kanonicznej formy zawarcia małżeństwa zobowiązani są wszyscy ochrzczeni w Kościele Katolickim lub do niego nawróceni, choćby później od niego odpadli, ilekroć zawierają małżeństwo między sobą lub z akatolikami tak ochrzczeniymi jak i nieochrzczeniymi, a także katolicy wschodnich obrządków, ilekroć zawierają małżeństwo z łacinnikami, chociażby było ono zawierane w obrządku wschodnim po myśli kan. 1097 § 2 (kan. 1099).

Brak formy prawnej przy zawieraniu małżeństwa może przejawiać się w dwojaki sposób:

1) Jeżeli forma pozornie jest zachowana, jednakże nie posiada istotnych wymogów prawnych, np. jeżeli przy zawieraniu małżeństwa asystował jako świadek urzędowy kapłan nie mający upoważnienia od miejscowego proboszcza lub ordynariusza; jeżeli przy zawieraniu małżeństwa nie było dwóch świadków zwykłych (kan. 1094); jeżeli proboszcz miejscowy pobłogosławił małżeństwo zanim kanonicznie objął parafię w posiadanie, albo gdy zapadł na niego wyrok nakładający lub stwierdzający ekskomunikę, interdykt albo suspensę *ab officio*, jeżeli pobło-

goślawił związek małżeński poza terytorium swojej parafii nie mając odpowiedniej delegacji, albo też został zmuszony do asystowania przy małżeństwie (kan. 1095);

2) jeżeli forma kanoniczna została zupełnie pominięta, np. gdy strony poprzestały na małżeństwie cywilnym, albo wyraziły zgodę małżeńską wobec szafarza akatolickiego.

Biskupi na podstawie Motu proprio tak w jednym, jak i w drugim wypadku braku formy prawnej mogą uzdrawiać małżeństwa w związku.²⁸

Motu proprio nie wspomina wyraźnie, czy biskup może uzdrawiać w związku małżeństwo nieważne z powodu przeszkody niższego rzędu i jednocześnie braku formy prawnej. Ponieważ Motu proprio wyraźnie zezwala na uzdrawianie w związku małżeństw nieważnych z powodu przeszkód niższego rzędu w połączeniu z przeszkodą odmiennego wyznania, oraz z powodu przeszkody różnej religii i jednocześnie braku formy prawnej, stąd można by było wnioskować, że nie daje biskupowi uprawnienia do uzdrawiania w związku małżeństw nieważnych z powodu przeszkody niższego rzędu i jednocześnie braku formy prawnej, gdyż o tym nie wspomina. Jednakże takie rozumowanie jest raczej nie do przyjęcia. Jeżeli wolno biskupowi uzdrowić w związku małżeństwo nieważne z powodu braku formy prawnej i jednocześnie przeszkody wyższego rzędu, jaką jest przeszkoda różnej religii, to chyba tym bardziej może uzdrowić w związku małżeństwo, gdy jest ono nieważne z powodu braku formy prawnej i jednocześnie przeszkody niższego rzędu. Jeżeli Motu proprio w uprawnieniu 22 wyraźnie upoważnia biskupa do uzdrawiania małżeństw nieważnych z powodu przeszkody różnej religii i jednocześnie braku formy prawnej, chociaż do uzdrawiania w związku małżeństw nieważnych z powodu braku formy prawnej upoważnił w uprawnieniu 21, to czyni to tylko dlatego, aby usunąć ewentualne wątpliwości.

Przeszkoda różnej religii (*disparitas cultus*) jest przeszkodą wyższego rzędu i zachodzi wtedy, gdy jedna strona jest ochrzczona w Kościele Katolickim lub do niego nawrócona, a druga jest nieochrzczona (kan. 1070). Przeszkoda różnej religii może powodować nieważność małżeństwa sama, jako przeszkoda rozrywająca, albo też w połączeniu z brakiem formy prawnej.

Małżeństwo jest nieważne z powodu samej tylko przeszkody różnej religii np. gdy strony zawierają związek małżeński wobec proboszcza i dwóch świadków, ale zamilczają fakt istnienia przeszkody różnej religii; gdy strony między którymi zachodzi przeszkoda różnej religii

²⁸ Buijs L., jw. s. 73.

zawierają związek małżeński według formy nadzwyczajnej, w wypadkach, kiedy prawo ją dopuszcza; gdy strony zawierają związek małżeński po otrzymaniu dyspensy od przeszkody różnej religii, która później okazuje się nieważna, gdyż rękojmie zostały sporządzone nie przez strony, lecz przez osobę trzecią. Małżeństwo natomiast jest nieważne z powodu przeszkody różnej religii i jednocześnie braku formy prawnej, jeżeli np. strony, między którymi zachodzi przeszkoda różnej religii, zawierają związek małżeński tylko wobec urzędnika stanu cywilnego lub duchownego akatolickiego.

Motu proprio przewiduje uzdrawianie w związku przez biskupa małżeństw nieważnych zarówno z powodu samej tylko przeszkody różnej religii, jak i jednocześnie nieważnych z powodu braku formy prawnej (*Sanandi... matrimonia invalida ex impedimento disparitatis cultus, etiamsi invalida quoque sint ex defectu formae*).

Uzdrowienie małżeństwa w związku musi odpowiadać przepisany przez prawo warunkom.

1) Istotnym warunkiem uzdrowienia w związku małżeństwa nieważnego, nie tylko przez biskupa na mocy Motu proprio, ale każdego w ogóle, jest wyrażenie przez obie strony prawdziwej zgody małżeńskiej przy pierwotnym zawieraniu związku małżeńskiego, wystarczającej z natury do zawarcia związku małżeńskiego, bezskutecznej jednak z punktu widzenia prawa kanonicznego (kan. 1140 § 1). Zgoda małżeńska jest aktem woli, na mocy którego strony zawierające związek małżeński wzajemnie sobie przekazują i przyjmują wyłączne i dozgonne prawo do swego ciała, czyli do aktów małżeńskich zmierzających z natury swej do rodzenia potomstwa (kan. 1081 § 2). Zgoda małżeńska jest przyczyną sprawczą małżeństwa i dlatego od braku tej zgody nie może dyspensować żadna władza ludzka (kan. 1081 § 1).

Prawdziwą zgodę małżeńską strony mogą wyrazić nie tylko wtedy, gdy zachowują pozornie kanoniczną formę zawarcia małżeństwa, ale również wtedy, gdy ją zupełnie pomijają, zawierając małżeństwo tylko w urzędzie stanu cywilnego i według przepisów państwowych, czy wobec duchownego akatolickiego. Prawdziwej zgody małżeńskiej nie wyrażają natomiast konkubiniariusze w ścisłym tego słowa znaczeniu, żyjący w związku przyjacielskim, czasowym, wielostronnym.²⁹ Również nie będzie prawdziwej zgody małżeńskiej, jeżeli strony wykluczają prawo do aktów małżeńskich zmierzających z natury do rodzenia potomstwa; jeżeli zgoda nie wypływa z wewnętrznego postanowienia, lecz jest czysto zewnętrzna, czyli fikcyjna; jeżeli nie jest wyrażona na zewnątrz słowami lub równoznacznymi znakami czy to osobiście przez strony czy przez peł-

²⁹ Rybczyk J., jw. s. 321.

nomocnika; jeżeli nie jest wyrażona świadomie i dobrowolnie, z wykluczeniem istotnej pomyłki, przymusu i bojaźni ciężkiej; jeżeli nie obejmuje istotnych przymiotów małżeństwa, takich jak jedność i nierozzerwalność. Domniemywa się, że zgoda małżeńska jest prawdziwa, jeżeli strony chcą zawrzeć małżeństwo takie, o jakim naucza Kościół, jakie wszyscy powszechnie zawierają (kan. 1081—1088).

Prawdziwa zgoda małżeńska musi nie tylko być wyrażona przy zawieraniu nieważnego małżeństwa, ale również musi trwać u obu stron nieprzerwanie do chwili jego uzdrowienia w związku (*dummodo consensus perseveret*). O warunku tym mówi nie tylko Motu proprio, ale i Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 1139 § 1, 1140 § 3). Przez uzdrowienie małżeństwa w związku rodzi się związek małżeński *ex nunc*, dlatego pierwotna zgoda małżeńska, która jest przyczyną sprawczą małżeństwa, musi do chwili uzdrowienia trwać nieprzerwanie. Domniemanie prawne mówi, że zgoda małżeńska prawidłowo wyrażona trwa, chyba że została wyraźnie odwołana.³⁰ Gdyby pierwotny brak zgody małżeńskiej później uzupełniono, uzdrowienie małżeństwa może się odbyć od momentu uzupełnienia zgody (kan. 1140 § 2).

Czy życie małżonków w separacji, w niezgodzie, wniesienie skargi o rozwód cywilny, o orzeczenie nieważności małżeństwa, wniesienie prośby o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego jest równoznaczne z odwołaniem zgody małżeńskiej?

Separacja małżonków katolickich nie jest dowodem odwołania zgody małżeńskiej, gdyż wiedzą oni, że małżeństwo ma charakter nierozzerwalny. Również z tych samych racji zwyczajna niezgoda wśród małżonków i złe pożycie, a nawet wniesienie skargi o rozwód cywilny nie dowodzą odwołania zgody małżeńskiej. Starania o rozwód cywilny mogą jednak być dowodem odwołania pierwotnej zgody małżeńskiej, jeżeli zostały wszczęte przez osoby poprzestające na małżeństwie cywilnym. Wniesienie przez stronę do sądu kościelnego skargi o orzeczenie nieważności małżeństwa tylko wtedy może oznaczać odwołanie pierwotnej zgody małżeńskiej, gdy strona będzie absolutnie przekonana o nieważności małżeństwa i pozytywnym aktem woli odwołuje swą zgodę; jeżeli natomiast strona wnosząca skargę nie ma pewności co do nieważności małżeństwa, wtedy odwołanie zgody jest uwarunkowane uzyskaniem pozytywnego wyroku, tzn. że w czasie trwania procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa zgoda małżeńska istnieje, a po wyroku orzekającym nieważność małżeństwa zostaje odwołana. To samo należy powiedzieć o zgodzie małżeńskiej starających się o dyspensę papieską od małżeństwa niedopełnionego — przed udzieleniem dyspensy i po jej odmowie zgodę małżeń-

³⁰ Kan. 1093: „Etsi matrimonium invalide ratione impedimenti initum fuerit, consensus praestitus praesumitur perseverare, donec de eius revocatione constiterit”.

ską uważa się za nieodwołaną, odwołaną natomiast po udzieleniu dyspensy.

Odmowa ponowienia zgody małżeńskiej, potrzebnego do zwyczajnego uważnienia małżeństwa, także nie wskazuje na odwołanie pierwotnej zgody małżeńskiej, gdyż taka odmowa ma zazwyczaj zupełnie inne podstawy.³¹

Aczkolwiek choroba umysłowa nie odwołuje zgody małżeńskiej, to jednak Stolica Ap. nie zwykła uzdrawiać w związku małżeństwa zawartego nieważnie przez osoby zdrowe umysłowo, z których jedna następnie zachorowała umysłowo.³²

2) Drugim warunkiem wymaganym przez *Motu proprio* do uzdrowienia małżeństwa w związku jest zachowanie przepisów kan. 1061 w wypadku małżeństwa mieszanego lub nieważnego z powodu przeszkody różnej religii (*servatis praescriptis can. 1061*). W świetle przepisów kan. 1061 przy uzdrawianiu takiego małżeństwa, podobnie jak przy udzielaniu samej tylko dyspensy od odmiennego wyznania lub różnej religii: a) muszą zachodzić słuszne i poważne przyczyny (kan. 1061 § 1 n. 1); b) strony muszą złożyć rękojmie (kan. 1061 § 1 n. 2); gdyby strona akatolicka nie chciała lub nie mogła złożyć rękojmi, wtedy wystarczą gwarancje strony katolickiej oraz moralne przeświadczenie, że strona akatolicka nie będzie przeszkadzała w katolickim wychowaniu dzieci;³³ rękojmie z zasady powinny być złożone na piśmie (kan. 1061 § 2); c) musi zachodzić moralna pewność, że rękojmie zostaną dotrzymane (kan. 1061 § 1 n. 3).

3) Trzeci warunek uzdrowienia małżeństwa w związku jest zawarty w kan. 1139 § 2. Kanon ten nie zezwala na uzdrowienie w związku małżeństwa nieważnego, zawartego z przeszkodą prawa Bożego, czy to naturalnego czy pozytywnego, nawet gdyby przeszkoda ta w międzyczasie ustała.³⁴ Nie można więc uzdrowić w związku małżeństwa cywilnego, zawartego po przeprowadzeniu rozwodu cywilnego z prawowitym małżonkiem, choćby ten małżonek później umarł, albo też małżeństwa zawartego z przeszkodą niemocy płciowej, która później operacyjnie została usunięta.

4) Wreszcie ostatnim warunkiem uzdrowienia w związku małżeństwa przez biskupa jest zaistnienie kanonicznej przyczyny. Wprawdzie ani *Motu proprio*, ani Kodeks Prawa Kanonicznego o tym warunku nie mówią wyraźnie, jednakże wynika on naprzód z przepisu kan. 84 § 1, zakazującego dyspensować od ustaw kościelnych bez słusznej i rozumnej przy-

³¹ Rybczyk J., jw. s. 335 nn.

³² S. C. S. Off., 8. XI. 1889, AAS 23, 333; Rybczyk J., jw. s. 340.

³³ S. C. S. Off., 16. VI. 1942, AAS 34 (1942) 22; Buijs L., jw. s. 74.

³⁴ Kan. 1139 § 2: „Matrimonium vero contractum cum impedimento iuris naturalis vel divini, etiamsi postea impedimentum cessaverit, Ecclesia non sanat in radice, ne a momento quidem cessationis impedimenti”.

czyny i to nie tylko pod sankcją niegodziwości, ale i nieważności w wypadku dyspensowania przez przełożonego niższego od prawodawcy.³⁵ Również potrzeba przyczyny kanonicznej przy uzdrawianiu małżeństwa w związku wynika z pojęcia fikcji prawnej, z którą mamy do czynienia w tej instytucji.³⁶

Kanoniści w oparciu o praktykę Stolicy Ap. i naukę prawa wyliczają głównie następujące przyczyny wystarczające do przeprowadzenia uzdrowienia małżeństwa w związku: niemożliwość przeprowadzenia zwyczajnego uważnienia małżeństwa, polegającego na uzyskaniu dyspensy i ponowieniu zgody małżeńskiej, z jakiegokolwiek źródła pochodząca; niemożliwość uświadomienia strony o nieważności związku małżeńskiego z uwagi na niebezpieczeństwo rozejścia się; zniesławienie stron w wypadku przeprowadzenia uważnienia zwyczajnego; nieważność małżeństwa wynikła z winy duszpasterza i stąd płynące ewentualne zgorzenie i krzywda dla stron w wypadku powiadomienia ich o nieważności; uspokojenie sumienia i legitymacja potomstwa.³⁷

Gdyby zachodziła wątpliwość co do wystarczalności przyczyny kanonicznej, wolno o uzdrowienie małżeństwa w związku prosić, a także ważnie i godziwie dokonać (kan. 84 § 2).

Prośbę o uzdrowienie małżeństwa w związku mogą wnieść do biskupa obie zainteresowane strony, albo jedna z nich, albo nawet osoba trzecia czy to w imieniu stron, czy swoim własnym.³⁸ Osobą trzecią może być np. proboszcz lub spowiednik. Prośba o uzdrowienie małżeństwa w związku powinna zawierać dokładny opis stanu faktycznego ze wszystkimi okolicznościami; zwłaszcza należy w niej zaznaczyć, w jakiej formie małżeństwo zostało zawarte nieważnie — kościelnej, cywilnej, czy akatolickiej, kiedy i gdzie zostało zawarte, czy zgoda małżeńska była prawdziwa i czy trwa nieprzerwanie dotąd u obu stron, czy nie grozi niebezpieczeństwo rozwodu cywilnego, jaka przeszkoda istniała przy zawieraniu małżeństwa i jaka obecnie istnieje, czy strony wiedzą o nieważności małżeństwa, dlaczego jest niemożliwe zwyczajne uzdrowienie małżeństwa.³⁹

³⁵ Kan. 84 § 1: „A lege ecclesiastica ne dispensetur sine iusta et rationabili causa, habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur; alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida est”.

³⁶ Reiffenstuel A.: *Ius canonicum universum*. Parisiis 1854—1870 t. I, tit. II, n. 176: „Fictio legis est legis adversus veritatem, in re possibili ac de iusta causa dispositio”; Michiels G.: *Normae generales iuris canonici*. Vol. I. Parisiis 1949 s. 435.

³⁷ Cappello F., jw. n. 853; Rybczyk J., jw. s. 370 nn.

³⁸ Kan. 37: „Rescriptum impetrari potest pro alio etiam praeter eius assensum”; kan. 1138 § 3: „Dispensatio a lege de renovando consensu concedi etiam potest vel una tantum vel utraque parte inscia”.

³⁹ Wzór prośby do biskupa o uzdrowienie małżeństwa w związku:
„Ja, N. N., córka N. i N., urodzona dnia..., zamieszkała w parafii..., zwracam się do Waszej Ekscelencji z pokorną prośbą o uzdrowienie w związku mojego mał-

Do prośby o uzdrowienie małżeństwa w związku w zakresie zewnętrznym, skierowanej do biskupa za pośrednictwem duszpasterza, należy załączyć różne dokumenty stwierdzające stan wolny, brak przeszkód, zawarcie małżeństwa nieważnego, zwłaszcza gdy biskup dokona uzdrowienia małżeństwa nieważnego w formie bezpośredniej, bez wykonawcy. Np. gdy będzie chodziło o uzdrowienie w związku małżeństwa cywilnego, do prośby należy załączyć metryki chrztu św. stron, wystawione nie dawniej jak pół roku temu, albo zaprzysiężone zeznania dwóch wiarogodnych świadków, albo — gdy metryki i zeznania są niemożliwe do uzyskania — zaprzysiężone zeznanie strony na okoliczność chrztu św. i stanu wolnego, a także świadectwo zawarcia małżeństwa cywilnego, oraz protokół badania przedślubnego, sporządzony w oparciu o odpowiedzi choćby jednej tylko strony. W wypadku małżeństwa mieszanego należy dołączyć do prośby rękojmie oraz świadectwo zawarcia małżeństwa akatolickiego.

Uzdrowienia małżeństwa w związku biskup może dokonać w zakresie zewnętrznym lub wewnętrznym. Zakres wewnętrzny może być sakramentalny lub pozasakramentalny. Uzdrowienie małżeństwa w związku w zakresie wewnętrznym ma miejsce w wypadkach tajnych, tzn. gdy nieważność małżeństwa i źródło nieważności nie są rozgłoszone. W takim wypadku w prośbie o uzdrowienie małżeństwa w związku wystarczy podać imiona fikcyjne, zwłaszcza gdy prośbę sporządza spowiednik.⁴⁰

żeństwa, które zawarłam dnia... w Urzędzie Stanu Cywilnego w... z N. N., synem N. i N., urodzonym dnia...

Powyższe małżeństwo, nieważne z powodu braku kanonicznej formy prawnej, do którego zachowania jako katolicy byliśmy zobowiązani, zawarliśmy bez żadnych przeszkód kanonicznych, wyrażając prawdziwą zgodę małżeńską, która do tej pory trwa nieprzerwanie u obu stron.

Jako przyczyny uzdrowienia w związku mojego małżeństwa podaję: 1) niemożliwość przeprowadzenia zwykłego uważnienia małżeństwa, gdyż mąż w żaden sposób nie chce zgodzić się na nie; 2) konieczność legitymacji potomstwa; oraz 3) szczerze pragnienie uspokojenia sumienia.

Nadmieniam, iż małżeństwu naszemu nie grozi niebezpieczeństwo rozwodu cywilnego. Mąż mój nie sprzeciwia się uzdrowieniu naszego małżeństwa w związku. Zobowiązuję się potomstwo wychować po katolicku.

Załączam..."

⁴⁰ Wzór prośby do biskupa o uzdrowienie małżeństwa w związku w zakresie wewnętrznym sakramentalnym:

„Excellentissime ac Reverendissime Domine.

Titius et Titia cum vero consensu, qui asseritur adhuc perseverare, matrimonium coram Ecclesia contraxerunt et consummarunt. Nunc autem post tres annos a celebratione matrimonii innotuit matrimonium ipsum invalidum esse ob impedimentum criminis ex eo proveniens, quod Titius et Titia, vivente prima uxore Titii, adulterium inter se commiserunt fide sibi invicem data de ineundo inter se matrimonio si uxor Titii praemorereetur, quod de facto evenit. Impedimentum criminis est omnino occultum et mihi infrascripto confessario innotuit ex sola Titiae confessione. Consensus matrimonialis perseverat, quamvis Titius induci non possit ad illum renovandum. Quare oratrix Titia optans in Dei gratiam redire et prolem legitimari, de praedicto scelere valde dolens, humiliter supplicat Excellentiae Vestrae, ut sanationem in radice praedicti matrimonii concedere dignetur”.

Reskrypt dotyczący uzdrowienia małżeństwa w związku biskup może wydać w podwójnej formie: bezpośredniej, bez wykonawcy (*in forma gratiosa*), albo pośredniej, za pośrednictwem wykonawcy (*in forma commissoria*).⁴¹ W wypadku pierwszym uzdrowienie małżeństwa w związku następuje z chwilą podpisania reskryptu przez biskupa, w wypadku drugim reskrypt zawiera jedynie zlecenie i upoważnienie dla duszpasterza, a uzdrowienie małżeństwa następuje z chwilą wykonania zlecenia przez wypowiedzenie odpowiedniej formy (kan. 38; 1133 § 2). Pośrednictwo przy uzdrawianiu małżeństwa w związku jest niekiedy potrzebne w celu stwierdzenia lub dopilnowania wypełnienia warunków, a także w tym celu, aby strony mogły odpowiednio przygotować się na przyjęcie sakramentu małżeństwa. Wykonawcą reskryptu biskupiego w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym pozasakramentalnym powinien być proboszcz parafii, a w zakresie sakramentalnym spowiednik. Wykonawca po otrzymaniu reskryptu upoważniającego go do przeprowadzenia uzdrowienia małżeństwa w związku powinien dokładnie zbadać jego autentyczność, zapoznać się z jego treścią, a przy wykonaniu trzymać się ściśle określonych zaleceń (kan. 53, 55).

Nie ma ściśle określonej formy, gdy chodzi o wykonanie reskryptu biskupiego. Wystarczy więc użyć takich słów, z których będzie wynikało,

⁴¹ Buijs L., *iw.* s. 11.

Wzór reskryptu w formie bezpośredniej:

„Susceptis precibus oratricis N. N., e paroecia..., diocesis..., quibus postulabat sanationem in radice connubii a se civiliter initi die... cum N. N., cum oratrix praefatum coniugem nullimode inducere possit ad explendam matrimonii formam et facti poenitens suae conscientiae consulere cupiat, vigore facultatum Nobis a Motu proprio „Pastorale munus” Pauli Papae VI diei 30 Novembris 1963 a. tributarum, praefatum matrimonium in radice sanamus ac revalidamus, et prolem iam ex eodem coniugio susceptam legitimam nunciamus et declaramus, dummodo prior maritalis consensus perseveret, separationis periculum absit et nullum obstet canonicum impedimentum, a quo in hoc casu non possumus dispensare”.

Wzór reskryptu w formie pośredniej:

„Susceptis precibus oratricis N. N., e paroecia..., diocesis..., quibus postulabat sanationem in radice matrimonii a se nulliter coram ministro acatholico initi cum acatholico N. N., attentis peculiaribus circumstantiis in casu concurrentibus et indubis resipiscentiae signis partis catholicae benigne remittimus preces prudenti arbitrio et conscientiae Rev. D. Parochi N., qui dummodo utriusque partis consensus perseveret et moraliter certum sit partem acatholicam non esse impedituram catholicum Baptisma atque catholicam educationem universae prolis tam natae quam nascituae, sanare valeat in radice praefatum matrimonium.

Ipsae vero Rev. D. Parochus serio moneat partem catholicam de gravissimo patrato scelere, congruas ac salutare ei poenitentias imponat, eam ab excommunicatione de qua in can. 2319 § 1 n. 1 (et n. 3) absolvat simulque declaret ob praesentem sanationem, matrimonium effectum esse validum, et indissolubile iure divino et prolem forte susceptam vel suscipiendam legitimam esse.

Insuper eidem parti catholicae gravibus verbis in mentem revocet obligationem, qua semper tenetur, pro viribus omnino cavendi de Baptismo et educatione universae prolis, tam natae quam nascituae, in catholicae religionis sanctitate et prudenter curandi conversionem coniugis ad fidem catholicam.

Notitia sanationis matrimonii transcribenda est in paroeciali libro matrimoniorum et in libro baptizatorum paroeciae, ubi pars catholica Baptismum recepit”.

że wykonawca uzdrowił małżeństwo w związku, np.: „Powagą Biskupa Warmińskiego małżeństwo N. N. i N. N. uzdrawiam w związku, a zrodzone potomstwo ogłaszam za legitymowane”. Wykonawca reskryptu w zakresie zewnętrznym powinien ponadto sporządzić odpowiedni dokument stwierdzający wykonanie (kon 56).⁴² W zakresie wewnętrznym sakramentalnym wykonanie reskryptu powinno nastąpić po wyznaniu grzechów i po absolucji. Spowiednik wykonując reskrypt może użyć następującej formy: *Auctoritate Excellentissimi Episcopi Warmiensis mihi concessa matrimonium a te contractum cum N. N. in radice eius sano, prolemque susceptam legitimam declaro. In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen.* Reskrypt biskupi po wykonaniu w sakramencie pokuty należy zniszczyć, natomiast po wykonaniu go w zakresie zewnętrznym lub wewnętrznym pozasakramentalnym należy wraz z dokumentami wykonania zachować w archiwum, jako dowód uzdrowienia w związku danego małżeństwa. Gdyby nieważność małżeństwa uzdrowionego w związku w zakresie wewnętrznym sakramentalnym stała się publiczna, wtedy należy postarać się o nowy reskrypt w zakresie zewnętrznym.⁴³

Uzdrowienie małżeństwa w związku, dokonane w zakresie zewnętrznym, powinno być odnotowane przede wszystkim w parafialnej księdze małżeństw w odpowiedniej rubryce aktu lub na jego marginesie. Jeżeli natomiast chodzi o małżeństwo zawarte w urzędzie stanu cywilnego lub przed ministrem akatolickim, a więc takie, które nie figuruje w parafialnej księdze małżeństw, wtedy należy sporządzić nowy akt ślubu, z zaznaczeniem, że dane małżeństwo zostało uzdrowione w związku. Uzdrowienia małżeństw w związku w zakresie wewnętrznym pozasakramentalnym nie odnotowuje się w parafialnej księdze małżeństw, a tylko w księdze przechowywanej w tajnym archiwum kurii biskupiej. Uzdrowienia małżeństwa w związku w zakresie wewnętrznym sakramentalnym nigdzie nie odnotowuje się (kan. 1103 § 1; 1046, 1047).

Uzdrowione w związku małżeństwo należy też odnotować w akcie chrztu św. stron, jeżeli pierwotne jego zawarcie nie zostało odnotowane po myśli kan. 1103 § 2, np. gdy małżeństwo było zawarte bez zachowania formy kanonicznej (kan. 1103 § 2).

Jeżeli małżonkowie figurują w akcie chrztu św. swoich dzieci jako połączeni tylko małżeństwem cywilnym lub akatolickim, należy spowodować umieszczenie tam odpowiedniej adnotacji o małżeństwie katolickim, celem udokumentowania legitymacji dzieci.

Zasadniczym skutkiem uzdrowienia małżeństwa w związku jest po-

⁴² Wystarczy na marginesie reskryptu biskupiego zaświadczyć jego wykonanie.

⁴³ Rybczyk J., jw. s. 431.

wstanie między małżonkami prawdziwego węzła małżeńskiego, o tych samych cechach i właściwościach, jakie posiada węzeł rodzący się przy zwyczajnym zawieraniu małżeństwa (kan. 1012, 1013). Ponadto uzdrowienie małżeństwa w związku cōfa, na podstawie fikcji prawnej, skutki kanoniczne do chwili pierwotnego zawarcia małżeństwa. A więc małżonkowie są uważani za prawowitych od początku małżeństwa, a potomstwo jest legitymowane i to w tym sensie, jakoby od początku pochodziło z ważnego małżeństwa, z pełnymi skutkami prawnymi.⁴⁴

Należy tu dodać, iż na podstawie uprawnień pięcioletnich, a więc na mocy władzy delegowanej, ordynariusze miejscowi mogą uzdrawiać w związku małżeństwa zawarte w urzędzie stanu cywilnego według ustaw państwowych i wobec duchownego akatolickiego, oraz małżeństwa nieważne z powodu przeszkód pochodzenia kościelnego tak niższego jak i wyższego rzędu, z wyjątkiem jednak płynących ze święceń prezbiteratu oraz powinowactwa w linii prostej po dopełnieniu małżeństwa.⁴⁵

§ 3. ZEZWALANIE NA INTERPELACJE PRZED CHRZTEM STRONY NAWRACAJĄCEJ SIĘ ORAZ DYSPENSOWANIE OD NICH

Na podstawie Motu proprio *Pastorale munus* biskupi mogą zezwalać, aby — gdy zajdzie poważna przyczyna — interpelacja pod adresem małżonka nieochrzczonego odbyła się przed chrztem św. małżonka nawracającego się, a także — również gdy zachodzi poważna przyczyna — dyspensować od tejże interpelacji przed chrztem św. małżonka nawracającego się, byleby w tym wypadku wiadomo było na podstawie procesu

⁴⁴ Rybczyk J., jw. s. 281.

⁴⁵ *Facultates additionales S. Congregationis S. Officii*, n. 2: „Sanandi in radice matrimonia attentata coram officiali civili vel ministro acatholico a suis subditis etiam extra territorium, aut non subditis, intra limites proprii territorii, cum impedimento mixtae religionis aut disparitatis cultus, dummodo consensus in utroque coniuge perseveret, isque legitime renovari non possit...”; dummodo: 1) moraliter certum sit partem acatholicam non esse impedituram baptismum et catholicam educationem universae prolis forte nascituae; 2) pars catholica explicite promittat se pro posse, curaturam esse baptismum et catholicam educationem universae prolis forte nascituae, et (si casus ferat) etiam conversionem, baptismum, catholicam educationem prolis iam natae; 3) partes, ante attentatum matrimonium sive privatim sive per publicum actum, se non obstrinxerint ad educationem acatholicam prolis; 4) neutra pars sit actu demens; 5) pars saltem catholica sit sanationis conscia eamque petat; 6) nullum aliud obstat canonicum impedimentum dirimens, super quo ipse Ordinarius dispensandi aut sanandi facultate non polleat...”

Ex S. Congregatione de Disciplina Sacramentorum, n. 4: „Sanandi in radice matrimonia nulliter contracta ob aliquod ex impedimentis iuris ecclesiastici maioris vel minoris gradus, exceptis iis provenientibus ex sacro presbyteratus ordine et affinitate in linea recta, matrimonio consummato, si magnum adsit incommodum requirendi a parte, ignara nullitatis matrimonii, renovationem consensus, dummodo tamen prior maritalis consensus perseveret et absit periculum divortii; monita tamen parte conscia impedimenti de effectu huius sanationis et debita facta annotatione in libro baptizatorum et matrimoniorum. Facultas sanandi in radice non extenditur ad casus in quibus supervenerit amentia unius vel utriusque partis...”

przynajmniej sumarycznego i pozasądowego, że interpelacja jest niemożliwa do przeprowadzenia lub będzie bezużyteczna.⁴⁶

Interpelacja jest aktem prawnym, za pomocą którego małżonek nawrócony zapytuje współmałżonka nieochrzczonego, czy chce się nawrócić i przyjąć chrzest św., albo czy chce przynajmniej żyć nadal z małżonkiem nawróconym w spokoju i bez zniewagi Stwórcy.⁴⁷ Skierowanie interpelacji do małżonka pozostającego w niewierze i nieochrzczonego jest warunkiem koniecznym do skorzystania przez małżonka ochrzczonego z przywileju Pawłowego, czyli do rozwiązania małżeństwa prawnie zawartego przez nieochrzczonego i zawarcia nowego małżeństwa przez stronę ochrzczonego.⁴⁸

Interpelacja na mocy przepisu K o d e k s u Prawa Kanonicznego powinna odbywać się po przyjęciu przez stronę nawróconą chrztu św. (kan. 1121 § 1). Na mocy *Motu proprio Pastorale munus* biskup może zezwolić, by interpelacja odbyła się przed chrztem św. strony nawracającej się (*ante baptismum partis quae ad fidem convertitur*). Do ważności tego rodzaju zezwolenia potrzebna jest poważna przyczyna (*accedente gravi causa*). Taką przyczynę może stanowić np. okoliczność, że strona nawracająca się w żaden sposób nie chce wrócić do współmałżonka pozostającego w niewierze; a ponieważ w takim nastawieniu strona nie może być ochrzczone, przeprowadzenie interpelacji przed chrztem i odpowiedź negatywna drugiej strony usuwają przeszkodę do chrztu św. dla strony nawracającej się. Również taką przyczynę może stanowić jakieś niebezpieczeństwo grożące stronie nawracającej się w wypadku skierowania interpelacji po chrzcie św.⁴⁹

Jeżeli interpelacja odbyła się przed chrztem św. strona nawrócona po przyjęciu chrztu św. nie może zawrzeć nowego małżeństwa, jeżeli nie ma moralnej pewności, że strona nieochrzczone w dalszym ciągu trwa w stanie odejścia.⁵⁰

W świetle K o d e k s u Prawa Kanonicznego interpelacja powinna się zawsze odbyć, chyba że *Stolica Ap.* inaczej orzeknie.⁵¹ Innymi słowy,

⁴⁶ *Motu proprio „Pastorale munus”, fac. n. 23: „Permittendi ut, accedente gravi causa, interpellatio coniugis infidelis ante baptismum partis quae ad fidem convertitur fieri possit; necnon, gravi pariter de causa, ab eadem interpellatione, ante baptismum partis quae convertitur, dispensandi; dummodo hoc in casu ex processu saltem summario et extraiudiciali constet interpellationem fieri non posse, vel fore inutilem”.*

⁴⁷ Cappello F., jw. n. 774 nn.; Conte a Coronata M., jw. n. 630 nn.

⁴⁸ Kan. 1121 § 1: „Antequam coniux conversus et baptizatus novum matrimonium valide contrahat, debet, salvo praescripto can. 1125, partem non baptizatam interpellare: 1° an velit et ipsa converti ac baptismum suscipere; 2° an saltem velit secum cohabitare pacifice sine contumelia Creatoris”.

⁴⁹ Buijs L., jw. s. 80.

⁵⁰ S. C. S. Off., 3. VI. 1874, *Collectanea* n. 1415.

⁵¹ Kan. 1121 § 2: „Hae interpellationes fieri semper debent, nisi Sedes Apostolica aliud declaraverit”. — Sprawy dyspens od interpelacji, jak i wszelkie inne związane

w świetle Kodeksu dyspensowanie on interpelacji należy do Stolicy Ap. Są jednak wypadki, kiedy dyspensa od interpelacji ma miejsce z mocy samego prawa, względnie mogą jej udzielić inni poza Stolicą Ap. Wypadki te zawarte są w dokumentach wyliczonych w kan. 1125, które dzięki temuż kanonowi uzyskiwały moc prawa powszechnego.⁵² I tak:

1) na mocy konstytucji Pawła III *Altitudo* z dnia 1 czerwca 1537 r. z mocy prawa ma miejsce dyspensa od interpelacji, jeżeli mężczyzna nawrócony nie wie, którą spośród licznych żon pojął jako pierwszą;

2) na mocy konstytucji Piusa V *Romani Pontificis* z dnia 2 sierpnia 1571 r. z mocy prawa ma miejsce dyspensa od interpelacji, jeżeli mężczyzna ochrzczony, mający dotychczas wiele żon, chce żyć z jedną z nich, która chce przyjąć chrzest św., o ile mu trudno rozejść się z tą niewiastą, albo trudno orzec, która była pierwszą żoną;

3) konstytucja Grzegorza XIII *Populis* z 25 I 1585 udziela wszystkim ordynariuszom miejscowym, proboszczom, kapłanom zrównanym w prawie z proboszczami (kan. 451, 471—475), kapłanom Towarzystwa Jezusowego, aprobowanym do słuchania spowiedzi św. przez swoich przełożonych, oraz misjonarzom władzy dyspensowania od interpelacji, jeżeli z dochodzenia sumarycznego i pozasadowego wiadomo, że do nieobecnego małżonka niechrzczonego nie można skierować interpelacji, albo, że nie zechce w czasie przeznaczonym wyrazić swej woli; tego rodzaju dyspensa powoduje szczególny skutek w odniesieniu do nowozawartego małżeństwa przez osobę ochrzczoneą — jest ono ważne, choćby później okazało się, że małżonek nieobecny był już w czasie jego zawierania ochrzczony, albo miał prawną przeszkodę w daniu odpowiedzi.⁵³

z przywilejem Pawłowym załatwia Kongregacja św. Oficjum (kan. 247 § 3); na terenach misyjnych szerokie uprawnienia w tej materii posiada również Kongregacja Rozkrzewienia Wiary.

⁵² Kan. 1125: „Ea quae matrimonium respiciunt in constitutionibus Pauli III Altitudo, 1 Iun. 1537; S. Pii V Romani Pontificis, 2 Aug. 1571; Gregorii XIII Populis, 25 Ian. 1585, quaeque pro peculiaribus locis scripta sunt, ad alias quoque regiones in eisdem adiunctis extenduntur”.

⁵³ Konst. Grzegorza XIII, 25. I. 1585: „...universis et singulis dictorum locorum Ordinariis et parochis, et presbyteris Societatis Jesu ad confessiones audiendas ab eisdem Societatis Superioribus approbatis et ad dictas regiones pro tempore missis vel in illis admissis, plenam auctoritate Apostolica, tenore praesentium, concedimus facultatem dispensandi cum quibuscumque utriusque sexus Christifidelibus incolis dictarum regionum et serius ad fidem conversis qui ante baptismum susceptum matrimonium contraxerunt, ut eorum quilibet, superstite coniuge infideli, et eius consensu minime requisito, aut responso non expectato, matrimonia cum quovis fidei alterius etiam ritus contrahere et in facie Ecclesiae solemnizare, et in eis postea carnali copula consummatis quoad vixerint remanere licite valeant: dummodo constet etiam summarie et extrajudicialiter, coniugem ut praefertur, absentem moneri legitime non posse, aut monitum intra tempus in eadem monitione praefixum suam voluntatem non significasse; quae quidem matrimonia, etiamsi postea innotuerit coniuges priores infideles suam voluntatem iuste impeditos declarare non potuisse, et ad fidem etiam tempore transacti secundum matrimonii conversos fuisse, nihilominus rescindi numquam debere, sed valida et firma, prolemque inde suscipiendam legitimam fore decernimus”.

Motu proprio *Pastorale munus* władzę dyspensowania od interpelacji zawartą w konstytucji Grzegorza XIII poszerza, gdyż zezwala biskupom na dyspensowanie również przed chrztem św. strony nawracającej się (...*ab eadem interpellatione, ante baptismum partis, quae convertitur, dispensandi*).⁵⁴

Władza biskupia dyspensowania od interpelacji przed chrztem św. strony nawracającej się jest uwarunkowana:

1) niemożliwością dokonania interpelacji lub stwierdzeniem jej bezużyteczności (*dummodo constet interpellationem fieri non posse vel fore inutilem*), oraz

2) zaistnieniem poważnej przyczyny (*gravi pariter de causa*).

Niemożliwość dokonania interpelacji zachodzi np., jeżeli miejsce pobytu strony nieochrzczonej, nawet po pilnych poszukiwaniach, jest nieznanne, albo wprawdzie znane, ale nie ma możliwości skontaktowania się z nią.⁵⁵ Interpelacja jest bezużyteczna, jeżeli strona nieochrzczonej nie jest w stanie dać odpowiedzi, np. z powodu choroby umysłowej, uwięzienia, albo gdy wiadomo, że nie da odpowiedzi lub da odpowiedź negatywną, ponieważ zawarła nowy związek małżeński, znana jest z niechęci do religii itp.

Tak niemożliwość dokonania interpelacji jak i jej bezużyteczność ma być stwierdzona w wyniku procesu przynajmniej sumarycznego i pozasądowego (*ex processu saltem summario et extrajudiciali*). Wystarczy więc, że biskup osobiście lub przez delegata przesłucha na te okoliczności stronę nawracającą się, kilku świadków, zbierze niektóre dokumenty publiczne lub prywatne mające związek z przedmiotem dochodzenia, np. listy, dowody poszukiwań, dowód zawarcia nowego związku małżeńskiego przez stronę nieochrzczonej. Relację z przeprowadzonego pozasądowego procesu sumarycznego należy sporządzić na piśmie i przechowywać wraz z innymi aktami dotyczącymi danego małżeństwa.

Jeżeli by przeprowadzone dochodzenie nastąpiło wątpliwości co do niemożliwości lub bezużyteczności interpelacji, biskup od interpelacji może dyspensować⁵⁶ w oparciu o kan. 1127.

Poważna przyczyna, potrzebna do udzielenia dyspensy od interpelacji

⁵⁴ W celu usunięcia wątpliwości co do interpretacji uprawnienie 23 w Motu proprio „*Pastorale munus*” na mocy deklaracji z dnia 28. XI. 1964 r. otrzymało brzmienie nieco zmodyfikowane: „23. Permittendi ut, accedente gravi causa, interpellatio coniugis infidelis ante baptismum partis quae ad fidem convertitur fieri possit; necnon, gravi pariter de causa, ab interpellatione, sive ante sive post baptismum partis quae convertitur, dispensandi; dummodo hoc in casu ex processu saltem summario et extrajudiciali constet interpellationem fieri non posse, vel fore inutilem”; AAS 57 (1966) 187.

⁵⁵ S. C. S. Off. 29. XI. 1882, Fontes IV n. 1875.

⁵⁶ Kan. 1127: „In re dubia privilegium fidei gaudet favore iuris”.

przed chrztem św. strony nawracającej się, ma miejsce np. gdy chodzi o konwalidację małżeństwa, które strona nawracająca się zawarła nieważnie po odejściu od prawnego małżonka nieochrzczonego, albo jeżeli strona nawracająca się obawia się jakiegoś zła w wypadku interpelacji.

Biskup dyspensując od interpelacji powinien sporządzić odpowiedni dokument, który ma być przechowywany wraz z innymi aktami dotyczącymi danego małżeństwa.

Na skutek dyspensy od interpelacji strona nawrócona i ochrzczone może zawrzeć nowy związek małżeński. Z chwilą zawarcia drugiego związku małżeńskiego rozwiązuje się związek pierwszy (kan. 1126). Nowy związek małżeński powinna strona nawrócona zawrzeć z osobą katolicką (kan. 1123), chociaż nie jest wykluczone zawarcie nowego małżeństwa z osobą akatolicką, czy to ochrzczoneą czy nieochrzczoneą, po otrzymaniu dyspensy, której biskup może udzielić na mocy uprawnienia 20. Nowy związek małżeński należy zawrzeć według formy kanonicznej i udokumentować w księgach parafialnych (kan. 1103).

Jeżeli nowe małżeństwo nie zostanie zawarte przez stronę nawróconą w ciągu roku od chwili otrzymania dyspensy od interpelacji, dyspensa traci moc prawną i dlatego interpelacji należy dokonać, albo postarać się o nową dyspensę:⁵⁷

⁵⁷ S. C. de Prop. F., 26. VI. 1820, Fontes VIII n. 4717.

ŚWIĘTA MARYJNE PARTYKULARNE UMIESZCZONE W NOWYM MSZALE RZYMSKIM Z 1961 ROKU

Nowy Mszał Rzymski wydrukowany w 1962 r., z dekretem Świętej Kongregacji Obrzędów z 14. IX. 1961 r. zostawił dział formularzy mszalnych *pro aliquibus locis* i ożywił go, gdyż można tych formularzy używać zamiast wskazanych w *Proprium Sanctorum* (np. 4 listopada zamiast Mszy o św. Karolu *Statuit*, która jest wskazana w *proprium Sanctorum* można wziąć Mszę własną o św. Karolu *In bonitate* umieszczoną w dziale *pro aliquibus locis*). Z tego też działu mszalnego *pro aliquibus locis* wolno wszystkie, tak piękne, Msze brać na wotywy o Maryi i o świętych.

W tym dziale nowego mszału są umieszczone następujące święta maryjne, w liczbie 15:

1. NMP Dobrej Rady — 26 kwietnia — *BMV a Bono Consilio*.
2. NMP Królowej Wszystkich Św. i Matki Pięknej Miłości — 8 maja — *BMV Reginae Sanctorum Omnium et Matris pulchrae dilectionis*.
3. NMP Wszecpośredniczki Łask — 8 maja — *BMV Omnium Gratiarum Mediatricis*.
4. NMP Pani Naszej od Serca Jezusa — 8 maja — *BMV Dominae nostrae a S. Corde Jesu*.
5. NMP Wspomożycielki Wiernych — 24 maja — *BMV Auxilium Christianorum*.
6. NMP Królowej Apostołów — sobota po Wniebowstąpieniu — *BMV Reginae Apostolorum*.
7. NMP Łaskawej — 9 czerwca — *BMV de Gratia*.
8. NMP Nieustającej Pomocy — 27 czerwca — *BMV a Perpetuo Succursu*.
9. NMP Matki Miłosierdzia — sobota przed 4 niedzielą lipca — *BMV Matris Misericordiae*.
10. NMP Ucieczki Grzeszników — 13 sierpnia — *BMV titulo Refugium Peccatorum*.
11. NMP Pocieszenia — sobota po święcie św. Augustyna (po 28. VIII). — *BMV de Consolatione*.
12. NMP Uzdrawienie Chorych — sobota przed niedzielą ostatnią sierpnia — *BMV titulo Salus Infirmorum*.
13. NMP Matki Boskiego Pasterza — 4 września — *BMV Divini Pastoris Matris*.
14. NMP Matki Bożej Opatrzności — sobota przed 3-cią niedzielą listopada — *BMV Divinae Providentiae Matris*.
15. NMP Niepokalanej od św. Medalika — 27 listopada — *BMV Immaculatae a Sacro Numismate*.¹

¹ Missale Romanum. Editio iuxta typicam. Tornaci 1962 s. (141) — (221).

Msze tych 15 świąt maryjnych można brać: W święta tytularne kościołów, które mają specjalne tytuły Maryjne (np. NMP Dobrej Rady). Jako wotywy, w dowolne dni 4 klasy, gdy jest feria 4 klasy, lub sobotnie oficjum o MB. Z tych Mszy również można brać tylko oracje na komemoracje dowolne, w dni liturgiczne 4 klasy, do Mszy czytanej o ferii 4 klasy, lub do wotyw o świętych i w różnych potrzebach i okolicznościach, nie wolno jednak do Mszy Maryjnych dodawać dowolnej oracji maryjnej, z innej Mszy.²

Na dzień 8 maja wyznaczono aż trzy święta maryjne, zgodnie z Instrukcją z 14. II. 1961 r., która mówi, że te święta maryjne, które miały miejsce 31. V. na skutek wpisania do kalendarza powszechnego na 31 maja NMP Królowej, mają być umieszczone pod dniem 8 maja, w którym, po skreśleniu święta Objawienia się św. Michała, powstało wolne miejsce. Dzień 8 maja staje się, poza Polską, dniem potrójnie maryjnym.

I. ŚWIĘTO NMP DOBREJ RADY

BMV de bono consilio — 26 kwietnia. To święto związane jest z sanktuarium maryjnym we Włoszech, w Genazzano w diecezji Palestryńskiej (*Praenestinae*), które jest pod opieką augustianów. Jest to drugie święto maryjne augustiańskie, obok święta NMP Pocieszenia. W proprium brewiarzowym augustiańskim jest podana historia tego święta. Najśw. Maryja Panna od dawna była czczona pod tytułem Dobrej Rady, jednak ten kult rozwinął się od tego czasu, gdy za papieża Pawła II (1464—1471) w Genazzano cudownie ukazał się obraz MB na ścianie kościoła augustianów, 25 kwietnia 1467 r. (Rado podaje, że obraz ten został przeniesiony ze Scodra, z Albanii do Genazzano, przez 2 Albańczyków). Odtąd do Genazzano napływali pielgrzymi i doznawali tam najrozmaitszych łask. Powstało Bractwo MB Dobrej Rady, zatwierdzone przez Benedykta XIV (1740—1758). Święto powstało za Piusa VI (1775—1799) w 1789 r. (Rado podaje rok 1727, jako rok ustanowienia święta NMP Dobrej Rady). Temu świętu dla sanktuarium w Genazzano wyznaczono dzień 25 kwietnia (na rocznicę objawienia się obrazu), a dla całego zakonu augustiańskiego dzień 26 kwietnia.

Leon XIII (1878—1903) widząc wielkie nabożeństwo u ludu do MB Dobrej Rady i sam szczególnie czcząc obraz Dobrej Rady, podniósł sanktuarium maryjne w Genazzano do godności Bazyliki, zatwierdził w 1884 r. nowe oficjum i nowy formularz Mszy św. na święto Dobrej Rady, a także zatwierdził 21. XII. 1893 r. Szkaplerz MB Dobrej Rady, a do Litanii Loretańskiej dołączył wezwanie: „Matko przedziwna” i „Matko

² Kodeks Rubryczny z 1960 r. nr 315, 317, 387, 461 i 462.

Dobrej Rady".³ Leon XIII nadał również odpusty za odmawianie specjalnej modlitwy do NMP Dobrej Rady, aprobował praktykę nabożeństwa 12 niedziel po kolei (lub sobót), względnie praktykę pierwszych niedziel miesiąca (lub pierwszych sobót miesiąca) na cześć NMP Dobrej Rady.⁴

Za przykładem Leona XIII kult NMP Dobrej Rady rozpowszechniał się w kalendarzach partykularnych. Oficjum i Msza św. na to święto znalazły się w Mszale i Brewiarzu Rzymskim, w dziale *pro aliquibus locis*. W diecezjach używających patronału polskiego, do 1914 r. święto NMP Dobrej Rady było w 9 diecezjach.⁵

Po 1914 r. święto bardzo się ograniczyło w swym zasięgu, zniknęło też z kalendarzy diecezjalnych polskich. Patronał Polski z 1925 r. wydrukował w drugiej części oficja dla kościołów pojedynczych i w tej drugiej części wydrukowano również oficjum dla kościołów pod tytułem MB Dobrej Rady w diecezji Wileńskiej, gdzie były trzy kościoły pod tym wezwaniem: w Wilnie, w Niestaniszkach i w Rudominie.⁶

Po 1914 r. święto MB Dobrej Rady zostało:

- 1) U Augustianów, jako święto 2 klasy, pod nazwą *In apparitione BMV de Bono Consilio*.
- 2) U bonifratrów, 2 klasy.⁷
- 3) U montfortianów, 2 klasy.⁸
- 4) U ejmardystów, 3 klasy.⁹
- 5) U orionistów.¹⁰
- 6) W kongregacji SS. Wniebowzięcia, 3 klasy.¹¹
- 7) W diecezji Lycyjskiej (*Lecce — Lyciensis*, we Włoszech), 3 klasy.¹²
- 8) W Australii — w diec. Sandhurst (*Sandhurstensis* — w metropolii Melbourne) — 1 klasy, bowiem NMP Dobrej Rady jest patronką główną diecezji.¹³

³ *Proprium officiorum Ordinis Eremitarum S. Augustini*. Turonibus 1930, pars verna s. 55—62. Wiadomość o cudownym obrazie Najśw. Matki Dobrej Rady w Genazzano i nabożeństwo do tejsze. Warszawa 1886. Rado: *Enchiridion Liturgicum*. Roma 1961, s. 1357. *Decreta Authentica SRC*. Roma 1900, nr 3731 et 3815 (De concessione scapularis BMV. Genestani quae vocatur Mater Boni Consilii).

⁴ *Enchiridion Indulgentiarum*. Roma 1952, nr 428, 429.

⁵ *Missae propriae Poloniae*. Ratisbonae 1908.

⁶ *Proprium officiorum pro clero dioecesium R. Poloniae*. Romae—Tornaci 1925, pars verna, s. 133—139. *Ordo archidioecesis Vilmensis pro anno 1938*, s. 23. *Catalogus ecclesiarum et cleri archid. Vilmensis*. Vilnae 1939, s. 36, 107, 113.

⁷ *Officia propria Ordinis S. Joannis de Deo*. Ratisbonae 1922, pars verna, s. 22—32.

⁸ *Officia propria Missionariorum Societatis Mariae beati Montfort et Filiarum a Sapientia*. Turonibus 1923, pars verna, s. 30—43.

⁹ *Proprium officiorum pro Congreg. Presbyterorum a SSmo Sacramento*. Turonibus 1924, pars verna, s. 1—9.

¹⁰ *Officia propria in Usus Congregationis Filiorum Divinae Providentiae*. Roma 1954, s. 12—25.

¹¹ *Officia propria Congr. Sororum ab Assumptione BMV*. Turonibus 1916, pars verna, s. 84—96.

¹² *Proprium officiorum dioecesis Lyciensis*. Ratisbonae 1927, pars verna, s. 10—25.

¹³ *Missae propriae dioecesium Australiae et Novae Zelandiae*. Ratisbona 1924, s. 3.

Od 1961 r. wolno wszędzie odprawiać Mszę wotywną o MB Dobrej Rady. W Mszale Rzymskim z 1962 r. zmieniono kolektę we Mszy, usuwając z niej słowa: *ejusque speciosam Imaginem mira apparitione clarificare dignatus es.*

II. NMP KRÓLOWEJ WSZYSTKICH ŚWIĘTYCH I MATKI PIĘKNEJ MIŁOŚCI

BMV Reginae Sanctorum Omnium et Matris Pulchrae Dilectionis, 8 maja — dawniej 31 maja. To święto przypomina Objawienie się NMP w 1228 r. w Hiszpanii, w miejscowości Andujar (Illiturgi) pewnemu pastarzowi. Przy okazji tego Objawienia się NMP znalazła się mała statuetka MB., o której jest legenda, że ją wyrzeźbił św. Łukasz. W tym miejscu jest wspaniałe i bogate sanktuarium maryjne, w którym wielkiej czci doznaje ta statua MB., którą zowią *Nostra Domina de Capite* (pospolicie *Cabeza*).

Święto związane z tym sanktuarium istniało od dawna, ale Stolica Apostolska i to dla całej Hiszpanii ustanowiła je wyraźnie w 1870 r. pod tytułem NMP Królowej Wszystkich Świętych. Święto przyjęte zostało przez diecezje amerykańskie, np. diecezja prowincji Milwaukee i Saint Louis. Rado podaje, że zniknęło przy reformie kalendarzy w 1914 r., a została tylko Msza z tego święta, umieszczona w mszalach, w dziale *pro aliquibus locis* (jest też i w nowym Mszale Rzymskim z 1961 r.). Wydaje się, że to święto musiało pozostać przynajmniej w Sanktuarium Maryjnym w Andujar.¹⁴

III. ŚWIĘTO WSZECHPOŚREDNICZKI ŁASK

BMV Omnium Gratiarum Mediatricis — 31 maja do 1955 r., a od 1960 r. 8 maja, w Polsce 7 maja.

Święto Wszechpośredniczki Łask zostało wprowadzone dla Belgii i Hiszpanii przez Benedykta XV dnia 12 stycznia 1921 r. z zaznaczeniem, że może być i gdzie indziej, jeżeli Ordynariusz zwróci się z prośbą o to święto do Stolicy Apostolskiej. Szybko rozpowszechniło się w kalendarzach partykularnych, zwłaszcza w zakonnych. Mieli to święto kapucyni, bernardyni, jezuiti, oblaci, kamilianie, eymardyści, sercanie.

Gdy w 1955 r. na 31 maja wprowadzono święto maryjne ogólnokościelne NMP Królowej,¹⁵ partykularne święto Wszechpośredniczki Łask uległo dezorganizacji. W jednych zgromadzeniach zakonnych całkiem zniknęło, w innych było obchodzone w różnych datach: 1 października,

¹⁴ Rado, jw. s. 1358. — Roschini podaje, że to święto było najpierw w Ankonie, potem zawędrowało do Hiszpanii i Ekwadoru. Roschini G. M., *Mariologia*, t. II, pars III, Roma 1947 s. 171.

¹⁵ AAS XLVII (1955) nr 9, s. 470—480.

14 grudnia. Instrukcja Kongregacji Obrzędów z 14 lutego 1961 r. o dostosowaniu kalendarzy partykularnych do nowego Kodeksu Rubrycznego postanowiła wszystkie partykularne święta maryjne, które miały datę 31 maja przenieść na 8 maja, bo ten dzień stał się wolnym w kalendarzu, po wykreśleniu drugorzędного święta św. Michała Archanioła.¹⁶ W Polsce dzień 8 maja jest zajęty przez św. Stanisława BM i dlatego święto Wszechpośredniczki Łask, które było w diecezji Kieleckiej, zostało przeniesione z 31 maja na 7 maja.

Natomiast pod datą 31 maja pozostało w Chinach, gdyż dekretem St. Ap. z 5 lutego 1941 r. święto Wszechpośredniczki Łask zostało uznane za święto patronalne Chin. Do lekcji 6-tej oficjum został sporządzony dodatek dla Chin: „Na powiększenie czci Najświętszej Dziewicy, ażeby mieć obfitszy plon w żniwie Bożym, przychyłając się do próśb Ordynariuszy chińskich, Pius XII — Najświętszą Maryję Pośredniczkę Wszystkich Łask ogłosił patronką Chin”.¹⁷ Dyrektorium XX Zgromadzenia Paryskiego Misji Zagranicznych, wydane w Hongkongu, na rok 1963 zamieszcza pod 31 maja, święto Wszechpośredniczki Królowej Chin.

Święto Wszechpośredniczki Łask ma własne oficjum i Mszę św. Można w dniu liturgiczne 4 klasy odprawiać wotywę o Wszechpośrednicze Łask.

IV. ŚWIĘTO MATKI SERCA JEZUSA

BMV Dominae nostrae a S. Corde Jesu — dawniej 31 maja, obecnie 8 maja.

Kult NMP Matki Serca Jezusa zapoczątkowany został w połowie XIX w. we Francji, w Issoudun (*Exsouduni*), jako patronki w sprawach trudnych, beznadziejnych. Rozpowszechniły się obrazki przedstawiające MB idącą za Chrystusem Młodzieńcem, z otwartym Sercem.

Misjonarze Serca Jezusa otrzymali najpierw święto NMP Pani naszej od Serca Jezusa. Dekretem Kongregacji Obrzędów z dn. 20 listopada 1940 roku otrzymali to święto kapucyni dla klasztoru Conegliano, złączonego ze szpitalem, w diecezji Wiktorianańskiej, we Włoszech, (*Victorien-sis Venetorum-Vittorio Veneto*), w weneckiej prowincji kapucyńskiej, na 31 maja, z oficjum takim, jakiego używali Misjonarze Serca Jezusa.¹⁸

W obecnym mszale Msza o NMP od Serca Jezusa jest umieszczona pod 8 maja. Jest to Msza własna *Laetabor et exsultabo* mająca w ora-

¹⁶ AAS LIII (1961) nr 3, s. 168—180, nr 24.

¹⁷ Collectio decretorum ad Sacram Liturgiā spectantium ab anno 1927 ad annum 1946, Roma 1947, s. 75 nr 77. *Ephem. Lit.* LV (1941), II, s. 16—17.

¹⁸ Collectio decretorum ad sacram Liturgiā spectantium. Roma 1947, s. 70, nr 71. *Analecta Ordinis FM. Cappucin.* LXVII (1941), s. 6—7.

cyjach mocno zaznaczoną ideę, że Jezus Chrystus za wstawiennictwem Maryi Dziewicy szczególnie nam okazuje bogactwa swego Serca (kolekta). Wstawiennictwo Najśw. Maryi sprawia, że nasze nabożeństwo do Serca Jezusa jest owocne (modlitwa nad złożonymi ofiarami). Potrzebne jest wstawiennictwo Maryi do Serca Jezusa, abyśmy doznali obfitości dobroci tegoż Serca (pokomunia). Obok wotywy o Sercu Jezusa i o Sercu Maryi możemy też odprawiać specjalną wotywę o Matce Serca Jezusa.

V. ŚWIĘTO NMP WSPOMOŻYCIELKI WIERNYCH

BMV Auxilium christianorum — 24 maja. Święto NMP Wspomożenia Wiernych jest świętem rzymskim i papieskim, jest świętem patronalnym salezjanów, świętem patronalnym Australii i Nowej Zelandii, jest także świętem polskim.

ŚWIĘTO WSPOMOŻYCIELKI WIERNYCH ŚWIĘTEM RZYMU

Święto to zostało ustanowione 6. IX. 1815 roku dla Rzymu, na pamiątkę powrotu do Rzymu Piusa VII, po sześcioletnim wygnaniu i więzieniu. Brewiarzowe *proprium* diecezji rzymskiej w 3 lekcjach 2 nokturnu podaje genezę święta Wspomożycielki Wiernych. Twórcą wezwania NMP Wspomożenia Wiernych był św. Pius V, który po zwycięstwie pod Lepanto w 1571 r. nakazał takie wezwanie włączyć do Litanii Loretańskiej. Wielkiej pomocy doznał od Wspomożycielki Wiernych Pius VII, który został przemocą z Rzymu wywieziony, na rozkaz Napoleona, 5 lipca 1809 r. do Sawony, gdzie przebywał przymusowo w latach 1810 i 1811. W 1812 r. w czerwcu został wywieziony z Sawony, pod Paryż, do Fontainebleau, gdzie też był więziony przez 7 miesięcy. Wrócił do Rzymu 24 maja 1814 r. witany z wielką radością. W 1815 r. znów musiał uciekać z Rzymu i znów mógł triumfalnie wrócić. Z wdzięczności dla Wspomożycielki Maryi własnoręcznie ukoronował obraz NMP w Sawonie i na rocznicę swego powrotu z Francji, na 24 maja ustanowił święto Wspomożenia Wiernych.¹⁹

Od połowy XIX wieku do 1914 roku święto bardzo się rozpowszechniło. Było umieszczane w Brewiarzu Rzymskim, w dziale *pro aliquibus locis*. Trzy lekcje historyczne o genezie święta Wspomożycielki Wiernych, z patronału rzymskiego, scalono w jedną lekcję szóstą i taką dłuższą lekcję umieszczono we wspomnianym dziale Brewiarza.

Po reformie kalendarzy partykularnych w 1914 r. święto zostało: jako święto wybitnie rzymskie — w diecezji miasta Rzymu, jako święto

¹⁹ *Proprium officiorum pro clero Almae Urbis ejusque districtus. Ratisbona 1914, pars aestiva, s. 10—15.*

patronale — w całej Australii i Nowej Zelandii,²⁰ jako pryncypalne święto w zgromadzeniu XX. Salezjanów. Zostało w niektórych diecezjach, np. w tornaceńskiej (*Tournai, w Belgii*) i w niektórych zgromadzeniach zakonnych, np. u montfortianów.

Po drugiej wojnie światowej znów to święto poszerzało się. W 1949 r. NMP Wspomożycielka Wiernych została ogłoszona przez Piusa XII główną patronką diecezji św. Wincentego, w San Salvador, obok głównego patrona św. Wincentego. A w 1954 r. patronką główną Wikariatu Apostolskiego *Arcis Victoria* w Rodezji, gdzie jest cudowny obraz Wspomożycielki wiernych w Gokomore. W 1955 r. główną patronką nowopowstałej diecezji *Bumburiensis*, obok św. Patryka.²¹

ŚWIĘTO WSPOMOŻENIA WIERNYCH ŚWIĘTEM SALEZJANÓW

Salezjanie zwracają uwagę, że ich założyciel, św. Jan Bosko, urodził się w 1815 r., roku powstania święta NMP. Wspomożycielki Wiernych. Łącząc to święto z sanktuarium maryjnym w Turynie, które wybudował św. Jan Bosko w latach 1865—1868. W tej Bazylice Wspomożenia Wiernych znajduje się obraz MB z berłem, otoczonej Apostołami i Ewangelistami, który jest typowym obrazem Wspomożycielki. Obraz ten został uroczystie ukoronowany 17 maja 1903 roku.²² Dlatego w proprium swoim salezjanie pod 24 maja umieszczają: *BMV Auxilium Christianorum, Patronae principalis Societatis, (dx)I classis (cum octava communi* — do 1955 r.). Gdy była oktawa Wspomożycielki, to salezjanie oficjum o Wspomożeniu Wiernych całe odprawiali przez trzy dni: 24, 30 i 31 maja. Na 24 maja mieli oficjum rzymskie, a na 30 i 31 maja lekcje były wzięte z oktawarium.²³

Księża salezjanie udzielają błogosławieństwa specjalnego NMP Wspomożycielki Wiernych, które znajduje się w dodatku do Rytuału Rzymskiego (*Benedictio personae in honorem et cum invocatione BMV sub titulo Auxilium Christianorum.*) W kościołach i kaplicach salezjanów i salezjanek wolno w każdym miesiącu, dnia 24 odprawiać wotywę o Wspomożeniu Wiernych dla zgromadzenia.²⁴

²⁰ *Missae propriae dioecesium Australiae et Novae Zelandiae*. Ratisbona 1924, s. 24: *BMV. Auxilium Christianorum, Patronae principalis Australiae et Novae Zelandiae, I cl (cum octava-do 1955)*.

²¹ AAS XLIII (1951), s. 204—205; XLVII (1955) s. 712; XLVIII (1956) s. 369—370.

²² Najśw. Marya Panna jako Wspomożycielka Wiernych. Przemysł 1912.

²³ *Officia propria Societatis S. Francisci Salesii*. Taurini 1949, pars verna, s. 12—40, pars aest. s. 5—31. *Octavarium Romanum*. Ratisbona 1902, s. 27—29; 40—41.

²⁴ *Excerptum ex compendio authentico privilegiorum Nostrae Societatis (Salesianae)*. Augusta Taurinorum 1949, s. 47 (nr 25); s. 50 (nr 34); s. 54 (nr 38). *Ordo Divini Officii ad usum Societatis S. Francisci Salesii pro anno 1954*. Augusta Taurinorum 1954, s. 8. Wotywa miesięczna 24 dnia każdego miesiąca w praktyce w 1954 r. była: 24. I; 24. III; 24. VII; 24. X (w niedzielę); 24. XI, więc tylko w 5 miesiącach.

ŚWIĘTO WSPOMOŻENIA WIERNYCH W POLSCE

Do 1914 r. wszystkie diecezje polskie miały święto Wspomożenia Wiernych, jako *duplex majus* (3 kl.), tylko w diecezji płockiej to święto miało 2 klasę. Wskutek tego powstały kościoły pod wezwaniem NMP Wspomożenia Wiernych. Jak widać z patronału polskiego z 1925 r. kościoły pod wezwaniem Wspomożycielki Wiernych były w diecezji krakowskiej, lwowskiej, tarnowskiej, wileńskiej i łuckiej. Tylko w kościołach o tytule Wspomożenia Wiernych było w Polsce święto 24 maja, a nie było tego święta w kalendarzach w diecezjach polskich od 1914 do 1958 roku.

W 1958 r. Biskupi polscy złożyli petycję do Stolicy Apostolskiej, by w całej Polsce, we wszystkich diecezjach, było święto Wspomożycielki Wiernych.

W odpowiedzi na petycję episkopatu polskiego z dn. 5. XI. Jan XXIII ustanowił dla całej Polski, dekretem Św. Kongregacji Obrzędów z 4. XII. 1958 r. święto Wspomożycielki wiernych, na 24 maja.²⁵ Wprowadzenie tego święta było spójnią Ziemi Odzyskanych z macierzą. I to był dar Jana XXIII dla Polski. *Pallottinum* poznańskie wydrukowało na święto oficjum, takie, jakie dotąd było gdziekolwiek bądź używane, zaznaczając, że formularza mszalnego należy używać z Mszału Rzymskiego, z działu *pro aliquibus locis*. Formularz mszalny Wspomożycielki Wiernych tam umieszczony jest bardzo ubogi, posiada tylko 3 własne oracje, a reszta z komunału świąt maryjnych.

Dnia 5 maja 1965 r. Ks. Prymas Polski podpisał do druku nową Mszę, polską, o NMP. Wspomożycielce Wiernych: *Quae est ista*.

ANALIZA MSZY POLSKIEJ O WSPOMOŻYCIELCE WIERNYCH

SPIEW NA PROCESJĘ DO OLTARZA (*Ant. ad introitum*) ukazuje Oblubienicę Piękna i Mocną. *Quae est ista, quae progreditur quasi aurora consurgens... terribilis ut castrorum acies ordinata?* To zdanie (Cant. 6, 9) występowało jako antyfona na Komunię w wigilię Niepokalanego Poczęcia, wypadło ze skreśleniem tej wigilii w 1955 r., znów zabrzmiało w 1965 r. w polskiej Mszy Wspomożycielki Wiernych.

ORATIO. W oracji prosimy Boga, abyśmy pod opieką Wspomożycielki Wiernych mogli z zapałem walczyć o wiarę na ziemi, a w niebie wyśławiać zwycięstwo Boże.

LEKCJA. W lekcji apokaliptycznej widzimy Niewiastę walczącą ze smokiem. Podobna lekcja jest na 11 lutego, na święto Objawienia się NMP w Lourdes.

²⁵ Rkp. — fotokopia: *Festum Auxiliatricis (Documenta)*, Cracovia 1958, znajdujący się w Sem. Duch. w Olsztynie.

ŚPIEW MIĘDZYLEKCYJNY. Psalmi są podane w wersji Piusa XII. W tej piosowej wersji występują psalmy w formularzu mszalnym na Wniebowzięcie, na ś. Piusa X, na dzień św. Marii Goretti. Graduał jest ze Święta Niepokalanego Poczęcia. Traktus z księgi Judyt (13, 17, 18, 21); tych wersetów dotąd nie było w liturgii mszalnej. Jest to wkład polski w akomodacji księgi Judyt w mariologii.

ANTYFONA NA OFIAROWANIE (Hebr 4, 16) zachęca nas do wędrówki do ołtarza, aby stąd zaczerpnąć siłę do walki. Podobny jest introit we Mszy o Niepokalanym Sercu.

ORATIO SUPER OBLATA, bez wzmianki o składaniu ofiar, z prośbą o owocny udział w ofierze mszalnej.

ANTYFONA KOMUNIJNA (Judyt 15, 11) występuje w jutrzni 11 lutego jako antyfona 7 i poucza, że w Komunii Bóg wzmacnia nas do walki o wiarę.

POSTCOMMUNIO kończy się akordem, że będziemy obchodzić triumf Królestwa Maryi.

Polska wzbogaciła święto Wspomożenia Wiernych przez ułożenie nowej i własnej Mszy na to święto.

VI. ŚWIĘTO NMP KRÓLOWEJ APOSTOŁÓW

BMV Reginae Apostolorum — w piątek lub sobotę po Wniebowstąpieniu — u Palotynów 1 klasy, dawniej z oktawą, u Werbistów — 3 klasy.

Tematem tego święta jest cześć dla NMP, jako Tej, która przewodniczyła kolegium Apostołów w Wieczerniku, oczekującym Zesłania Ducha Św. I dlatego dobry jest termin tego święta piątek lub sobota po Wniebowstąpieniu. Święto diecezji Jerozolimskiej NMP Wieczernikowej (*BMV de Coenaculo*) jest różne co do nazwy, lecz identyczne ze świętem NMP Królowej Apostołów co do tematu.

Święto Królowej Apostołów zostało ustanowione na prośbę Palotynów na niedzielę po Wniebowstąpieniu.²⁶ W 1914 r. to święto przeniesione zostało na piątek po Wniebowstąpieniu, a w 1915 r. zostało zatwierdzone nowe oficjum Królowej Apostołów.²⁷

Od Palotynów przejęli to święto Werbiści, którzy święto Królowej Apostołów do 1955 r. mieli 11 maja. Gdy na ten dzień przeniesiono święto Apostołów Filipa i Jakuba, u Werbistów w tym dniu została tylko komemoracja Królowej Apostołów.²⁸ W 1962 r. Werbiści przenieśli

²⁶ Rado, *Ench. Lit.*, s. 1358.

²⁷ (Fol. seperatum Breviarium) *BMV. Reginae Apostolorum, Patronae Piae Societatis Missionariorum*, Ratisbona 1917, s. 14, na całą oktawę.

²⁸ *Officia propria in usum Societatis Verbi Divini*, Ratisbona 1926, pars verna, s. 7—12. Ordo div. off. Societatis Verbi Divini, pro anno 1956, Steyl.

święto Królowej Apostołów z 11 maja na sobotę po Wniebowstąpieniu.²⁹ Oficja Królowej Apostołów u Palotynów i Werbistów są różne.

NMP Królowa Apostołów jest Patronką Kamerunu.

VII. ŚWIĘTO NMP ŁASKAWEJ

BMV de Gratia — 9 czerwca. Tytuł NMP Łaskawej występuje w różnych miejscach w różnych formach.

1. *BMV titulo Gratiarum* — 9 czerwca w proprium Stanów Zjednoczonych z 1898 r.³⁰

2. *BMV Fontis Gratiarum* — w 3-cią niedzielę listopada w proprium neapolitańskim z 1859 r.³¹

3. *BMV Matris Gratiarum* — to tytuł obrazu w Castellazzo Bormida, w diecezji Aleksandryjskiej, we Włoszech (*Alexandrina Statillorum*), pospolicie zwanego *Madonnina di Castellazzo*. Do tego obrazu pielgrzymują motocykliści z Italii, Szwajcarii i Francji. Pius XII dekretem z dn. 11. II. 1947 r. ogłosił NMP Matką Łask, czczoną w Castellazzo, patronką motocyklistów włoskich.³² — Sanktuarium maryjne kapucynów w Voltri, w prowincji Genueńskiej jest też pod tytułem *Matris Gratiarum*. I dekretem Kongregacji Obrzędów z 16 maja 1951 r. ustanowione zostało dla tejże prowincji święto NMP Matki Łask, na sobotę przed niedzielą 2-gą po Wielkiejnocy, w które mieli kapucyni brać oficjum Wszecpośredniczki Łask, z 31 maja, jednocześnie przenosząc ogólnie kapucyńskie święto Matki Bożego Pasterza na 31 maja.³³

4. *BMV Matris Divinae Gratiae* — tytuł obrazu NMP w katedrze hiszpańskiej w Solsona (*Celsonensis*), w prowincji kościelnej Tarragona. Leon XIII ogłosił NMP, Matkę Łaski Bożej, patronką główną miasto Solsona, a Pius XII dekretem z dn. 9. VIII. 1953 r. katedralne sanktuarium maryjne Matki Łaski Bożej w Solsona podniósł do godności Bazyliki.³⁴

W Polsce kult NMP Łaskawej rozpowszechnił się w XVII w. i związany był z sanktuarium włoskim w Faenza. Obraz MB Łaskawej przedstawia Maryję łamiącą strzały gniewu Bożego. Obraz ten pochodzi z 1440 r. Zasłynął łaskami w czasie zarazy. Kopię obrazu MB z Faenzy przywiózł do Warszawy w 1651 r. nuncjusz papieski Jan de Torres. Obraz ten został umieszczony w kościele Jezuitów, przy katedrze warszawskiej. Kościół ten zbudowany w latach 1609/1620 pierwotnie miał tytuł Nie-

²⁹ *Calendarium Perpetuum in usum Societatis Verbi Divini a SRC. 22. X. 1962 appr.* (Druczek 4 strony, z reformowanym kalendarzem Werbistów, s. 1. et a.).

³⁰ *Proprium (Missarum) Sanctorum provinciarum S. Ludovici et Milvaukensis. Ratisbona 1898.*

³¹ *Officia propria Sanctorum pro Regno Neapolitano. Mechlinia 1859.*

³² *AAS XXXIX (1947), s. 221—223.*

³³ *Analecta OFM Cappucin., LXVII (1951), s. 139.*

³⁴ *AAS XLVI (1954), s. 476.*

pokalanego Poczęcia i św. Ignacego Antiocheńskiego (jeszcze nie był kanonizowany św. Ignacy Loyola — kanonizowany w 1622 r.).³⁵ Po umieszczeniu obrazu MB Łaskawej, w tym kościele, przyjął się tytuł tego kościoła NMP Łaskawej, nawet z dodatkiem „Patronki Stolicy”, choć na patronat NMP Łaskawej nad miastem Warszawy nie było dekretu Stolicy Apost., ani utrzymał się ten patronat drogą praktyki liturgicznej. Przy kościele jezuitów w Warszawie powstało Bractwo MB Łaskawej, które też rozpowszechniło się na inne kościoły. Zewnętrznym świętem Bractwa MB Łaskawej była 2-ga niedziela maja i w tę niedzielę dużo kościołów w Polsce miało odpust NMP Łaskawej, tylko ze Mszą, bez oficjum.

W Brewiarzu Rzymskim do 1914 r., w dziale *pro aliquibus locis* było pod 9 czerwca święto MB Łaskawej. Zaznaczono, że całe oficjum jest z komunалу świąt MB, tylko lekcje własne do 2 i 3 nokturnu, bez wzmianki o genezie tego święta.³⁶ Z tego oficjum korzystały 2 diecezje polskie: plocka i sandomierska.³⁷ Po 1914 r. przestano w Brewiarzu Rzymskim drukować dział *pro aliquibus locis*, został on tylko w Mszale Rzymskim. I przy reformie kalendarzy partykularnych w 1914 r. z kalendarzy diecezjalnych polskich zniknęło święto MB Łaskawej; zostało tylko w kościołach o tytułach NMP Łaskawej. I dlatego w patronale polskim, wydanym w 1925 r., w drugiej części, w której uwzględniono różne tytuły kościołów, umieszczono pod 9 czerwca święto MB Łaskawej, zaznaczając, że takie tytuły istnieją w diecezji wileńskiej.³⁸ A w diecezji wileńskiej były dwa kościoły pod wezwaniem MB Łaskawej w Krewie i w Zadrożu. Oba kościoły po odbudowie nabyły ten tytuł.³⁹

We wspomnianym patronale polskim do święta MB Łaskawej nie wzięto lekcji z dawnego Brewiarza. To co było w Brewiarzu Rzymskim do 1914 roku, to zostało przedrukowane w patronale asumpcjonistek i w tym zgromadzeniu święto MB Łaskawej 9 czerwca było do 1960 r.⁴⁰ Jezuici polscy w swoich rubrycelach nie zaznaczali dla kościoła NMP Łaskawej w Warszawie święta 9 czerwca, lecz święto tytularne tego ko-

³⁵ Rocznik Archidiecezji Warszawskiej, zawierający spis duchowieństwa i parafii w roku 1958, Warszawa 1958, s. 75; Kościół Matki Boskiej Łaskawej, Patronki Stolicy. — Kościół NMP Łaskawej (OO. Jezuitów) w Warszawie. Maszynopis z 1951 r. Skrudlik: Królowa Korony Polskiej. Lwów 1930, s. 153—177; Patronka Stolicy.

³⁶ Breviarium Romanum. Ratisbona 1902, pars aetiva, s. (299)—(303): 9. VI. BMV Matris de Gratia.

³⁷ Missae propriae Poloniae (z aprobatą kard. Puzyry), Ratisbona 1908.

³⁸ Proprium officiorum pro clero dioecesium R. Poloniae. Tornaci 1925, pars aet., s. 124 i 176.

³⁹ Ordo archidioecesis Vilmensis pro anno 1938, s. 30. Catalogus Ecclesiarum et cleri archid. Vilmensis pro anno 1939, s. 57 i 91.

⁴⁰ Officia propria Congregationis Sororum ab Assumptione BMV. Turonibus 1916, pars aetiva, s. 31—37; BMV de Gratia.

ścioła łączyli ze świętem Wszechpośredniczki Łask, wpieryw 31 maja, obecnie 7 maja.⁴¹

VIII. ŚWIĘTO NMP NIEUSTAJĄCEJ POMOCY

BMV de Perpeuto Succursu — 27 czerwca.

Święto to jest związane z obrazem NMP Nieustającej Pomocy, który znajduje się w kościele św. Alfonsa w Rzymie, należącym do Zgromadzenia OO. Redemptorystów.

Historia obrazu. Rzymski obraz NMP Nieustającej Pomocy jest pochodzenia wschodniego. Z Krety został przewieziony do Rzymu pod koniec XV wieku. Od 1499 r. do 1798 r. znajdował się w kościele św. Mateusza w Rzymie, pod opieką augustianów. Po zburzeniu tego kościoła był przechowywany w różnych miejscach, potem o nim zapomniano. Odnaleziono obraz i przeniesiono do kościoła św. Alfonsa w Rzymie w 1866 r., a w 1867 r. 23 czerwca, w niedzielę przed św. Janem, został uroczystie koronowany.

Redemptoryści w sposób przedziwny spopularyzowali kopie NMP Nieustającej Pomocy. Jest 6 tys. kopii autentycznych rozesłanych przez Dom Generalny OO. Redemptorystów. Ze wszystkich obrazów NMP, najbardziej rozpowszechnił się na całym świecie obraz Nieustającej Pomocy. W Polsce rozpowszechnił je O. Bernard Łubieński. O. Fraś spopularyzował obraz przez czytanki majowe, jemu poświęcone. Po ostatniej wojnie, na skutek upowszechnienia misji parafialnych na naszych ziemiach, na skutek rozwoju Zgromadzenia OO. Redemptorystów, oraz wzrostu czci Maryi wśród naszego narodu, obrazy NMP Nieustającej Pomocy znalazły się niemal w każdym kościele w Polsce. W wielu kościołach w Polsce w każde środy odbywa się tak zwana „nieustająca nowenna” przy dużym udziale wiernych.

W Poznaniu, w kościele farnym, 11. X. 1961 r., w uroczystość Macierzyństwa NMP odbyła się uroczysta koronacja obrazu NMP Nieustającej Pomocy.

Święto NMP Nieustającej Pomocy powstało w 1867 r. jako święto redemptorystów, ale wyszło z tego zakonu i rozpowszechniało się do roku 1914. Jako termin tego święta przyjęto dzień koronacji obrazu NMP Nieustającej Pomocy, niedzielę przed św. Janem lub 23 czerwca. Oficjum na to święto było umieszczane do 1914 r. w *Brewiarzu Rzymskim* w dziale *pro aliquibus locis* — z terminem *Dominica ante festum Nativ. S. Joannis Baptistae*. W Polsce do 1914 r. święto NMP Nieustającej Pomocy było w 7 diecezjach i w 2 terminach: w niedzielę przed

⁴¹ Ordo Divini Offici persolvendi in provinciis Poloniae Societatis Jesu pro anno 1935, s. 35 i 65.

św. Janem — w diec. kieleckiej, przemyskiej, wileńskiej, łucko-żytomierskiej; natomiast 23 czerwca (aby nie odmawiać długiego wówczas oficjum wigilii św. Jana Chrzyciela), w diec. krakowskiej, archid. lwowskiej, gnieźnieńskiej i poznańskiej. W 1914 r. święto zostało ograniczone w swym zasięgu. Gdzie pozostało, tam odtąd miało dzień 27 czerwca (dzień wolny w kalendarzu powszechnym). Do tej daty dostosowali się redemptoryści, ale potem wrócili z tym świętem, za zgodą Stolicy Apostolskiej na niedzielę przed świętym Janem. Natomiast gdzie indziej poza redemptorystami, to święto było 27 czerwca. Do 1960 r. tylko redemptoryści mieli niedzielę Nieustającej Pomocy. Od 1960 r. stosownie do Kodeksu Rubrycznego, który postanawiał, że tylko święta P. Jezusa mogą być na stałe umieszczane w niedziele — redemptoryści musieli przenieść święto Nieustającej Pomocy na 27 czerwca.

Patronał polski, wydany w 1925 r., z aprobatą krakowską umieścił w dziale dla kościołów partykularnych, oficjum NMP Nieustającej Pomocy, dla kościołów o tym tytule (np. w Bydgoszczy, w Zakopanem). W polskim kalendarzu liturgicznym, aprobowanym 18. XII. 1963 r. święto NMP Nieustającej Pomocy jest w całej diecezji chełmińskiej jako święto 1 klasy, głównej patronki diecezji, obok św. Wawrzyńca diakona. — Święto Nieustającej Pomocy ma wybitny aspekt ekumeniczny, bowiem właśnie ten obraz wschoźni zatriumfował kultem na Zachodzie.

Oficjum NMP Nieustającej Pomocy posiada 2 hymny własne, na nieszpory: *O Dei Matris radians Imago* i na laudesy: *Vocate dulci nomine*, w którym 5 zwrotek zaczyna się od wyrazu *succurre*. Posiada tylko jedną lekcję historyczną, szóstą. Posiada antyfonę do *Magnificat* w 2 nieszporach, złożoną z 2 końcowych antyfon maryjnych: *Ad te confugimus; O Maria, vita, dulcedo et spes nostra* — z antyfony *Salve, Regina* oraz: *Succurre cadenti; Surgere qui curat, populo...* — z *Alma Redemptoris Mater*.

Msza o NMP Nieustającej Pomocy *Gaudeamus omnes* jest mało oryginalna, bo spotykamy w niej teksty w innych Mszach maryjnych występujące. W oracji jest wzmianka o cudownym obrazie Nieustającej Pomocy: *cujus insignem veneramur imaginem, Matrem nobis dedisti perpetue succurrere paratam*.

W dniu 4 klasy można wszędzie odprawiać wotywę o Nieustającej Pomocy, zwłaszcza przy ołtarzach z tym obrazem. Aby nadać podstawę liturgiczną odprawianym Mszom w każde środy przed ołtarzem Nieustającej Pomocy, trzeba wyjednać u Stolicy Apostolskiej prawa wotywy 2 klasy.⁴²

⁴² *Proprium festorum Congregationis SS. Redemptoris. Ratisbona 1915, pars aestiva, s. 9—18. Missae propriae Congregationi SSmi Redemptoris concessae. Ra-*

IX. ŚWIĘTO MATKI MIŁOSIĘRDZIA

BMV Matris Misericordiae — w sobotę przed 4-tą niedzielą lipca. Tematem tego święta jest to, że Maryja jest Matką Jezusa, który chce wszystkim grzesznikom okazać miłosierdzie, a po Jezusie ze wszystkich Ona jest najwięcej miłosierna.

Jest kilka świąt maryjnych z tytułem Matki Miłosierdzia.

1. NMP Sawońskiej — 18 marca — *In Apparitione BMV de Misericordia*. W diec. Savona, Albenga, archid. Genua, z pięknym własnym oficjum.

2. U Oblatów — 11 maja — *BMV de Misericordia*, bez powiązania z jakimś sanktuarium Maryjnym, z oficjum z komunału.

3. W Zgromadzeniu XX. Przenajdroższej Krwi — 12 maja — *BMV Misericordiae Matris* z oficjum z komunału; powiązane z obrazem NMP, który znajduje się w Rimini, w kościele św. Klary, należącym do XX. Przenajdroższej Krwi, (zasłynął w 1850 r.).

4. NMP Ostrobramskiej — 16 listopada — *BMV Matris Misericordiae ad Portam Acalem Vilnae*. Święto związane z Sanktuarium Wileńskim, z oficjum własnym.

W Mszale Rzymskim od 1920 r. w dziale *pro aliquibus locis* pojawia się Msza *BMV Matris Misericordiae*, wyznaczona na sobotę przed 4-tą niedzielą lipca. Powstaje kwestia genezy tego święta Matki Miłosierdzia w lipcu. Rado w Enchiridionie liturgicznym, powołując się na Holwecka (*Calendarium festorum Dei et Mariae*, Philadelphia 1925) wyjaśnia, że lipcowe święto Matki Miłosierdzia jest związane z marcowym świętem NMP Sawońskiej. W Sawonie i w całej Ligurii oraz na Korsyce święto NMP Sawońskiej było 18 marca, w dzień pierwszego objawienia się MB, natomiast we Florencji i w Pontremoli święto to obchodzone było 8 kwietnia, w dzień drugiego objawienia MB, a w Księstwie Macerata od 1832 r. w niedzielę 4-tą lipca, (po 1914 r. przesunięto na sobotę przed tą niedzielą). W świetle tej informacji, można stwierdzić, że w Mszale Rzymskim we Mszy o Matce Miłosierdzia rozbrzmiewa echo objawienia się MB w Sawonie w 1536 r.

Formularz Mszalny Matki Miłosierdzia jest z komunału, tylko kolekta jest własna, ale bez wzmianki o objawieniu się NMP, a taka wzmianka jest w propriach włoskich: *Deus, qui nos mira unigeniti Filii tui Matris Apparitione laetificare dignatus es*. Oracja Oblatów jest ta sama

tisbona 1925, s. 3. O. Józef Palewski: O. Bernard jako apostoł nabożeństwa do MB Nieustającej Pomocy. (Kraków 1937). O. Ludwik Fraś: Nauki majowe o obrazie MB Nieustającej Pomocy. Kraków 1936. X. Smoczyński: Rzym, jego kościoły i pomniki, Kraków 1902, s. 169; Kościół ś. Alfonsa, z obrazem NMP Nieustającej Pomocy. O. Klemens Henze: Obraz i kult MB Nieustającej Pomocy. Rzym 1950, (maszynopis)

co w Mszałe Rzymskim; inna jest natomiast oracja w Zgromadzeniu XX. Przenajdroższej Krwi.⁴³

X. ŚWIĘTO NMP UCIECZKI GRZESZNIKÓW

BMV titulo Refugium Peccatorum — 13 sierpnia.

Święto NMP Uciezki Grzeszników jest pochodzenia francuskiego, pojawiło się w 1652 r. u zakonnic zwanych *Dominae de Refugio*, ale tylko za aprobatą biskupa Nancy (*Nanciensis*), i było obchodzone 30 stycznia. Stolica Apostolska aprobowała to święto w 1838 r. tak, iż święto Uciezki Grzeszników było do 1914 r. w kalendarzach wielu diecezji francuskich w niedzielę przed Siedemdziesiątnicą. Po 1914 r. zostało tylko gdzieś, z datą 16 stycznia. W Mszałe Rzymskim umieszczono formularz NMP Uciezki Grzeszników po 1920 r. pod datą 13 sierpnia.

Msza na to święto w *proprium* paryskim jest bardzo oryginalna, natomiast podana w Mszałe Rzymskim właściwie jest z komunału śwąt MB, posiada tylko jedną własną orację, w której NMP jest nazwana *peccatorum refugium et auxilium*. — Można odprawiać wotywę maryjną o Ucieczce Grzeszników, obok wotywy pokutnej *Pro remissione peccatorum*.⁴⁴

XI. ŚWIĘTO NMP POCIESZYCIELKI STRAPIONYCH

BMV de Consolatione — w sobotę po święcie św. Augustyna (po 28 sierpnia). To augustiańskie święto zostało omówione w moim artykule: „Święta maryjne u różnych narodów”, przy omówieniu świąt włoskich. (*Studia Warmińskie* I [1964] 353).

Gdy święto NMP Częstochowskiej wypadnie w sobotę, to zbiegnie się ze świętem NMP Uzdrawienia Chorych, ale nie zbiegnie się nigdy ze świętem NMP Pocieszenia, gdyż to święto, jako ruchome, może wypadać od 29 sierpnia do 5 września.

Msza o Pocieszycielce Strapionych własna *Astitit Regina* może być odprawiana jako wotywa wszędzie, przez wszystkich, w dniu liturgiczne 4 klasy, choć jest to Msza wybitnie bractwona. Ułożona jest przede wszystkim dla Bractwa Paska NMP Pocieszenia i dlatego w tekstach modlitw mszalnych są wzmianki o przepasanii. W oracji: *sicut lumbos praecincti*. W lekcji: *Et erit iustitia cingulum lumborum eius: et fides cinctorium renum eius*. (Is 11, 5). W antyfonie na Komunię: *Numquid obli-*

⁴³ *Officia propria dioeceseos Albinganensis*. Taurini 1919, pars verna, s. 2—13. *Proprium Missarum pro Metropolitana Ecclesia Januensi e jusque Archidioecesi*. Roma 1924, s. 5, 10, 21. *Officia propria Congregationis Missionariorum Oblatorum BMV Immaculatae*. Turonibus 1937, pars verna, s. 16—19. *Officia propria Congregationis Missionariorum Pretiosissimi Sanguinis DNJC*. Ratisbona 1922, pars verna, s. 24—29. Zdanowicz S.: Święta maryjne u różnych narodów. *Studia Warmińskie* I (1964) s. 343—345. Rado: *Enchiridion Lit.*, jw. s. 1359.

⁴⁴ Rado: *Enchir. Lit.*, jw. s. 1359. Zdanowicz, jw.: Paryskie święta maryjne, *Studia Warmińskie* I (1964) 348.

viscetur virgo ornamenti sui, aut sponsa fasciae pectoralis suae (Jer. 2, 32).

XII. ŚWIĘTO NMP UZDROWIENIA CHORYCH

BMV Salus Infirmorum — w sobotę przed ostatnią niedzielą sierpnia. Święto to przypomina nam prawdę, że chorzy po wsze czasy doznawali uzdrowienia modląc się przed obrazami NMP, jednak głównie jest związane z obrazem MB, który się znajduje w kościele św. Magdaleny w Rzymie.

Obraz ten był ulubioną własnością św. Piusa V, podobno malowany przez Angelo da Fiesole. Legenda mówi, że św. Pius V cudownie z tego obrazu dowiedział się o zwycięstwie pod Lepanto w 1571 r. Po śmierci św. Piusa V obraz ten dostał się jednej pobożnej pani rzymskiej, a potem rodzina tej pani ofiarowała go Kamilianom. Obraz był koronowany w 1668 i 1868 r.

Proprium brewiarzowe Kamilianów nie podaje daty ustanowienia święta NMP Uzdrowienia Chorych, wzmiankuje tylko, że Leon XIII aprobował nowe oficjum i formularz mszalny na istniejące już święto pod tym wezwaniem. Jest to więc święto wybitnie Kamiliańskie i jest świętem arcybractwa NMP Uzdrowienia Chorych. Święto wypada u Kamilianów 16 listopada i jest zasadniczo świętem 2 klasy. Tylko w kościele św. Marii Magdaleny w Rzymie było świętem 1 klasy. Również jest świętem 1 klasy w kościołach pod wezwaniem Uzdrowicielki Chorych. Rubrycelą Kamiliańska wylicza 9 kościołów pod wezwaniem Uzdrowicielki Chorych. Święto wyszło poza zakon Kamilianów: było w Meksyku, w całej diecezji moreleńskiej, z oficjum Kamiliańskim, ale 16 grudnia. Zakon Bonifratrów, podobny do Kamilianów, również opiekujący się chorymi, nie ma jednak w swoim kalendarzu święta Uzdrowicielki Chorych.

Mszał rzymski dla tego święta ma dzień ruchomy, sobotę przed ostatnią niedzielą sierpnia. Msza o NMP Uzdrowienie Chorych jest własna, może być wszędzie używana jako wotywa maryjna za chorych, obok wotywy starej pokutnej *pro infirmis*.⁴⁵

XIII. ŚWIĘTO NMP MATKI BOSKIEGO PASTERZA

BMV Divini Pastoris Matris — 4 września.

Wielkim apostołem kultu Maryi był hiszpański kapucyn Izydor († 1750) i on to był inicjatorem i propagatorem nabożeństwa ku czci NMP Matki Bożego Pasterza. Miał on mieć wizję NMP w stroju pa-

⁴⁵ R a d o: *Enchiridion Lit.*, jw. s. 1358. S m o c z y Ń s k i, jw. s. 313.

Off. pr. CCRR. *Ministrantium Infirmis*, Patavii 1929, pars autumn. s. 11—22. Ordo CC. RR. *Ministrantium Infirmis pro anno 1954*, Napoli, s. 99—100. *Officia propria pro dioecesibus Mexicanis*. Ratisbonae 1939, pars hiem., s. 10—18.

sterki hiszpańskiej. Założył arcybractwo Matki Bożego Pasterza. Łączył to nabożeństwo specjalnie z tajemnicą Wniebowzięcia. Ułożył książeczkę *La major Pastora Assunta* w 1732 r.

Pius VI w r. 1795 aprobował święto dla kapucynów. W kalendarzu kapucyńskim to święto jest świętem 2 klasy ruchomym, przypadającym w sobotę przed 2 niedzielą po Wielkiejnocy, to znaczy przed niedzielą Dobrego Pasterza. Identyczne oficjum Matki Bożego Pasterza jest w propirum asumpcjonistek, ale pod datą 3 września. Pod tą datą umieszczano Mszę o Matce Dobrego Pasterza w mszale rzymskim, do chwili wprowadzenia na dzień 3 września oficjum św. Piusa X. Nowy mszał rzymski umieszcza święto Matki Dobrego Pasterza pod dniem 4 września.

Oficjum posiada 8 responsoriów, które wychwalają czujną Pasterkę. Responsorium 4: *Super omnem faciem terrae dispersi sunt greges mei, et non erat qui requireret: Ecce ego requiram oves meas, et visitabo eas, alleluja. V. Custodivit illas ab inimicis, et a seductoribus tutavit illas.*

Formularz mszalny o Matce Boskiego Pasterza zamieszczony w mszale rzymskim zasadniczo jest z komunалу świąt MB, własna jest tylko kolekta, krótsza niż u kapucynów i asumpcjonistek.⁴⁶ Można odprawiać Mszę wotywną o NMP Matce Boskiego Pasterza.

XIV. ŚWIĘTO NMP MATKI OPATRZNOŚCI BOŻEJ

BMV Divinae Providentiae Matris — w sobotę przed 3-cią niedzielą listopada. Tytuł NMP Matki Opatrzności Bożej pojawił się we Włoszech, na Sycylii, w Messynie w 1610 r. W tym roku, w czasie głodu objawiła się MB. Na miejscu objawienia zbudowano kościół pod wezwaniem NMP od Opatrzności (*S. Mariae a Providentia*), ale takiego święta jeszcze tam nie było.

Teatyni, którzy mieli polecenie od swego założyciela św. Kajetana żyć bez majątku i bez żebraniny, a tylko z Opatrzności Bożej, mieli u siebie niedzielę NMP od Opatrzności, ale to była niedziela II po Objawieniu, w którą czytamy Ewangelię o cudzie w Kanie, za wstawiennictwem NMP.

Właściwe święto NMP Matki Opatrzności Bożej zostało ustanowione w 1888 r. przez Leona XIII dla zakonu barnabitów, którzy w swoim kościele św. Karola Boromeusza w Rzymie (*San Carlo ai Catinari*) mieli obraz NMP łaskami słynący od 1663 r. Z tym obrazem związane było to święto, ongiś wyznaczone na niedzielę II listopada. W 1914 r. przeniesione zostało na następną sobotę, przed niedzielą III listopada.⁴⁷

⁴⁶ *Analecta Ord. Cappuc.* 67 (1951) s. 143. Roschini: jw. s. 173. *Breviarium Romano-Seraphicum ad usum Fr. Min. Cappucinatorum.* Roma 1943, pars prima, s. 1229—1235. *Officia propria Congr. Sororum ab Assumptione BMV.* Turonibus 1916, pars autum., s. 12—23.

⁴⁷ *R a d o:* *Enchiridion Lit.*, jw. s. 1360. Roschini: jw. s. 173.

Święto to przyjęli też XX. Orioniści, których kalendarz partykularny został aprobowany dopiero 13. XII. 1948 r. Umieścili w nim święto NMP Matki Opatrzności Bożej, jako święto głównej patronki swego Zgromadzenia, a więc jako święto 1 klasy, obok świąt maryjnych partykularnych w całym Zgromadzeniu: NMP Dobrej Rady (26. IV.) i *BMV della Guardia*.

Oficjum własne posiada 2 własne hymny i lekcje w II nokturnie wyjęte z dzieł św. Bernarda, bez historii kultu NMP Matki Opatrzności Bożej. Własne są także antyfony do *Magnificat: Filioli mei, quaeram vobis requiem et providebo, ut bene sit vobis*, oraz do *Benedictus: Fames si oborta fuerit in terra aut pestilentia, omnisque plaga et infirmitas presserit; si quis cognoverit plagam cordis sui, et expanderet manus suas in domo hac, tu exaudies de caelo.*⁴⁸

Własna jest też Msza św. na święto Matki Bożej Opatrzności: *Mulier, ecce filius tuus*. Można ją odprawiać jako wotywę, w dniu liturgiczne 4 klasy, zwłaszcza w kościołach pod wezwaniem Opatrzności Boskiej, które nie posiadają święta tytularnego w sensie liturgicznym.

XV. ŚWIĘTO NIEPOKALANEJ OD CUDOWNEGO MEDALIKA

BMV Immaculatae a Sacro Numismate — 27 listopada.

Geneza i zasięg tego święta maryjnego zostały omówione w I cz. tej pracy: „Święta Maryjne u różnych narodów”, w rozdziale o świętach paryskich (*Studia Warmińskie I* [1964] s. 349). Dla względów duszpasterskich można dodać, że własna, piękna Msza o Niepokalanej od Cudownego Medalika *Erit quasi signum* może być odprawiana jako wotywa, w dniu liturgiczne 4 klasy. Na taką wotywę można gromadzić zwłaszcza tych, którzy noszą cudowny medalik Niepokalanej.

Z omówionych 15 świąt maryjnych partykularnych umieszczonych w nowym Mszale — 10 jest pochodzenia włoskiego, 2 pochodzenia francuskiego (Uciezki Grzeszników i Pani naszej od Serca Jezusa), 2 pochodzenia hiszpańskiego (Matki Bożego Pasterza i Matki Pięknego Miłości) i 1 pochodzenia belgijskiego (Wszecpośredniczki Łask). Z 10 świąt pochodzenia włoskiego, 3 święta są związane z obrazami MB., znajdującymi się w kościołach Rzymu: z obrazem MB Nieustającej Pomocy, znajdującym się w kościele redemptorystów — św. Alfonsa; z obrazem NMP Uzdrawienia Chorych — znajdującym się w kościele kamilianów św. Marii Magdaleny; z obrazem Matki Opatrzności Bożej — znajdującym się w ko-

⁴⁸ *Officia propria in usum Congregationis Filiorum Divinae Providentiae, Kalendario Ecclesiae Universalis inserenda: Roma 1954, s. 64—77.*

ściele barnabitów św. Karola Boromeusza. Niektóre z tych świąt związane są z sanktuariami włoskimi: w Genazzano (MB Dobrej Rady), w Turynie (Wspomożycielki Wiernych), w Faenza (MB Łaskawej), w Sawonie (Matki Miłosierdzia).

Obecnie bardzo popularny na całym świecie stał się obraz MB Częstochowskiej. Trzeba życzyć, aby w przyszłym wydaniu Mszału Rzymskiego, w dziale *pro aliquibus locis* umieszczono Mszę *Fundamenta ejus* o NMP Jasnogórskiej, aby księża japońscy, murzyńscy, hinduscy mogli odprawiać wotywę o Maryi królującej nad Polską z Częstochowy.

KASJODORA KLASZTOR VIVARIUM

Wśród zachodnich badaczy, od z górą stu lat, budzi duże zainteresowanie postać i działalność Kasjodora. Kasjodor żyjący na przełomie V i VI wieku,¹ przez wiele wieków zapomniany, należy niewątpliwie do czołowych postaci swojego czasu. Zajmując wysokie stanowiska państwowe przy boku Teodoryka Wielkiego († 526), władcy Italii, Ostrogota z pochodzenia i przy boku jego również ostrogockiego pochodzenia następców, prowadził szeroko zakrojoną działalność publiczną i w ten sposób wywierał znaczny wpływ na bieg spraw publicznych.² Oddając się sprawom publicznym przy boku obcych duchowi rzymskiemu pochodzeniem, kulturą i religią, władców Italii, podzielał z wielu innymi wybitnymi Rzymianami (Boecjusz, Symmachus, Albinus) przekonanie, że służy dobru Rzymu, bo tą drogą uda się wskrzesić jego dawną potęgę i znaczenie.³

Działalność publiczna, mimo że oddając się jej był Kasjodor ożywiony jak najbardziej wzniosłymi ideami, nie tylko nie przyniosła trwałych owoców, a przeciwnie zaprawiła życie samego Kasjodora goryczą. Wszystkie bowiem jego na tym polu osiągnięcia zniweczyły przeszło dwadzieścia lat trwające i wyniszczające Italię wojny gockorzymskie.

Obok działalności publicznej i równocześnie z nią prowadził również Kasjodor działalność organizacyjnowychowawczą i naukową. Główne jednak natężenie tej działalności przypada na drugą część jego życia, na tę mianowicie, która nastąpiła po wycofaniu się jego z życia publicznego. Wycofanie to nastąpiło między rokiem 538—540, tj. w chwili, gdy wojska greckie, w czasie wojny greckorzymskiej (535—556) opanowały Rawnę, w której rezydowali ostrogoccy królowie Italii.

I jak przez swą działalność publiczną właściwie nie osiągnął Kasjodor

¹ Dokładna data urodzenia i śmierci Kasjodora jest nieznana. Van den Beselaar J. w monografii pt. *Cassiodorus Senator*. Haarlem—Antwerpen 1949 ustala okres życia Kasjodora na lata 485—580.

² Obraz działalności publicznej Kasjodora daje zbiór jego listów pt. *Variae*. Zob. *Cassiodorus Senator, Variae*. Recensuit. Th. Mommsen. Berolini 1894. Cytuję w dalszym ciągu: *Variae*.

³ W tym czasie swobodne życie polityczne wschodniej części państwa rzymskiego koncentrowało się w Konstantynopolu. Italią rządzili, pozornie z ramienia Konstantynopola, a w istocie od niego niezależni, ostrogoccy królowie, wyznający arianizm.

niczego, tak znów przez działalność organizacyjnowychowawczą i naukową wniósł trwały dorobek do ogólnej kultury europejskiej. Działalność organizacyjnowychowawczą i naukową, po wycofaniu się z życia publicznego, rozwijał Kasjodor w założonym i zorganizowanym przez siebie klasztorze *Vivarium*.

Zamiarem autora jest przedstawienie możliwie wyczerpującego obrazu *Vivarium*; jego powstania, organizacji i pracy.

GENEZA VIVARIUM

Okres, w którym żyje i działa Kasjodor, cechuje w Italii duży upadek kultury duchowej. Przyczyną tego jest brak dostatecznej ilości szkół, prawie całkowite zniszczenie, wskutek częstych wojen, licznych i cennych bibliotek publicznych i prywatnych.⁴ Następnie zanik w szerszych kołach inteligencji rzymskiej znajomości języka greckiego, co uniemożliwiło jej korzystanie z duchowych bogactw Grecji oraz rzadkie już w tym czasie sięganie do klasycznych autorów łacińskich.⁵

Ten kulturalny upadek dostrzegali nawet ostrogoccy władcy Italii i starali się mu przeciwdziałać przez popieranie szkolnictwa i nauki. Sam Teodoryk Wielki, mimo że umiał się zaledwie podpisać, wysoko cenił naukę i w wolnych chwilach chętnie słuchał uczonych wykładów Kasjodora,⁶ a córce swojej Amalasuńcie umożliwił zdobycie gruntownego wykształcenia i szerokiej znajomości literatury łacińskiej i greckiej.⁷

Duchowy upadek Italii dostrzegali również wybitni Rzymianie, a wśród nich przede wszystkim Boecjusz (480—525), który też temu upadkowi skutecznie przeciwdziałał. Należał on do tych nielicznych już w swoim czasie ludzi, którzy znali dobrze język grecki i którzy upatrywali duchowe odrodzenie Italii w zwróceniu się jej do klasycznej nauki greckiej. Realizując tę ideę przełożył on na łacinę, jak świadczy Kasjodor, wielu autorów greckich, mianowicie: Pytagorasa (dzieło o muzyce), Nikomacha z Gerazy (dzieło o arytmetyce), Euklidesa (dzieło o geometrii), Archimedesa (dzieło o mechanice), Ptolemeusza (dzieło o astronomii).⁸ Tłumaczenia dzieł Pytagorasa, Archimedesa i Ptolemeusza nie zachowały się. Na odcinku zaś filozofii zamierzył dokonać dzieła przerastającego

⁴ Hammer J.: *Cassiodorus, the savior of Western Civilization*. Reprinted from the *Quarterly Bulletin of the Polish Institute of Arts and Sciences in America*. January 1945, s. 9.

⁵ Schanz M.: *Geschichte der römischen Literatur bis zum Gesetzgebungswerk des Kaisers Justinian*. 4 Teil, 2 Hälfte. München 1920, s. 318. Norden E.: *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert vor Christus bis in die Zeit der Renaissance*. Bd II, 4 Abdruck. Leipzig—Berlin 1923, s. 652.

⁶ *Variae*. IX, 24.

⁷ *Variae*, XI, 1. Courcelle P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*. Paris 1948, s. 258—259.

⁸ *Variae*. I, 45.

siły jednego człowieka, bo przełożyć i skomentować wszystkie pisma Platona oraz pisma logiczne, etyczne i metafizyczne Arystotelesa a następnie wykazać, że pomiędzy obu tymi autorami istnieje całkowita zgoda doktrynalna.⁹ Zamierzenie swoje zdołał Boecjusz wykonać jedynie w części. Przełożył tylko i skomentował pisma logiczne Arystotelesa. Dalszą jego pracę przerwało skazanie go przez Teodoryka Wielkiego, z wielu innymi Rzymianami, na śmierć (525).¹⁰

Niemniej dobrze z duchowego upadku Italii zdawał sobie sprawę i Kasjodor; on również mu przeciwdziałał. W całej pełni docenia wysiłki Boecjusza i gorąco je popiera, czemu daje zresztą wyraz w korespondencji do niego skierowanej.¹¹ Uwaga jednak jego samego jest skierowana w innym kierunku, na dziedzinę religijną.

Życie religijne tego okresu, mimo że posiada dużo wewnętrznej prężności, spoczywa na słabej podbudowie intelektualnej. Powodem tego jest brak wybitnych teologów, brak wyższych teologicznych zakładów naukowych oraz, co Kasjodor ze szczególnym naciskiem podkreśla, zerwanie łączności w uprawianiu teologii z naukami, które nazywa on *saeculares litterae* — naukami świeckimi.¹² Wykształcenie bowiem duchowieństwa świeckiego ograniczało się do ogólnej znajomości Pisma świętego oraz nielicznych wyjątków z pism Ojców Kościoła i pisarzy Kościelnych.¹³ Podobnie przedstawiają się i zakony. Mimo że organizacyjnie są żywe i nawet rozwijają się, to jednak nie wykazują większej aktywności naukowej. Do wyjątków pod tym względem należą niektóre środowiska zakonne w południowej Galii, zwłaszcza klasztor Lerinum i klasztor Condat w Jura.¹⁴ Zmiany na lepsze zaszły tu dopiero, jak zauważa Belière, w drugiej połowie VI wieku.¹⁵

Kasjodor dostrzegając te wszystkie braki życia religijnego, pragnie właśnie życie religijne doprowadzić do odrodzenia. Źródło tego odrodzenia upatruje w rozwinięciu działalności odpowiednich szkół. W tym celu, jeszcze w okresie swojej działalności publicznej, planuje z papieżem Agapetem (535—536) założenie w Rzymie wyższej szkoły teologicznej, która by przejęła rolę ośrodka odrodzeniowego ruchu religijnego. Plan ten jednak, wskutek śmierci papieża i następnie wojny gockorzymskiej,

⁹ Boëthius A. M. S.: *Commentarii in librum Aristotelis Peri hermeneias*. Recensuit C. Meiser. Lipsiae 1880, s. 79,9—80,6.

¹⁰ Prokop.: *Gothenkrieg*. Übersetzt vom D. Comste. Dritte unveränderte Auflage. Leipzig 1922, s. 6.

¹¹ *Variae*. I, 45, I, 10.

¹² *Cassiodorus Senator*. *Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors. Oxford 1937. I, 28,3—4. Przy dalszym cytowaniu tego pisma podaje się tylko tytuł pisma i cytowane miejsce.

¹³ Franz A. M. *Aurelius Cassiodorus*. Breslau 1872, s. 22—23.

¹⁴ Franz A. M. *iw.* s. 39. Courcelle P. *iw.* s. 221.

¹⁵ Belière U.: *L'ordre monastique des origines au XII-e siècle*. Lille—Paris 1924, s. 37—39.

nie przybrał form realnej postaci. Warto tu przytoczyć odnoszące się do tego planu słowa samego Kasjodora, które wypowiedział on we wstępie do swoich *Institutiones*: „Gdy poznałem, że studia nad naukami świeckimi są uprawiane z wielkim zapalem i to do tego stopnia, iż wielu ludzi widzi w nich jedyny środek do zdobycia mądrości, przyznam się, że odczułem w duszy wielką boleść, iż brak jest publicznych nauczycieli do Pisma świętego, podczas gdy autorowie świeccy mają już urobioną pod tym względem tradycję. Zabiegałem przeto z najczcigodniejszym Agapetem, papieżem miasta Rzymu, aby na wzór instytutu, jaki istniał przez wiele lat w Aleksandrii i jaki istnieje teraz, jak mówią w mieście syryjskim Nisibis dla Żydów, zebrawszy na ten cel fundusze i Chrześcijanom dać w mieście Rzymie do szkoły zawodowych nauczycieli Pisma świętego, aby ich dusze mogły czerpać stąd wieczne zbawienie, a ich język był obdarzony czystą i nieskałaną mową. Ale, że wskutek szalejących wojen i niosących zniszczenie w królestwie italskim walk, zamiar mój nie mógł być wykonany, bo nie może mieć miejsca w czasie wojennej burzy rzecz wymagająca spokoju, dlatego wyznaję, że jestem miłością zmuszony, abym wam te wstępne księgi, w miejsce nauczyciela, za Bożą pomocą napisał. Przez nie, sądzę i wykład Pisma świętego i krótki wykład wiadomości wiedzy świeckiej, za łaską Bożą, staną się wam dostępne. Podane to jest nie w sposób może uczony, bo w nich jest zawarta nie podobająca się wszystkim wymowa, ale konieczna dla nauki materia”.¹⁶

Jakkolwiek zaistniałe wypadki, jak zaznacza sam Kasjodor, nie pozwoliły na założenie planowanej szkoły teologicznej w Rzymie, to jednak nie zmusiły go równocześnie do rezygnacji z powziętego zamiaru rozwinięcia szerokiej teologicznej działalności naukowej. Odsunęły, być może, tylko czas i formy jej realizacji. Wypadki wojenne, a zwłaszcza zajęcie przez wojska greckie Rawenny w 540 r., kazały Kasjodorowi wycofać się z życia publicznego i rzuciły go, jak utrzymują niektórzy,¹⁷ z wielu innymi Rzymianami do Konstantynopola skazując na dziesięcioletni w nim pobyt. Pobyt w Konstantynopolu, jeśli istotnie miał on miejsce, dał Kasjodorowi możliwość zetknięcia się ze wschodnimi środowiskami zakonnymi, co z kolei przyczyniło się do gruntownego prze-myślenia powziętego planu i ustalenia ostatecznych form jego realizacji. Formą realizacji tego planu miało być założenie środowiska zakonnego, zobowiązującego swoich członków do uprawiania pracy naukowej.

¹⁶ *Institutiones*. I, praef. 1.

¹⁷ *An Introduction to Divine and Human Readings by Cassiodorus Senator*. Translated with an Introduction and notes by L. W. Jones. New York 1946, s. 20.

VIVARIUM I JEGO CHARAKTER

Po powrocie z Konstantynopola, który nastąpił prawdopodobnie około 550 r., założył Kasjodor w swojej rodzinnej posiadłości w Brutium, w pobliżu Scyllacium, w południowej Italii, klasztor i nazwał go *Vivarium*.¹⁸ Ten właśnie klasztor miał według myśli swego założyciela przejąć rolę, którą pierwotnie spełniać miała planowana szkoła teologiczna w Rzymie.

Z fragmentarycznych, ale dość charakterystycznych wypowiedzi Kasjodora, można urobić sobie przynajmniej ogólny obraz *Vivarium*, jego położenia, urządzeń i sposobu życia mnichów. Klasztor położony był w pobliżu miasta Scyllacium i w niedalekiej odległości od morza. Musiał być nieco na wzniesieniu, bo z jego miejsca roztaczał się wspaniały widok na morze i okolicę pokrytą uprawnymi polami, plantacjami winogron i gajami oliwnymi. Przez posiadłości klasztorne przepływała uregulowana rzeczka Pellena, której wody przy pomocy urządzeń irygacyjnych używano do nawadniania ogrodów, poruszania młynów, napełniania sadzawek dla hodowli ryb i do specjalnych basenów kąpielowych dla chorych mnichów.¹⁹

Z urządzeń wewnętrznych klasztoru wspomina Kasjodor o lampach mechanicznych (*lucernae mechanicae*), które były tak urządzone, że same regulowały sobie dopływ oliwy i dzięki temu mogły palić się bez przerwy. Następnie mówi o zegarach, jednym słonecznym (*horologium quod claritate solis indicet*) i drugim wodnym (*horologium aquatile*), które, jak dodaje, jakby za wzajemnym porozumieniem wskazywały zgodnie godziny i niby trąby grające zwolywały żołnierzy Chrystusowych na wspólne modły (*opus divinum*).²⁰

Wydaje się, że klasztor *Vivarium* miał osobne mieszkania dla mnichów żyjących wspólnie, cenobitów (*coenobii*) i ta część klasztoru nazywała się właśnie *Vivarium* i w niewielkiej odległości osobne mieszkania, eremy, otoczone murem na górze *Castellum*, dla mnichów wewnętrznie urobionych, żyjących na sposób anachoretów (*anachoretarum*). Kasjodor wyraźnie wspomina o dwóch opatach, Chalcedoniuszu i Geronejuszu. Być może, że jeden z nich był opatem *Vivarium* a drugi *Castellum*.²¹

Położenie klasztoru jak i jego przystosowanie do rozumnych i kulturalnych potrzeb codziennego życia mnichów oraz zamożność materialna musiały być wyjątkowe, bo Kasjodor zaznacza, że klasztor ściągał ku

¹⁸ Data założenia *Vivarium* waha się między 538—552. *Vivarium* miało leżeć w obrębie dzisiejszego miasta Staletti.

¹⁹ *Variae*. XII, 15. *Institutiones*. I, 29, 1.

²⁰ *Institutiones*. I, 30, 4—5.

²¹ *Tamże*. I, 29, 3. I, 32, 1.

sobie wielu biednych, chorych, pielgrzymów i ciekawych wycieczkowiczów.²²

Życie *Vivarium* ujęte było w ramy, które stosowały wszystkie ówczesne klasztory. Zakładało ono konieczność moralnego doskonalenia się swoich członków. Dlatego mnisi zbierali się na wspólne odmawianie godzin kanonicznych,²³ oddawali się czytaniu i rozważaniu Pisma świętego, żywotów świętych i męczenników, praktykowali dobrowolne umartwienia.²⁴ Spełniali uczynki miłosierdzia chrześcijańskiego, tj. opiekowali się chorymi, wspierali biednych jałmużną, udzielali przytułku pielgrzymom,²⁵ oświecali nauką chrześcijańską ludzi wymagających pouczenia w sprawach wiary.²⁶

Wobec w ten sposób uporządkowanego życia mnichów, wydawać się może, że życie *Vivarium* w niczym nie różniło się od życia innych społeczności klasztornych. W rzeczy samej tak nie jest. Miało ono jedną wielką nowość, której nie posiadały inne klasztory, tę mianowicie, że jego mnisi mieli wszystkie wolne od praktyk życia pobożnego chwile poświęcać nauce. Tego momentu nie można tracić z oczu. *Vivarium*, w koncepcji Kasjodora, miało być ośrodkiem naukowym ujętym w ramy życia klasztornego. I tu właśnie kryje się zasadnicza jego cecha, odróżniająca je od współczesnych mu klasztorów. Mimo, że posiada ono formy organizacyjne jak wszystkie inne klasztory, to jednak treść kryjąca się w tych formach jest nowa i oryginalna.

Do czasów Kasjodora naukowa działalność nie stanowiła specjalnego zadania życia klasztornego. Nie leżała ona też całkowicie w zamiarach wielkich twórców życia zakonnego. Celem życia zakonnego tak wschodniego jak i zachodniego było jak najdoskonalsze urzeczywistnienie ewangelicznych nakazów, zupełne wyrzeczenie się świata a zbliżanie się do Boga. Dokonywać się to miało przez kontemplację, rozważanie podstawowych prawd objawionych, ascezę, pracę ręczną. W regule św. Pachomiusza czy też św. Bazylego nie ma jakichś przepisów, z których można by wnosić, że mnisi byli obowiązani do oddawania się nauce czy głębszemu studium Pisma świętego. Czytanie Pisma świętego tylko dla celów asceetycznych, rozmyślanie, modlitwa i praca ręczna wypełniały dzień mnicha. Jeśli w klasztorach byli uczeni, jak św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu czy inni, to tylko dzięki temu, że wiedzę swą zdobyli przed przyjściem do klasztoru.²⁷ Nie zobowiązywał też w specjalny sposób do pracy

²² Tamże. I, 28, 7. I, 29, 1.

²³ Tamże. 30,5. In *Psalterium Expositio*. PL t. 70. Kol. 10 B—D. Kol. 895 B—C.

²⁴ *Institutiones*. I, 32, 3—4.

²⁵ Tamże. I, 27, 7. I, 29, 1.

²⁶ Tamże. I, 30, 1—2.

²⁷ Franz A. M. jw. s. 35—37.

naukowej mnichów, jak to można wnosić z jego pism, i św. Augustyn. ²⁸ Nie nakłada takiego obowiązku na swoich mnichów i św. Kasjan. Zaleca on czytanie Pisma świętego dla potrzeb życia wewnętrznego, a jako warunku do jego zrozumienia wymaga tylko oczyszczenia serca. ²⁹ Franz zaznacza, że nawet wielki odnowiciel życia klasztornego na Zachodzie św. Benedykt z Nursji nie otworzył jakichś nowych dróg pod tym względem. Jego reguła ułożona dla założonego w 529 r. na Monte Cassino klasztoru miała jedynie za cel ożywienie i uporządkowanie rozprzężonego życia zakonnego. A zadanie to rozwiązał przez wypracowanie dokładnego rozkładu czasu na pracę i modlitwę mnicha, przez zaostrenie obowiązku posłuszeństwa władzom klasztornym, przez zobowiązanie mnicha do pozostawania w jednym zakonie i klasztorze. W sprawach studium reguła benedyktyńska nie mówi więcej niż inne reguły. Zaleca czytanie Pisma świętego i pism Ojców Kościoła. Czytanie jednak, zwłaszcza Pisma świętego, nie ma tu charakteru poważnego studium, lecz jedynie cel ascetyczny. ³⁰ A że zakon św. Benedykta zajął się później też i nauką, wpłynęły na to potrzeby czasu, a może i idee Kasjodora, ale stało się to dopiero w VIII wieku. ³¹ Naukę uprawiały jedynie niektóre klasztory południowej Galii a przede wszystkim środowisko leryńskie. ³²

Życie zatem mnicha *Vivarium* wypełniały obok zwykłych praktyk pobożnych życia klasztornego i studia naukowe. Praca naukowa była tu obowiązkiem. Tylko mniej uzdolnieni mnisi byli od niej zwolnieni i oddawać się mogli takim zajęciom jak ogrodnictwo, rolnictwo, hodowla zwierząt domowych, ³³ a ci, którzy opiekowali się chorymi, uprawianiu też medycyny. ³⁴ Jednakże i mnisi oddający się tego rodzaju zajęciom mieli obowiązek swoje wiadomości z odpowiednich sobie dziedzin ustawicznie pogłębiać przez studium dzieł specjalnych, w które klasztor dość obficie był zaopatrzony.

Mając na uwadze ten specjalny charakter *Vivarium*, trzeba przypuścić, że musiał się on też w jakiś sposób uwidocznić i w jego regule. Wskutek braku obszerniejszych w tej sprawie wypowiedzi samego Kasjodora, trudno ustalić tekst reguły *Vivarium*. ³⁵ Wielu autorów starszych, pochodzących przeważnie z zakonu benedyktyńskiego, sądzi, że

²⁸ Augustinus. De opere Monachorum. PL t. 40. c. 29, 37. De moribus Ecclesiae catholicae et moribus Manichaeorum. PL t. 32 c. 17, 31.

²⁹ Franz A. M. jw. s. 35—37.

³⁰ Tamże s. 42—43. Św. Benedykt. Reguła. Roz. 48. 64. 73.

³¹ Semkowicz W. Paleografia łacińska. Kraków 1951, s. 144.

³² Kłoczowski sądzi, że tendencje do organizowania w klasztorach ośrodków nauki były w tym czasie powszechne. Występowały w różnych klasztorach i różnych krajach. Zob. Kłoczowski J. Wspólnoty chrześcijańskie. Kraków 1964. s. 89.

³³ Institutiones. I, 28,6.

³⁴ Tamże I, 31,1—2.

³⁵ Tamże I, 30,1—2.

Kasjodor przyjął panującą wówczas prawie powszechnie na Zachodzie regułę św. Benedykta.³⁶ Nowsi jednak jak Franz, Belière, Besselaar, sądzą, że reguła Kasjodora musiała się znacznie różnić od reguł dotąd znanych, a tym samym i od benedyktyńskiej, ponieważ żadna z nich nie zaliczała, jak to ma miejsce w regule *Vivarium*, pracy naukowej do głównych zajęć mnicha.³⁷ Zresztą jest bardzo znamienne to, że Kasjodor nigdzie w swoich pismach nie robi wzmianki o św. Benedykcie († 547), mimo że ten jest mu prawie współczesny. A można przypuszczać, że byłby tę wzmiankę uczynił, gdyby posłużył się całkowicie jego regułą. Wydaje się zatem, że *Vivarium* reprezentując nowy typ życia klasztornego rządziło się, jeśli już niezupełnie własną regułą, to jedną z reguł wówczas znanych, być może, że benedyktyńską, ale gruntownie przepracowaną i dostosowaną do własnych potrzeb.

SRODKI NAUKOWE I PROGRAM PRACY NAUKOWEJ VIVARIUM

Jeśli Kasjodor zamierzał uczynić *Vivarium* ośrodkiem nauki i nałożył na mnichów obowiązek jej uprawiania, to jest oczywiste, że musiał stworzyć ku temu odpowiednie warunki. Warunki te istotnie stworzył.

Założył najpierw w *Vivarium* bibliotekę. Zwrócić tu należy uwagę na to, że biblioteka, stanowiąca niezbędne narzędzie naukowej pracy, w tym czasie, kiedy ją Kasjodor organizował i zaopatrywał w odpowiednie dzieła, jest rzeczą niezwykle rzadką. Wprawdzie biblioteki w starożytnym świecie kulturalnym i naukowym były znane i szeroko rozpowszechniane, tak na Wschodzie jak i na Zachodzie; posiadały je ośrodki naukowe, miasta i zamożni obywatele. Znane były na terenie imperium rzymskiego, w Italii i w Prowincjach liczne większe i mniejsze zbiory książek. Była wprost mania zbierania książek. Seneka, nie bez pewnego przekąsu mówi, że biblioteka i łazienka należały do zwykłych urządzeń domu każdego obywatela rzymskiego.³⁸ Po miastach były liczne biblioteki publiczne. W samym Rzymie w IV wieku miało być 28 bibliotek publicznych.³⁹ W czasach jednak Kasjodora sprawa ta przedstawiała się inaczej. W ogólnym zamęcie spowodowanym wędrowkami ludów i częstymi wojnami, obok wielu innych rzeczy, uległy zniszczeniu biblioteki prywatne i publiczne. Tylko nieliczne z nich zachowały się. Stąd zorganizowanie w takich warunkach biblioteki było dziełem niezmiernie trudnym, a dla ogólnej kultury doniosłym.

³⁶ Franz A. M. jw. s. 29—31. Froger J. La Règle du Maître et les sources du monachisme bénédictin. *Revue d'ascétique et de mystique*. 119: 1954 s. 275—288.

³⁷ Franz A. M. jw. s. 28—29. Belière U. jw. s. 39—42. Van den Besselaar L. jw. s. 154—158.

³⁸ Hammer J. jw. s. 9.

³⁹ Semkowicz W. jw. s. 143.

Biblioteka *Vivarium*, jak można wnosić z własnych świadectw Kasjodora, posiadała obfity i cenny, a może i największy w tym czasie księgozbiór. Zebrał tu Kasjodor wszystko, co tylko wówczas Italia posiadała z literatury chrześcijańskiej i pogańskiej, łacińskiej i greckiej. Były tu liczne kodeksy Pisma świętego, dzieła wprowadzające do jego studium i komentarze, dzieła Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych, podręczniki do historii Kościoła. Był tam bogaty szczególnie zbiór pism z zakresu nauk świeckich. Były tu więc dzieła z zakresu geografii (kosmografii), ortografii, gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, muzyki, geometrii, astronomii, a nawet z medycyny i kultury rolnej. Tę starannie i z wielkim trudem skompletowaną bibliotekę Kasjodor ustawicznie jeszcze uzupełniał, ściągając do niej rękopisy nierzadko z poza granic Italii⁴⁰ i zadanie to nałożył też na swoich mnichów.⁴¹ W oparciu o pisma Kasjodora łatwo można sporządzić dość dokładny katalog biblioteki *Vivarium*; trudu tego w rzeczy samej dokonało wielu autorów.⁴² Katalogi biblioteki *Vivarium* wskazują jak szerokie możliwości pracy naukowej dawał Kasjodor swoim mnichom.

Zorganizowanie biblioteki w stworzeniu dogodnych warunków dla pracy naukowej było niewątpliwie rzeczą najważniejszą, jednak Kasjodor na tym nie poprzestał. Podjął w tym kierunku jeszcze nowe wysiłki. Aby dać do rąk studiujących mnichów poprawne teksty, dokonywał korekty wszystkich zebranych w bibliotece kodeksów. Zadanie to wykonywali wszyscy uczeńsi mnisi klasztoru⁴³ a najgorliwiej, wydaje się, sam Kasjodor.⁴⁴ Aby korektorzy (*correctores*) dokonywali poprawek zgodnie z zasadami pisowni i gramatyki, polecił im przestudiować cały szereg podręczników z zakresu ortografii i gramatyki a między innymi i własne dziełko *De orthographia*.⁴⁵ Poprawek dokonywać mieli korektorzy bardzo starannie, nawet w miarę możności swoje pismo musieli dostosowywać do pisma poprawianego kodeksu.⁴⁶ Ze szczególną zwłaszcza starannością mieli poprawiać kodeksy Pisma świętego i zwracać przy tym uwagę, aby swoimi poprawkami nie zniekształcać wyrażen właściwych Pismu świętemu, które mogą wydawać się czasem językowo lub gramatycznie niepoprawne.⁴⁷ Poprawiając teksty mieli korektorzy równo-

⁴⁰ *Institutiones*. I, 30,2. I, 8,14. I, 8,9. I, 29,2.

⁴¹ Tamże. I, 17,2.

⁴² Katalogi takie sporządzili: Franz A. M. jw. s. 79—92. Leclercq H.: *Cassiodore*. W: *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et Liturgie*, t. II, 2 partie s. 2357—2365. Cappuyns M.: *Cassiodore*. W: *Dictionnaire d'Histoire et Géographie*, t. XI, s. 1390—1399. Mynors jw. s. 184—193.

⁴³ *Institutiones*. I, 15,1.

⁴⁴ Tamże. I, praef. 8.

⁴⁵ Tamże. I, 30,2.

⁴⁶ Tamże. I, 15,15.

⁴⁷ Tamże. I, 15,1—2.

częściej zaopatrywać te teksty w interpunkcję, aby ułatwić ich odczytywanie.⁴⁸

Aby z kolei zaopatrzyć mnichów w dostateczną ilość tekstów koniecznych do studium jak też wzbogacić w nie bibliotekę klasztorną, zorganizował Kasjodor przepisywanie rzadkich kodeksów. Przepisywacze (*anti-quarii, librarii*) przepisywali kodeksy Pisma świętego, komentarze do Pisma świętego, pisma Ojców Kościoła i pisma wybitniejszych autorów nauk świeckich.⁴⁹ Przepisywanie kodeksów nie było oryginalnym pomysłem Kasjodora. Przepisywano kodeksy w bibliotece cesarskiej w III i IV wieku. I św. Hieronim zachęcał mnichów palestyńskich do przepisywania kodeksów.⁵⁰ Przepisywaniem kodeksów zajmowali się również mnisi klasztoru św. Marcina z Tours jako też mnisi w klasztorze założonym przez biskupa Ferreolusa w Galii w 550 roku. Przepisywanie to jednak nie było ani systematyczne ani dobrze zorganizowane. Spełniali je przeważnie mnisi młodzi i chorzy.⁵¹ Dopiero w *Vivarium* przepisywanie kodeksów zostało odpowiednio zorganizowane i odbywało się systematycznie, stąd klasztor ten stał się poważnym *scriptorium* czyli, wyrażając to językiem dzisiejszym, wydawnictwem kodeksów. Przepisywane kodeksy były przeznaczone dla mnichów *Vivarium*, ale z pewnych wyrażen Kasjodora można wnosić, że wychodziły one i poza mury *Vivarium*, być może zabierały je też i inne klasztory.⁵² Dzięki zorganizowanemu i systematycznemu przepisywaniu kodeksów uchronił z pewnością Kasjodor wiele skarbów kultury od zagłady a tym samym przekazał je późniejszym pokoleniom.

Niewyczerpany w swoich pomysłach i nieustrudzony w swojej pracowitości, podjął się Kasjodor jeszcze innego zadania, mianowicie tłumaczenia niektórych pism autorów greckich na łacinę. W bibliotece bowiem klasztornej *Vivarium* zgromadził większą ilość kodeksów greckich (w ósmej szafie biblioteki — *in armario... octavo*),⁵³ a ponieważ pisma autorów greckich wyjątkowo wysoko cenił, dlatego chciał je też udostępnić swoim mnichom. Mnisi *Vivarium* w dużej większości, co w tym czasie było już powszechnym zjawiskiem na Zachodzie, nie znali języka greckiego, a nawet ci, którzy jeszcze jakąś znajomość tego języka posiadali, to już nie była ona taka, aby pozwalala im na swobodne czytanie tekstów greckich.⁵⁴ Dlatego zorganizował Kasjodor grupę tłumaczy, znających wystarczająco język grecki, i im zlecił tłumaczenie ważniejszych greckich

⁴⁸ Tamże. I, 15,12.

⁴⁹ Tamże. I, 30,1.

⁵⁰ Semkowicz W. jw. s. 141—142.

⁵¹ Jones. jw. s. 25—26.

⁵² Institutiones. I, 30,1.

⁵³ Tamże. I, 8,15. I, 14,4.

⁵⁴ Tamże. I, praef. 3. I, 31,2.

tekstów. Grupę tę stanowili kapłan Bellator, Mucjanus i Epifaniusz Scholastyk. Bellator, najbardziej wykształcony z mnichów *Vivarium* i oddający się też samodzielnej pracy naukowej, której owocem były komentarze do księgi Rut, Mądrości, Tobiasza, Estery, Judyty i ksiąg Machabejskich,⁵⁵ przetłumaczył homilie Orygenesusa do dwóch ksiąg Ezdrasza.⁵⁶ Mucjanus przetłumaczył 34 homilie św. Jana Chryzostoma do Listu do Żydów⁵⁷ oraz traktat Gaudencjusza *De musica*.⁵⁸ Epifaniusz Scholastyk, którego Kasjodor w wielu miejscach nazywa *vir disertissimus* — wymowny, przetłumaczył komentarz Filona Karpazjusza do Pieśni nad Pieśniami,⁵⁹ komentarz Dydymusa do księgi Przysłów⁶⁰ i do siedmiu listów katolickich,⁶¹ *Codex encyclicus* soboru chalcedońskiego⁶² oraz niektóre fragmenty z podręczników historii Kościoła, napisanych przez Sozomena, Sokratesa i Teodoreta, które to fragmenty potem sam Kasjodor zredagował w jedną całość i nazwał *Historia tripartita*.⁶³ Przekładów dokonywali też, jak zaznacza Kasjodor i jego przyjaciele — *amici mei* przebywający w *Vivarium*. Przyjaciele ci, być może, iż chodzi tu o wspomnianych tłumaczy, przełożyli Józefa Flawiusza *Antiquitates Judaicae* i *Contra Apionem*,⁶⁴ św. Jana Chryzostoma 55 homilii do Dziejów Apostolskich⁶⁵ oraz komentarz Klemensa Aleksandryjskiego do Listów kanonicznych (katolickich).⁶⁶ Do grona przyjaciół — tłumaczy należał też prawdopodobnie wybitny hellenista, scytyjski mnich, przebywający w Rzymie i odwiedzający może *Vivarium*, Dionisius Exiguus — Dionizy Mały. Kasjodor często z nim przebywał i zostawił o nim w swoich *Institutiones* ciekawe szczegóły biograficzne.⁶⁷

Dla tak doskonale wyposażonego w środki naukowe klasztoru wiaryjskiego, opracował Kasjodor z kolei program pracy. Przedmiotem studium miało być Pismo święte a szczególnie jego gruntowne zrozumienie.⁶⁸ Kasjodor w związku z tym pisze: „A więc teraz najdrożsi bracia, jeśli macie zrozumienie, że dla potrzeb waszej wiedzy, tyle rzeczy i takie rzeczy zebrałem (ma na myśli bibliotekę), starajcie się postępo-

⁵⁵ Tamże. I, 5,5. I, 6,4 i 6. I, 30,1.

⁵⁶ Tamże. I, 6,6.

⁵⁷ Tamże. I, 8,3.

⁵⁸ Tamże. II, 5,1.

⁵⁹ Tamże. I, 5,4. Kasjodor w tym miejscu autorstwo komentarza przypisuje Epifaniuszowi z Cypru, a nie jak należy Filonowi Karpazjuszowi. Zob. Jones, jw. s. 28, przypis 55.

⁶⁰ *Institutiones*. I, 5,2.

⁶¹ Tamże. I, 8,6.

⁶² Tamże. I, 12,2.

⁶³ Tamże. I, 17,1.

⁶⁴ Tamże. I, 17,1.

⁶⁵ Tamże. I, 9, 1.

⁶⁶ Tamże. I, 8,4.

⁶⁷ Tamże. I, 23,2—3.

⁶⁸ Tamże. I, 32,6—7. I, 33,1.

wać w poznaniu i rozumieniu Pisma świętego".⁶⁹ Poznaniu i zrozumieniu Pisma świętego miało wszystko służyć.

Kasjodor był człowiekiem niezwykle systematycznym i metodycznym, dlatego ustalił z dużą dokładnością etapy i porządek, według których studium miało przebiegać.⁷⁰ Zakładając, że wszyscy mnisi przynieśli ze sobą do klasztoru już jakieś wykształcenie, żąda, aby studium rozpoczynało się dokładnym poznaniem treści Psalterza, który jak we wszystkich klasztorach był w *Vivarium* używany do codziennych modlitw. Następnie następowało poznanie treści innych Ksiąg świętych. Aby mnisi ucząc się treści Pisma świętego nie przyswajali sobie jakichś błędów, uczenie to musiało odbywać się na kodeksach poprawionych.⁷¹ Dla ułatwienia mnichom uczenia się treści tekstów świętych napisał Kasjodor krótkie *compendium* Pisma świętego, pt. *Memoriale*, które jednak nie dochowało się.

Dalszym etapem w tym programie, prowadzącym już do zrozumienia Pisma świętego, było szerokie studium nauk pomocniczych. Ale i ono było odpowiednio zhierarchizowane. Najpierw musieli mnisi zapoznać się z autorami wprowadzającymi (*introductores*) do studium skryptury-stycznego. U nich mieli nabyć wiadomości wstępnych, a zwłaszcza zapoznać się z problemami tekstualnymi i metodą pracy. I tu Kasjodor zaleca takich autorów jak: Tykoniusz, św. Augustyn, Adrian, Euchariusz, Juniliusz, zaznaczając, że wszyscy ci autorowie są zebrani w bibliotece klasztornej. Następnie mieli czytać komentatorów (*expositores*) wyjaśniających teksty biblijne ogólnie. Tu radzi Kasjodor posługiwać się licznymi autorami łacińskimi, ale ci, którzy znają język grecki, mogą też sięgać po komentarze greckie.⁷² Dalej następowało czytanie pism dogmatyków (*catholici magistri*), w których mieli studiujący szukać rozwiązania niektórych trudniejszych zagadnień (*quaestiones obscurae*). Potem następowało czytanie autorów omawiających już jakieś specjalne zagadnienia Pisma świętego. Ważne miejsce w tym programie studiów miały jeszcze zajmować rozmowy naukowe i dyskusje ze starszymi uczonymi, którzy swoją wiedzą i długoletnim doświadczeniem naukowym mogli wiele pomóc w poszerzeniu i pogłębieniu wiedzy.⁷³ Ten ostatni sposób zdobywania wiedzy, później często stosowany, zaczerpnął Kasjodor z pewnością od Kasjana, który w *Collationes* zalecał go swoim mnichom.⁷⁴

W wyborze źródeł do studium nauk pomocniczych jest Kasjodor bar-

⁶⁹ Tamże. I, 33,4.

⁷⁰ Tamże. I, praef. 5.

⁷¹ Tamże. I, praef. 2. I, 21,2. I, 27,1. I. 28,1.

⁷² Tamże. I, praef. 3.

⁷³ Tamże. I, 10,1—5.

⁷⁴ Gładysz B.: Cassiodore et l'organisation des écoles médiévales. *Collectanea Theologica*. 17: 1936 s. 51—69.

dzo ortodoksyjny. Wybiera do tego celu przede wszystkim autorów, którzy są zgodni z nauką Kościoła, czyli jak się wyraża, z Regułą Ojców.⁷⁵ Ale też wysoko ceni naukę i dlatego przyznaje, że i u autorów heterodoksyjnych, obok błędów, jest wiele rzeczy wartościowych i pięknych. Trzeba je tylko dostrzec i umiejętnie od błędów odróżnić. Stąd pozwala studiującym i z tych autorów korzystać, ale muszą to czynić z wielką ostrożnością, aby wybierając co dobre, nie wdychali przy tym trucizny przewrotności. Jako przykład umiejętnego korzystania z takich autorów podaje Wergilego, który, gdy go czytającego Enniusza⁷⁶ zapytano, co czyni, odpowiedział: „*Aurum in stercore quaero* — szukam w gnoju złota.⁷⁷ Aby jednak ułatwić mnichom korzystanie z autorów podejrzanych o herezję lub wyraźnie potępionych przez Kościół, poleca korektorom w pismach tych autorów, na marginesach robić znaki, które by wskazywały na miejsca zgodne i na miejsca niezgodne z nauką Ojców. Miejsca zgodne mieli korektorzy oznaczać znakiem *chrésimon* — pożyteczne, a miejsca niezgodne znakiem *áchreston* — zgubne.⁷⁸ W ten sposób sam Kasjodor przeglądał i oznaczył pisma Orygenesza⁷⁹ i donatysty Tykoniusza.⁸⁰

Ostatnim wreszcie etapem w studium nauk pomocniczych było czytanie autorów już tylko pośrednio związanych z Pismem świętym. Należało tu czytanie historyków Kościoła,⁸¹ geografów,⁸² i zwłaszcza obszerne i gruntowne studium sztuk wyzwolonych, a więc gramatyki, retoryki, dialektyki, arytmetyki, geometrii, muzyki, astronomii.⁸³ Na tę dziedzinę wiedzy położył Kasjodor szczególną wagę i jej znajomości wymagał od wszystkich oddających się nauce mnichów. Dla mnichów, którzy nawet elementarnych wiadomości z tego zakresu nie zdobyli przed wstąpieniem do klasztoru, napisał specjalny podręcznik, z którego pomocą mogli posiłkować się podstawowe wiadomości sztuk wyzwolonych oraz zgromadził w bibliotece obszerną literaturę grecką i łacińską, która mogła im ułatwić pogłębienie tych wiadomości.

Potrzebę studium sztuk wyzwolonych przy studium Pisma świętego Kasjodor szeroko też uzasadnia. Argumenty jego, nie zawsze słuszne i wystarczające a często i naiwne, mają tu swoją wymowę i zdradzają intencje ich autora. Sztuki wyzwolone, według Kasjodora, wzięły swój

⁷⁵ *Institutiones*. I, 1,8.

⁷⁶ Poeta rzymski z przełomu III i II wieku przed Chr. Zob. Morawski K. *Zarys literatury rzymskiej*. Kraków 1922 s. 30—41.

⁷⁷ *Institutiones*. I, 1,8.

⁷⁸ *Tamże*. I, 9,3.

⁷⁹ *Tamże*. I, 1,8.

⁸⁰ *Tamże*. I, 9,3.

⁸¹ *Tamże*. I, 17,1—3.

⁸² *Tamże*. I, 25,1—2.

⁸³ *Tamże*. I, 27,1. I, 28,1.

początek z mądrości Bożej, z Pisma świętego, stąd nie mają słuszności ci, którzy nie znając tej Mądrości, sądzą, że wytworzyła je mądrość ludzka.⁸⁴ Były one w Piśmie świętym zawarte znacznie wcześniej, niż od chwili, gdy zaczęli je uprawiać mędrcy pogańscy. A i ci zaczęli je uprawiać dlatego, że przejęli wiedzę o nich z Pisma świętego.⁸⁵ Paganie zatem nie są ich twórcami, ani prawymi posiadaczami. Dlatego sztuki wyzwolone powinny wrócić do prawnych właścicieli jakimi są chrześcijanie i zamiast pogańskiej przewrotności służyć prawdzie.⁸⁶

Ponieważ sztuki wyzwolone pochodzą z Pisma świętego, jest więc oczywiste, że ich znajomość do zrozumienia Pisma świętego jest nieodzowna. Pismo święte dla wyrażenia pewnych Bożych Prawd posługuje się w dużej mierze sztukami wyzwolonymi. I znajomość nauk traktujących o figurach krasomówczych, definicjach, gramatyce, retoryce, dialektyce, muzyce, geometrii, astronomii, pozornie obcych duchowi Bożemu, otwiera podwoje do zrozumienia Mądrości Bożej.⁸⁷

Z tych argumentów wyciąga jeszcze Kasjodor inny ważny na jego czasy wniosek. Jeśli sztuki wyzwolone mają swe źródło w Piśmie świętym i przyczyniają się do jego zrozumienia, to konsekwentnie między nimi i Pismem świętym nie tylko nie mogą zachodzić niezgodności, a przeciwnie musi panować największa zgoda. A stąd dalszy i oczywisty wniosek: jakakolwiek pogarda dla sztuk wyzwolonych jest niesłuszna i wprost szkodliwa. To jedynie słuszne stanowisko potwierdzają też Wielcy Ojcowie Kościoła. Nigdzie oni w swoich pismach nie wyrażają pogardy dla nauk świeckich, ani nie zabraniają ich uprawiania, ale co więcej, sami je pilnie uprawiają. Takie postacie Ojców łacińskich jak św. Cyprian, Laktancjusz, św. Wiktoryn, św. Optat, św. Hilary, św. Ambroży, św. Augustyn, św. Hieronim i liczni Ojcowie greccy to nie tylko wybitni znawcy nauk teologicznych, ale i nauk świeckich.⁸⁸

To pozytywne ustosunkowanie się Kasjodora do nauk świeckich i powiązanie ich studium ze studium Pisma świętego jest bardzo znamienne i na jego czasy wyjątkowe. Można cytować cały szereg autorów tego okresu, którzy nie tylko są negatywnie ustosunkowani do wszelkich nauk świeckich, ale otwarcie je zwalczają jako coś szkodliwego.⁸⁹ I Kasjodor zdając sobie sprawę z istnienia tego niewłaściwego ustosunkowania się do nauk

⁸⁴ Tamże, I, praef. 6. I, 6.2. I, 27.2. In Psalterium Expositio. PL t. 70. Kol. 175 C.

⁸⁵ Institutiones. I, praef. 6. I, 4.2. I, 21.2.

⁸⁶ Tamże, I, 27.2. In Psalterium Expositio. PL t. 70. Kol. 20 C.

⁸⁷ Institutiones. I, praef. 6. I, 27.1. II, 7.4. Podobną myśl reprezentowali irlandzcy mnisi. Zob. Plezia M.: Kościół średniowieczny spadkobiercą kultury antycznej. Lublin 1949 s. 23—25.

⁸⁸ Institutiones. I, 28,3—4.

⁸⁹ Schanz M. jw. s. 270—271. I św. Hieronim wydaje się, na podstawie listu 22, być wrogo ustosunkowany do nauk świeckich. Jednak miarodajny jest tu jego list 70, w którym uzasadnia potrzebę znajomości nauk świeckich. Zob. Hieronimus E.: Epistulae. CSEL vol. LIV. Vindobonae — Lipsiae 1910.

świeckich i z tego, że ma ono nawet wielu zwolenników i że wywiera zgubny wpływ na kulturę duchową, usiłuje je stanowczo przełamać, przynajmniej w najbliższym sobie środowisku, tj. w *Vivarium*. Skuteczny środek do przełamania tego ustosunkowania się dostrzega między innymi w wykazaniu, że sztuki wyzwolone i w ogóle nauki świeckie nie stoją w żadnej sprzeczności z naukami teologicznymi, przeciwnie są z nimi jak najbardziej powiązane i oddają im duże usługi. Aby to swoje stanowisko umocnić i przekonać przeciwników, że nie jest w nim odosobniony, powołał się na urobioną pod tym względem tradycję Wielkich Ojców Kościoła. Przez to swoje pozytywne ustosunkowanie się do nauk świeckich i powiązanie ich z naukami teologicznymi, przyczynił się niewątpliwie Kasjodor do ugrutowania przekonania, które poprzez tej miary Ojców Kościoła co św. Augustyn, św. Hieronim, Orygenes, Klemens Aleksandryjski sięga Filona, że *philosophia est ancilla theologiae* — filozofia jest służebnicą teologii.⁹⁰

Kasjodor w podsuwaniu swoim mnichom środków i sposobów prowadzących do zdobycia znajomości i zrozumienia Pisma świętego i w ogóle wszelkiej nauki, nie pominął i środka nadprzyrodzonego, modlitwy. Wiedzę zdobywa się nie tylko wysiłkiem umysłu, ale i modlitwą, a właściwie obu tymi środkami równocześnie. Warto tu przytoczyć jego w tej sprawie piękne słowa w dosłownym brzmieniu: *Sciamus non in solis litteris positam esse prudentiam, sed perfectam sapientiam dare Deum unicuique prout vult...*⁹¹ W innym miejscu: *Quapropter oremus ut nobis aperiantur illa, quae clausa sunt, et ab studio legendi nullatenus abscedamus; nam et David, cum esset in lege Domini jugiter occupatus, tamen clamabat ad Dominum dicens: Da mihi intellectum, ut discam mandata tua. Tale est enim huius rei suavissimum donum, ut quanto plus accipitur, tanto amplius expetatur.*⁹² Kasjodor pragnie więc nauczyć mnichów umiejętności łączenia wszelkiej pracy z modlitwą, a czyni to dlatego, ponieważ sam to w wysokim stopniu praktykował. Był bowiem człowiekiem nie tylko na swoje czasy rozległej wiedzy, ale i głębokiej wiary. Z tego być może kasjodorowego zalecenia wyrosło benedyktyńskie hasło: *ora et labora* — módl się i pracuj.

Oceniając program studium i środki naukowe *Vivarium*, trzeba z konieczności stwierdzić, że było ono w stanie zapewnić swoim mnichom doskonałe przygotowanie naukowe i stać się tym samym pierwszorzędnym ośrodkiem kultury umysłowej. Tego właśnie pragnął i do tego zmierzał człowiek, który je powoływał do życia.

⁹⁰ Baur R. *Dominicus Gundissalinus — De divisione philosophiae. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 3, 2—3: 1903 s. 353 przypis 1.

⁹¹ *Institutiones*, I, 28,2.

⁹² Tamże, I, praef. 7.

Vivarium, mimo swego doskonałego zorganizowania, wyposażenia i jasno postawionego mu celu, nie utrzymało się długo. Trudno z całą dokładnością ustalić przyczyny i datę jego upadku. Nie wiele w każdym razie przeżyło swego założyciela; prawdopodobnie gdzieś u progu VII wieku, wśród nieznanych bliżej okoliczności, przestało istnieć.

Można się tu zapytać czy w okresie swego istnienia istotnie spełniało ono rolę, którą według zamierzeń Kasjodora spełniać miało. Wielu badaczy jest zdania, że tej roli nie spełniało, a przynajmniej nie spełniało jej tak, jak spełniać było powinno. Nieliczni tylko jego mnisi znali język grecki,⁹³ a i sami nawet tłumacze wykazywali pod tym względem duże braki.⁹⁴ Przepisywacze kodeksów nie znali elementarnych zasad ortografii.⁹⁵ Nikt z mnichów, poza samym Kasjodorem i Bellatorem, nie próbował samodzielnej pracy i twórczości naukowej. Jest więc oczywiste, że w takich warunkach *Vivarium* nie mogło wydatnie podnieść poziomu intelektualnego swoich mnichów, a już całkowicie nie mogło promieniować kulturą poza obręb murów klasztornych.

Taka ocena kasjodorowego dzieła budzi chyba uzasadnione zastrzeżenia, a to dlatego, że nie jest poparta żadnymi postronnymi i jemu czasowo współczesnymi świadectwami, których w istocie brak. To, co wiemy o *Vivarium*, wiemy jedynie z pism samego Kasjodora, które wprawdzie dają nam obraz *Vivarium*, ale przedstawiają one nam je nie w przekroju czasowym jego trwania, lecz w stadium początkowym, gdy jeszcze nie rozwinęło swoich sił, a przede wszystkim nie zdążyło przygotować odpowiednio swoich mnichów do ich zadań. Dlatego ocena *Vivarium* z takiej pozycji nie może być całkowicie obiektywna. Można się zresztą zgodzić na to, że nie rozwinęło ono jakiegś szerokiej działalności kulturalnej, bo nie sprzyjały temu ustawicznie niepokojące Italię wojny i jego zbyt krótkie trwanie, ale nie można się zgodzić na to, że nie rozwinęło żadnej działalności, która by wychodziła poza jego mury i pozostawiała po sobie jakieś ślady. Trudno wyobrazić sobie, aby tak wielkie środowisko klasztorne i tak doskonale zorganizowane jak *Vivarium*, nie utrzymywało kontaktów z innymi klasztorami i nie oddziaływało na nie swoimi ideami. Kasjodor wyraźnie nie wspomina o tym, aby jego klasztor utrzymywał jakieś kontakty z innymi klasztorami i rozwijał przy tej okazji jakąś działalność. Niemniej jednak przy uważnym czytaniu jego pism łatwo dostrzec, że kontakty takie tam istniały i że istniała tam również jakaś działalność, która czyniła z *Vivarium* żywy ośrodek życia klasztor-

⁹³ Tamże. I, praef. 3. I, 31,2.

⁹⁴ Franz A. M. jw. s. 125—126. Courcelle P. jw. s. 320. przypis 3.

⁹⁵ Cassiodorus: De orthographia et arte grammatica excerpta. W: Grammatici Latini vol. VII. Lipsiae 1880 s. 143, 1—16.

nego i kulturalnego.⁹⁶ Trzeba zatem przyjąć, że *Vivarium* w jakimś zakresie realizowało idee swego założyciela.

Można dalej postawić pytanie czy *Vivarium* pozostawiło jakieś trwale ślady w kulturze ogólcuropejskiej. Odpowiedź na to jest bardzo trudna, jeśli nie wprost niemożliwa. Jest historycznie pewne, że Kasjodor wywarł potężny wpływ na życie kulturalne późniejszych czasów, a najwidoczniej wpływ ten zaznaczył się w szkolnictwie i programach nauczania średniowiecznego oraz w modyfikacji życia klasztornego, zwłaszcza benedyktyńskiego. I trudność leży w tym, że nie można dokładnie ustalić czy wpływy Kasjodora utrwaliły się przez jego pisma, które były częstą lekturą ludzi wczesnego średniowiecza czy też i przez uprzednią działalność *Vivarium*. Dowodów bezpośrednich na to, że i *Vivarium* utrwalało wpływy Kasjodora nie ma, ale jeśli się zważy, że było ono w okresie swego istnienia żywym i przejętym nowymi ideami ośrodkiem życia klasztornego, to z konieczności musiało też wywrzeć znaczny wpływ na późniejsze życie kulturalne.

Na koniec należy dodać, że duże zainteresowanie wśród uczonych budzi los z wielkim trudem zebranych i skompletowanych przez Kasjodora dzieł biblioteki *Vivarium*. Wielu badaczy usiłuje wysledzić go. W związku z tym powstało wiele przypuszczeń. Jedni sądzą, że zbiory biblioteczne *Vivarium* uległy całkowitemu zniszczeniu. Inni, że przeszły one w całości do klasztoru założonego przez mnichów irlandzkich w Bobbio. Pierwszej opinii przeczy to, że odkrywa się w niektórych klasztorach francuskich i angielskich manuskrypty pochodzenia wiwaryjskiego, a klasztor na Monte Cassino przechowuje pisma medyczne *Vivarium*, znane tu jako *Corpus medicum Cassiodori*. Courcelle sądzi, że biblioteka *Vivarium* w dużej części przeszła do biblioteki laterańskiej, która właśnie w VII wieku przeżyła swój największy rozkwit. I z niej dopiero wędrowały wiwaryjskie kodeksy do bibliotek europejskich.⁹⁷ Ta duża rozbieżność w opiniach usiłujących wyświecić los biblioteki *Vivarium*, wskazuje, że i tu, wskutek braku historycznych świadectw, jesteśmy skazani na domysły.

W ogólnej ocenie *Vivarium* wydaje się przedstawiać jakiś potężny wysiłek ducha ludzkiego, zmierzającego do zachowania i wzbogacenia wartości ogólnych. Nie istniało długo, być może dlatego, że zmiotły je, jak wiele innych dzieł ludzkich, dziejowe burze przewalające się przez Italię, lub dlatego, że zabrakło w nim ludzi, którzy by potrafili kontynuować myśl założyciela, ale w jakimś stopniu podjęte zadanie spełniło.

⁹⁶ *Institutiones*. I, 30.1. I, 8.9. I, 29.2.

⁹⁷ Courcelle P. jw. s. 342—368.

RÓŻNICE W CECHACH TEMPERAMENTU MIĘDZY MŁODZIEŻĄ DUCHOWNĄ I ŚWIECKĄ W ŚWIETLE KWESTIONARIUSZA GUILFORDA—ZIMMERMANA

WSTĘP

Problem temperamentu zrodził się z tkwiącej w człowieku, jako istocie rozumnej, dążności do systematyzacji oraz uzasadnienia zadziwiającej różnorodności właściwości usposobienia i zachowania się ludzi.

Sam termin „temperament” wywodzi się od łacińskiego czasownika *temperare*, co między innymi znaczy: mieszać. Starożytny lekarz rzymski Claudius Galenus (131—201) idąc za wcześniejszymi sugestiami lekarza greckiego Hipokratesa (460—370) określił tym mianem mieszaninę czterech hipotetycznych cieczy (krwi, flegmy, żółci czarnej i żółtej) składających się na organizm człowieka. Według jego teorii usposobienie człowieka, a także jego wygląd zależą od właściwej każdej jednostce proporcji między tymi cieciami. W zależności od przewagi którejś z nich wyróżniano w starożytności cztery temperamenty: sangwiniczny, flegmatyczny, melancholiczny i choleryczny.¹

Do połowy XIX wieku starożytna nauka o temperamentach nie uległa zasadniczym zmianom. Różni autorzy średniowieczni jak św. Albert Wielki († 1280),² św. Tomasz z Aquinu († 1274),³ nowożytni: Paracelsus († 1541), R. Burton (1621),⁴ L. Riverio (1680)⁵ a także I. Kant († 1804), dawne ciecze zastępowali niekiedy innymi, także hipotetycznymi, zaś opis właściwości poszczególnych temperamentów uzupełniali własnymi uwagami, które jednak nie wychodziły wyraźnie poza ramy systemu Galenus.⁶ Cała wiedza o temperamentach z tego okresu opiera się wyłącznie o intuicje autorów i dlatego ma charakter przednaukowy.

Wraz z powstaniem psychologii doświadczalnej, związanym z postacią W. Wundta (1832—1920), pojawiły się próby eksperymentalnych badań różnych zjawisk psychicznych. Nie ominęły one także zjawiska temperamentu. Początkowe badania zmierzały do naukowego uzasadnienia różnic między czterema typami temperamentalnymi, przejętymi w nauce

¹ Ks. J. Pastuszka: Charakter człowieka. Lublin 1959 s. 46.

² A. Schneider. Die Psychologie des Albert d. Grossen. 1903.

³ S.c. G. II. 63; S. th. 1 q. 76; S. th. 2, 2, q. 46, 51, 165.

⁴ R. Burton: Anatomy of melancholy. 1621.

⁵ L. Riverio: Traité de médecine. 1680.

⁶ Por. Ks. J. Pastuszka: jw. s. 47 n.

współczesnej od wieków dawnych. Nieco później, już w w. XX pojawiły się teorie podchodzące do zagadnienia różnorodności właściwości psychicznych charakteryzujących ludzi, w sposób oryginalny i nowy. Obok pojęcia „temperament” pojawiło się inne, nierozdzielnie z nim związane pojęcie „charakter”. Oba te pojęcia w poszczególnych teoriach mają często różną treść, dlatego trudno określić w sposób ścisły ich znaczenie. Można jednak ustalić, że na ogół uważano, iż między temperamentem a charakterem zachodzi związek, który pojmowano na wzór stosunku podstawy do nadbudowy⁷. Właściwości temperamentu uważano za dyspozycje pierwotne, tzw. właściwości formalne⁸, będące bazą dla właściwości wtórnych, charakterologicznych, nabytych w wyniku rozwoju jednostki.

Jedne z teorii, powstałe w tym okresie, akcentowały w temperamentie właściwości natury psychicznej takie jak: siłę, szybkość, zmienność emocjonalnych reakcji na bodźce, stopień aktywności, perseweracji itp., widząc w nich podstawę dla właściwości charakteru, wyrażających się w postawie jednostki wobec innych ludzi, świata wewnętrznego, zewnętrznego itp. Autorami najbardziej reprezentatywnych teorii tej grupy są: W. Wundt (1873),⁹ Th. Heymans (1905),¹⁰ E. Hirt (1905),¹¹ Th. Elzenhans (1920)¹² i inni.

Inne teorie powstałe nieco później, akcentowały w temperamentie znaczenie określonych właściwości somatycznych. Tak na przykład A. Fouille (1895)¹³ — wiązał temperament z rodzajem przemian metabolicznych w organizmie, E. Ewald (1924)¹⁴ — z typem przemiany materii warunkującej tzw. biotonus, J. P. Pawłow (1926)¹⁵ — z typem układu nerwowego, zaś E. Kretschmer (1929)¹⁶ — ze składem chemicznym krwi oraz typowym działaniem układu hormonalnego, wpływającym na powstanie określonej konstytucji cielesnej. Najnowszą teorię tego typu stworzył Sheldon (1946),¹⁷ który wiąże temperament z konstytucją cielesną uwarunkowaną dziedziczną przewagą jednego z trzech listków zarodkowych.

⁷ J. Pieter: Historia psychologii w zarysie. Katowice 1959, s. 238.

⁸ Por. S. Gerstman, H. Orlikowska, I. Urbańska: Cechy temperamentu i ich zmienność u dzieci. Toruń 1961 s. 13 nn.

⁹ W. Wundt: Grundzüge der physiologischen Psychologie. t. III 1873, s. 637 n.

¹⁰ Th. Heymans, Th. Wiersma: Die Korrelationen der Aktivität, Emotivität und Sekundärfunktionen. *Zeitschrift für Psychologie*, Bd. I, 1905.

¹¹ E. Hirt: Die Temperamenta. 1905.

¹² Th. Elzenhans: Charakterbildung. Leipzig 1926.

¹³ A. Fouillé: Tempérament et caractère selon les individus, les sexes et les races. Paris 1895.

¹⁴ G. Ewald: Temperament und Charakter. Berlin 1924.

¹⁵ J. P. Pawłow: Dwadzieścia lat badań wyższej czynności nerwowej (zachowania się) zwierząt. Warszawa 1952.

¹⁶ E. Kretschmer: Körperbau und Charakter. Berlin 1929.

¹⁷ W. H. Sheldon: The Varieties of Temperament. New York 1942.

Wymienieni twórcy teorii temperamentu niewątpliwie posunęli naprzód wiedzę o tym przedmiocie, jednak ich metody badawcze oraz wyniki badań pozostawiają niekiedy wiele do życzenia.

W ciągu ostatnich trzydziestu lat rozwinęła się w sposób niebywały nauka o osobowości. Powstały liczne teorie osobowości, które zajęły miejsce dawnych teorii temperamentu i charakteru. Pojęcie „osobowość” na terenie psychologii posiada bardzo wiele znaczeń. Naliczono około 50 definicji osobowości.¹⁸ Najogólniej przez osobowość rozumie się charakteryzujący jednostkę, zorganizowany zespół cech.¹⁹ Osobowość tak rozumiana jest pojęciem szerszym niż temperament i charakter. Właściwości temperamentu uważane są za cechy składowe osobowości obok innych właściwości, takich jak uzdolnienia, postawy, potrzeby, zainteresowania. W teoriach osobowości zanika niemal zupełnie pojęcie charakteru, rozumianego jako zespół właściwości wtórnych w stosunku do temperamentu. Często terminem temperament określa się właściwie ów zespół właściwości wtórnych czyli charakterologicznych.

Wśród najnowszych teorii osobowości szczególne miejsce zajmują tzw. teorie czynnikowe.²⁰ Powstały one w oparciu o nowoczesną, bardzo skomplikowaną, matematyczno-statystyczną metodę zwaną analizą czynnikową. Zastosowanie tej metody pozwala nie tylko wyodrębnić tzw. czynniki tworzące strukturę osobowości oraz wykryć powiązania między nimi, lecz także skonstruować odpowiednie testy — do badania różnych elementów tej struktury u poszczególnych jednostek.

Za najwybitniejszych teoretyków czynnikowej analizy osobowości uważa się R. B. Cattela (1950),²¹ H. J. Eysencka (1953)²² oraz J. P. Guilforda (1959).²³ Między ich teoriami, w wielu szczegółowych kwestiach istnieją liczne rozbieżności, które dotyczą także zagadnienia temperamentu.

1. Temperament w ujęciu J. P. Guilforda

Wobec faktu istnienia wielu sposobów pojmowania istoty temperamentu, musimy na wstępie dokładnie określić w jakim znaczeniu będziemy używać tego pojęcia w niniejszej pracy.

O wyborze koncepcji temperamentu zdecydował w sposób zasadniczy test-kwestionariusz, którego użyto do badań referowanych w tej

¹⁸ G. W. Allport: *Personality: A Psychological Interpretation*. New York 1937.

¹⁹ M. Kreutz: *Osobowość nauczyciela-wychowawcy*, Lwów 1938, s. 8 lub: *Dzieło zbiorowe, Osobowość nauczyciela*, Warszawa 1959, s. 113.

²⁰ B. H. Hall and G. Lindzey: *Theories of personality*. New York 1957.

²¹ R. B. Cattell: *Personality: A Systematic Theoretical and Factual Study*. New York 1950.

²² H. J. Eysenck: *The structure of human personality*. New York 1953.

²³ J. P. Guilford: *Personality*. New York 1959.

pracy. Leży ona u podstaw kwestionariusza. Autorem owej koncepcji temperamentu oraz interesującego nas kwestionariusza jest wybitny współczesny psycholog amerykański J. P. Guilford.

Nie usiłując wchodzić w kwestie szczegółowe (uczynimy to w toku pracy), we wstępie przedstawimy jedynie ogólne zarysy interesującego nas ujęcia zagadnienia temperamentu.

Wszelkie rozważania na ten temat, muszą z konieczności nawiązywać do teorii osobowości Guilforda. Temperament w jego ujęciu jest bowiem jednym z aspektów osobowości, czyli osobowością rozpatrywaną z określonego punktu widzenia.

a) Osobowość

Liczne, zebrane przez Allporta²⁴ definicje osobowości świadczą o wielkiej niezgodności wśród psychologów co do jej istoty.

Jest jednak jeden aksjomat, co do którego istnieje powszechna zgoda, mianowicie, „że każda bez wyjątku osobowość jest jedyna” (*...each and every personality is unique*).²⁵ Aksjomat ten obrał Guilford jako podstawę dla własnej definicji osobowości. Jeżeli każda osobowość jest jedyna, musi różnić się od innych osobowości. Tym zaś co różni jedną osobowość od drugiej jest typowy dla każdej indywidualności układ właściwości zwanych „cechami”. „Osobowość jakiejś indywidualności, jest to jedynie jej właściwy układ cech” (*An individual's personality, is his unique pattern of traits*)²⁶.

To bardzo ogólne określenie traktuje Guilford jedynie jako wygodny klucz operacyjny pomocny do dalszych badań, które dopiero w przyszłości mogą doprowadzić do bardziej dokładnego i szczegółowego określenia osobowości.

Termin „cecha” (*trait*) ma znaczenie ściśle sprecyzowane. „Cecha, to pewna dająca się wyróżnić, względnie stała właściwość, w której jedna indywidualność różni się od drugiej”. (*A trait is any distinguishable, relatively enduring way in which one individual differs from others*)²⁷. Z tego określenia cechy wynika, że jest ona właściwością wspólną (*common traits*).²⁸ Jako taka może być podstawą porównywania osób między sobą. Dzięki porównywaniu poznaje się „inność” każdej z tych osób, a tym samym ich osobowość. Poszczególne osoby, wyposażone w cechy wspólne różnią się między sobą jedynie stopniem posiadania tych cech. Np. cechę towarzyskości posiada zarówno osoba A i B, jednak osoba A może być bardziej towarzyska od osoby B.

²⁴ G. W. Allport: jw. oraz J. P. Guilford: jw. s. 2 nn.

²⁵ J. P. Guilford: *Personality*. jw. s. 5.

²⁶ tamże s. 5.

²⁷ tamże s. 6.

²⁸ tamże s. 22.

Wszystkie cechy osobowości, nateżone w stopniu właściwym dla określonej indywidualności, tworzą jedyną niepowtarzalną konfigurację, tzw. „układ” (*pattern*). Samą osobowość można rozumieć jako wypadkową wpływających na siebie cech tworzących ten „układ”. Dzięki analizie czynnikowej, ogromną ilość cech osobowości poznawalnych bezpośrednio z obserwacji zachowania się, można sprowadzić do niewielkiej ilości tzw. cech podstawowych (*primary trait*).

b) Aspekty osobowości

Wszystkie cechy konstytuujące osobowość połączył Guilford w siedem grup zwanych modalnościami (*modalities*).²⁹ Każda z modalności dotyczy innego aspektu osobowości. Poniższy schemat przedstawia je w ich odniesieniu do osobowości.



Widzimy, że temperament jest tylko jedną z modalności. Jego istotę poznamy bliżej, jeżeli przedtem zapoznamy się pokrótce z modalnościami pozatemperamentalnymi.

Jak można zauważyć, w skład osobowości wchodzi nie tylko cechy psychiczne, ale także cechy fizjologiczne i morfologiczne. Na osobowość bowiem można patrzeć od strony typowego dla niej układu właściwo-

²⁹ tamże s. 7.

ści fizjologicznych, takich jak np. temperatura ciała; przemiana materii, ciśnienie krwi itp., albo specyficznego układu właściwości morfologicznych, takich np. jak kształt ciała, wysokość, waga, kolor włosów itp. Guilford nie łączy w temperamencie cech fizjologicznych, ani morfologicznych, jak to czynią niektórzy psychologowie, szczególnie dawniejsi. W jego teorii cechy te tworzą osobne modalności, pozostające w różnym stopniu zależności z innymi modalnościami.

Pozostałe modalności, mianowicie: potrzeby, zainteresowania, postawy, uzdolnienia i temperament są to grupy cech dotyczące zachowania się (*behavior traits*).³⁰

Potrzeby, zainteresowania oraz postawy uważa Guilford za modalności motywacyjne, gdyż wiążą się z celem, albo motywem dążenia lub działania. Do ich wyróżnienia spośród innych cech osobowości dochodzi się ujmując osobę w aspekcie tego „co” (*what*) ona robi, lub „co lubi” (*what he likes*) robić.³¹ Potrzeby to trwałe pożądanie pewnych warunków np. tego by być szanowanym, zwracać na siebie uwagę itp. Zainteresowania się dążeniami o dużej trwałości, do oddawania się pewnym rodzajom aktywności np. pracom ręcznym, przemyśliwaniu zagadnień itp. Postawy są wynikiem przywiązania osoby do pewnych poglądów lub obiektów socjalnych. Stąd np. postawa względem podatków, regulacji urodzin itd.

Uzdolnienia wiążą się ze sprawnością osoby do wykonania czegoś. Zasadniczym kryterium wyróżniania tych cech spośród innych cech osobowości jest doskonałość z jaką osoba czegoś dokonuje, czyli „jak sprawnie” (*how well*) zachodzi jej działanie.³² Liczne uzdolnienia dzięki analizie czynnikowej sprowadzono do mniejszej liczby uzdolnień podstawowych takich jak: pamięć słowna, wzrokowa, łatwość liczenia, płynność słowa itp.

c) Temperament

Cechy temperamentu nie dotyczą właściwości somatycznych: morfologicznych czy fizjologicznych. Nie mają także bezpośredniego i zasadniczego związku z tym „co” osoba robi, lub „co lubi” robić. U podstaw tego aspektu czynności leżą bowiem cechy motywacyjne. Nie dotyczą również doskonałości z jaką zachodzą różne działania osoby. U podstaw tego aspektu czynności leży bowiem zespół cech zwanych uzdolnieniami.

Podstawowym kryterium stanowiącym podstawę łączenia cech temperamentu w jedną modalność jest fakt, że dotyczą one specyficznego „stylu” (*manner*), sposobu w jaki zachodzi działanie osoby. Przy czym

³⁰ tamże s. 52.

³¹ tamże s. 54 i 406.

³² tamże s. 54, 342 i 406.

nie chodzi tu o świadomie obraną metodę działania, lecz o pewne względnie stałe dyspozycje psychiczne do określonego sposobu bycia.³³ Osoba np. może przejawiać tendencję do działania w sposób lekkomyślny lub rozważny, śmiały lub nieśmiały, nerwowy lub zrównoważony itp. Różnorakie przejawy sposobu zachowania się osób, dzięki analizie czynnikowej dadzą się sprowadzić do niewielu skalarnych cech podstawowych.

Nawiązując do podanej na początku definicji osobowości możemy powiedzieć, że *temperament jakiejś jednostki jest to właściwy dla niej układ tych cech osobowości, które leżą u podstaw jej stylu bycia*. Cechy te nazywa Guilford temperamentalnymi.

Twórcy dawnych teorii temperamentu wyrażali pogląd, że jest on zespołem właściwości psychicznych uwarunkowanych dziedzicznie, a więc niezmiennych pod wpływem warunków środowiskowych. Temperament w ujęciu Guilforda, tak samo jak „styl bycia”, jest wypadkową dziedziczności oraz przeróżnych wpływów środowiskowych. Tak pojęty temperament jest strukturą psychiczną, której poszczególne elementy (cechy podstawowe) są zdolne do różnego stopnia zmian pod wpływem zmieniających warunków środowiskowych.

W r. 1949 Guilford wraz ze swoim współpracownikiem Zimmermanem skonstruował specjalny kwestionariusz do badania temperamentu poszczególnych jednostek o nazwie *The Guilford — Zimmerman Temperament Survey*,³⁴ używany w Stanach Zjednoczonych do chwili obecnej.

Kwestionariusz Guilforda—Zimmermana dostał się do Polski stosunkowo niedawno dzięki specjalnym staraniom Pracowni Psychometrycznej PAN. Eksperymentalne wydanie wersji polskiej ukazało się w r. 1959, a więc 10 lat po ukazaniu się oryginału amerykańskiego. Kwestionariusz ten znajduje się dotąd w fazie adaptacji do naszych rodzimych warunków. Z tego powodu nie jest on jeszcze pełnowartościowym testem, między innymi z powodu braku norm polskich. Tym niemniej nawet w stanie surowym może być podstawą do różnych porównawczych badań, szczególnie grupowych.

2. Problem pracy

Osobowość polskiej młodzieży duchownej — owego odłamu młodzieży studiującej, która w specjalnych zakładach dydaktyczno-wychowawczych zwanych Seminariami Duchownymi przygotowuje się do przyjęcia święceń kapłańskich oraz przyszłej pracy duszpasterskiej — nie była dotąd przedmiotem badań eksperymentalnych. Nic w tym dziwnego, jeżeli się

³³ tamże s. 54 i 406.

³⁴ J. P. Guilford and Wayne Zimmerman: *The Guilford-Zimmerman, Temperament Survey*. Beverly Hills, Calif. 1949.

zważy, że właściwie dotąd nie dysponujemy w Polsce żadnym testem osobowości zaadaptowanym do naszych warunków. Nieliczne sprowadzone z zagranicy kwestionariusze osobowości, podobnie jak kwestionariusz Guilforda—Zimmermana, drukowane w małych ilościach, są przeznaczone przede wszystkim do badań związanych z ich adaptacją.

Autor niniejszej pracy, otrzymawszy dzięki uprzejmości Pracowni Psychometrycznej PAN, możliwości posługiwania się kwestionariuszem Guilforda—Zimmermana, zajął się badaniem jednego tylko aspektu osobowości młodzieży duchownej: temperamentu.

Przedmiot swoich badań ograniczył do następującego szczegółowego zagadnienia: czy młodzież duchowną charakteryzuje jakiś specyficzny układ cech temperamentu, różny od układu tychże cech właściwego jej rówieśnikom tj. studiującej męskiej młodzieży świeckiej. Inaczej ujmując: czy istnieją różnice w cechach temperamentu młodzieży duchownej i świeckiej.

Na ogół, wyrażeniem „młodzież duchowna” określa się młodzież przygotowującą się do kapłaństwa w seminariach diecezjalnych i zakonnych. Używając jednak tego wyrażenia w niniejszej pracy będziemy mieli na myśli jedynie alumnów Wyższych Seminariów Duchownych diecezjalnych, czyli tych, którzy w przyszłości powiększą szereg tzw. duchowieństwa diecezjalnego; tylko oni bowiem byli przedmiotem badań przeprowadzonych przez autora. W r. 1960/61 Seminaria te gromadziły w swoich murach łącznie około trzy tysiące młodzieży duchownej.³⁵

Wyrażenie „młodzież świecka” dotyczy w tej pracy jedynie młodzieży męskiej, która po ukończeniu szkoły średniej, nie obrała sobie studiów filozoficzno-teologicznych, a wraz z nimi stanu duchownego, tak jak to uczyniła młodzież duchowna, lecz pozostała „w świecie”, gdzie kontynuuje studia „świeckie” na różnych uczelniach wyższych. W r. 1960/61 na uczelniach tych studiowało 103 146 mężczyzn.³⁶

Mówiąc o różnicach między cechami temperamentu młodzieży duchownej i świeckiej, chodzi nam jedynie o różnice statystyczne między przeciętnymi wynikami otrzymanymi z badania przedstawicieli obu grup. Nie obchodzi nas bezpośrednio temperament poszczególnych osób badanych, lecz jedynie właściwe dla obu grup przeciętne temperamento, które musimy porównać z sobą, aby stwierdzić zachodzące różnice.

Przeciętne wyniki temperamentu młodzieży świeckiej potraktowano w tej pracy przede wszystkim jako tło, na którym może się ukazać ewentualna specyfika temperamentu młodzieży duchownej.

³⁵ Dane te obliczono w oparciu o zestawienia alumnów w poszczególnych Rocznikach Diecezjalnych z tego okresu.

³⁶ Rocznik Statystyczny 1961, Warszawa 1961 s. 322.

3. Uzasadnienie tematu

Myśl o typowym dla młodzieży duchownej układzie cech osobowości, a więc także i cech temperamentu nasuwa analiza swoistego charakteru środowiska seminaryjnego oraz różne, niezwerifikowane dotąd naukowo przekonania na ten temat.

1. Seminarium Duchowne jako zamknięty zakład dydaktyczno-wychowawczy posiada specyficzny charakter, wyróżniający go od innych środowisk uczelnianych. Izolacja od różnych wpływów zewnętrznych, atmosfera religijna, liczne praktyki ascetyczne, życie ściśle uporządkowane, kierowane przepisami regulaminu, pod okiem ciągle czuwających przełożonych, a wszystko to czynione z myślą o przyszłej kapłańskiej służbie Bogu i ludziom w życiu bezzennym, podporządkowanym hierarchii kościelnej — to tylko niektóre elementy właściwe środowisku seminaryjnemu lub ściśle z nim związane. Mając swój własny specyficzny „kształt”, środowisko seminaryjne stawia przed kandydatem do kapłaństwa konkretne wymagania. Jest zupełnie możliwe, że układ cech osobowości właściwych młodzieży, która obiera sobie takie właśnie środowisko, a następnie pozostając w nim poddaje się jego kształtującemu wpływowi, jest inny od układu tychże cech właściwych młodzieży, która wybrała zupełnie inne środowisko (różne uczelnie wyższe), kształtujące ją następnie w sposób sobie właściwy.

2. Wiemy już, że według Guilforda, temperament tworzą cechy leżące u podstaw stylu bycia, czyli specyficznego sposobu w jaki dokonuje się jakakolwiek aktywność osoby. Otóż istnieje opinia, że da się zauważyć pewne różnice w stylu zachowania się młodzieży duchownej i świeckiej. Opinię tę można usłyszeć od osób, które przez pewien okres czasu miały możliwość obserwowania jednych i drugich. Towarzyszy jej przekonanie, że te zauważalne różnice występują w związku z pozostawaniem młodzieży duchownej w Seminarjach i młodzieży świeckiej „w świecie”, a nie z takimi czynnikami jak wiek, poziom wykształcenia, czy miejskie lub wiejskie pochodzenie. Obserwowana młodzież, według tej opinii, wykazuje pewne odrębne właściwości zachowania się mimo identycznej płci, dużych podobieństw pod względem wieku, poziomu wykształcenia i pochodzenia. Mówi się nieraz o alumnach, że „są jacyś inni”, a niekiedy nawet konkretnie, że są nieśmiali, poważni, zamknięci w sobie, usłużni itp. Omawiana opinia wydaje się potwierdzać wnioski wysunięte na podstawie analizy specyficznego charakteru środowiska seminaryjnego.

Badania testowe cech temperamentu przedstawicieli obu interesujących nas grup pozwolą stwierdzić w sposób względnie dokładny czy

młodzież duchowną rzeczywiście charakteryzuje swoisty układ cech temperamentu.

4. Podstawowe metody

Aby osiągnąć cel pracy, autor przeprowadził eksperymentalne badanie temperamentu stu przedstawicieli młodzieży duchownej z różnych Seminariów Duchownych oraz stu przedstawicieli młodzieży świeckiej z kilku różnych Wyższych Uczelni, posługując się kwestionariuszem Guilforda—Zimmermana.

Wyniki otrzymane z badań opracował przy pomocy metod statystycznych, wyłożonych przez Guilforda w książce „Podstawowe metody statystyczne w psychologii i pedagogice” (Warszawa 1960).

5. Literatura przedmiotu

Wspomnieliśmy już, że w polskiej literaturze psychologicznej brak całkowicie prac referujących wyniki eksperymentalnych badań osobowości młodzieży duchownej, a także podobnych prac na temat osobowości młodzieży świeckiej. Nie znajdujemy więc także prac dotyczących temperamentu interesującej nas młodzieży.

Nieliczne prace o różnicach w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką można spotkać przeglądając bibliografie amerykańskie. Ze względu na brak dostępu do tych prac, zreferujemy tu tylko dane pochodzące z recenzji dwóch z nich.

E. H. Mc Carthy, jezuita, jest autorem pracy: *Personality traits of seminarians* (1942).³⁷ Jego badania wykazały, że katolicy seminarzyści różnią się od studentów świeckich, tego samego wieku, większymi tendencjami neurotycznymi, większą refleksyjnością, mniej zadowolającym przystosowaniem oraz większą skłonnością do ulegania (submisji).

Szczególnie ważną, z punktu widzenia interesującego nas problemu, jest praca J. B. Murraya C. M. na temat: *Training for the priesthood and personality patterns* (1957).³⁸ Badał on osobowość studentów świeckich (*college men*), uczniów Małych Seminariów Duchownych (*minor seminarians*), młodzież duchowną z Wyższych Seminariów Duchownych (*maior seminarians*) oraz księży (*priests*). Każda z wymienionych grup liczyła 100 osób. Do badań zastosował trzy testy osobowości: kwestionariusz temperamentu Guilforda—Zimmermana, kwestionariusz osobowości Minnesoty (MMPI) oraz kwestionariusz zainteresowań Strong'a.

Opisując rezultaty badań kwestionariuszem Guilforda—Zimmermana Murray stwierdza, że młodzież duchowna odznacza się wyraźnie więk-

³⁷ Por. H. Brandt: *The Study of personality*. New York 1954 s. 380.

³⁸ J. B. Murray: *Training for the priesthood and personality patterns*; niepublikowana rozprawa doktorska, St. John University 1957.

szym stopniem introwersji, niż młodzież świecka. Tendencje introwertyczne są mniejsze niż u księży. Ponadto młodzież duchowną, a także księży charakteryzuje bardziej przyjacielski stosunek oraz postawa tolerancji i zaufania do ludzi. Murray stwierdził także, że między młodzieżą świecką a duchowną istnieją statystyczne większe różnice w cechach temperamentu niż pomiędzy poszczególnymi grupami młodzieży duchownej. Jak wynikałoby z badań, specyficzny profil temperamentu jest wynikiem wpływu wielu różnych czynników wychowania seminaryjnego, które Murray określił mianem *training for the priesthood*.

Praca Murraya ma dla nas specjalne znaczenie. Jest w niej bowiem, między innymi, zawarty w całości problem niniejszej pracy. Badając stuosobowe grupy studentów świeckich i duchownych przy pomocy kwestionariusza Guilforda—Zimmermana stwierdził istniejące między tymi grupami statystycznie istotne różnice w cechach temperamentu. Badania te dotyczą jednak młodzieży innego kontynentu, pozostającej pod innymi wpływami kulturalnymi.

Niniejsza praca pozwoli stwierdzić, czy zachodzą także różnice w cechach temperamentu między studentami duchownymi i świeckimi żyjącymi w Polsce. Jeśli ukażą się jakieś różnice, będziemy je mogli porównać z różnicami otrzymanymi w warunkach amerykańskich i dzięki temu dowiedzieć się, czy obraz różnic zmienia się w zależności od kontynentu, czy też pozostaje odeń niezależny. Informacje te traktujemy w pracy raczej drugoplanowo. Przede wszystkim chodzi nam bowiem o poznanie swoistego temperamentu polskiej młodzieży duchownej.

6. Układ pracy

Całość pracy została podzielona na dwie części:

W części pierwszej zatytułowanej „Teoretyczne podstawy badań”, opracowano szerzej zagadnienie cech temperamentu, omówiono ich właściwości oraz sposób w jaki zostały wyodrębnione (r. I). Następnie szczegółowo opisano kwestionariusz temperamentu Guilforda-Zimmermana oraz podano dokładną interpretację cech, które bada (r. II). W części tej zwrócono szczególną uwagę na znaczenie analizy czynnikowej dla powstania guilfordowskiej koncepcji temperamentu oraz samego kwestionariusza badającego temperament. Znajomość tych zagadnień wydaje się konieczną potrzebą, do należytego zrozumienia wyników badań.

Część druga: „Analiza badań”, zawiera najpierw uwagi dotyczące odpowiedniego doboru osób badanych a następnie charakterystykę badanych grup (r. III). Specjalny rozdział (IV) poświęcono omówieniu sposobu w jaki przeprowadzono badania oraz sposobu w jaki opracowano wyniki otrzymane z badań poszczególnych jednostek. Dopiero po tych

uwagach przedstawiono dość obszernie ostateczne rezultaty badań. Omówiono po kolei różnice wykryte w poszczególnych cechach temperamentu (r. V). W ostatnim rozdziale dokonano syntezy otrzymanych wyników oraz przedstawiono nasuwające się wnioski.

TEORETYCZNE PODSTAWY BADAŃ

Teoria osobowości J. P. Guilforda, podobnie zresztą jak i inne teorie czynnikowe reprezentuje zupełnie nowe i oryginalne spojrzenie na osobowość, a także i na temperament. Swoją oryginalność zawdzięcza przede wszystkim metodzie analizy czynnikowej, na której się opiera. Teoria Guilforda oraz ściśle z nią związane problemy dotyczące metod badawczych, a szczególnie analizy czynnikowej, są nieomal zupełnie nieznanymi czytelnikowi polskiemu. Znajomość tej problematyki jest jednak konieczna do należytego zrozumienia badań referowanych w tej pracy. Główne zarysy Guilfordowskiej koncepcji osobowości oraz temperamentu zostały już omówione we wstępie. W niniejszej części I pracy zajmujemy się pewnymi szczegółowymi problemami dotyczącymi cech temperamentu oraz metody służącej ich badaniu.

I. CECHY TEMPERAMENTU W UJĘCIU J. P. GUILFORDA

Umysł człowieka opierając się na codziennej obserwacji, przejawia wyraźną tendencję do łączenia ludzi w grupy, ze względu na jakąś wspólną właściwość lub zespół właściwości. Naukowym wyrazem tej tendencji są różne typologie; od starożytnej typologii Hipokratesa-Galena do współczesnych typologii Kretschmera, Junga i wielu innych. Kretschmer na przykład dzielił ludzi na dwa zasadnicze typy psychologiczne, ze względu na dominujące w nich tendencje do schizotypii lub cyklotypii.¹ Typy ekstrawertyka i introwertyka wyróżnił Jung ze względu na skłonność do zwracania się ku przeżywaniu świata zewnętrznego u jednych ludzi oraz świata wewnętrznego u innych.² Poszczególni twórcy typologii w oparciu o badania eksperymentalne, a także własne intuicje podają szczegółowe opisy właściwości charakterystycznych dla każdego z typów.

Opisywanie osobowości przy pomocy typologii polega zasadniczo na zaszerzegowaniu jednostki do któregoś z nielicznych typów, oraz przypisywaniu jej właściwości charakterystycznych danego typu.

Allport i Odbert w r. 1936 wyrazili swego rodzaju bunt przeciw typologom. Twierdzili oni, że opisywanie osobowości przy pomocy niewielkiej ilości terminów określających typ nie tylko zubaża tę osobo-

¹ E. Kretschmer: *Körperbau und Charakter*. Berlin 1929.

² C. G. Jung, *Psychologische Typen*. Zürich 1950.

wość, lecz nawet ją zniekształca, gdyż nie uwzględnia cech indywidualnych.³

Wielką rewelacją w dziedzinie dociekań nad znalezieniem najbardziej właściwego sposobu określania osobowości stało się zastosowanie do badań psychologicznych metody analizy czynnikowej. Za odkrywcę tej metody uchodzi C. Spearman (1904).⁴ Jednak do pełnego rozwoju analizy czynnikowej doprowadziły dopiero przełomowe koncepcje L. Thurstone'a (1935).⁵ Otworzyły one szerokie możliwości badań struktury osobowości oraz takiego jej opisywania, które uwzględnia właściwości indywidualne.

W dziedzinie czynnikowych badań temperamentu pionierską rolę odegrał J. P. Guilford (1934).⁶ Przy pomocy analizy czynnikowej wyodrębnił on tzw. podstawowe cechy temperamentu, dzięki którym stało się możliwe względnie dokładne opisywanie temperamentu każdej jednostki bez uciekania się do typów.

1. Metoda wyodrębniania podstawowych cech temperamentu

Proces wyodrębniania podstawowych cech temperamentu obejmuje trzy zasadnicze etapy: 1 — wstępne badania eksperymentalne, 2 — analizę czynnikową, oraz 3 — analizę psychologiczną.

Ze względu na brak odpowiednich materiałów źródłowych opisujących szczegółowo proces wyodrębniania poszczególnych cech temperamentu, jesteśmy zmuszeni ograniczyć się jedynie do bardzo ogólnego i raczej przykładowego przedstawienia podstawowych etapów tego procesu.

a) Wstępne badania eksperymentalne

Eksperymentalne badania wstępne miały na celu dostarczenie odpowiedniego materiału o temperamencie do dalszych analiz. Materiałem takim mogą być informacje pochodzące z odpowiedzi na arkusze zapytań, względnie wyniki badań arkuszami oceniającymi. Najbardziej dostępnym i najczęściej przez Guilforda używanym źródłem informacji, na podstawie którego wyodrębniono cechy podstawowe brane pod uwagę w tej pracy były arkusze zapytań.⁷ Arkusze oceniające dostarczają materiału bardziej rzetelnego, jednak ich stosowanie łączy się z wieloma trudnościami. Dlatego Guilford korzysta z tego źródła rzadziej.

Arkusze zapytań to zbiory pytań, wyjętych z przeróżnych kwestio-

³ G. W. Allport and H. S. Odbert: Trait names: a psycho-lexical study. *Psychol. Monogr.* 1936, 47. Whole No. 24.

⁴ C. Spearman: General intelligence objectively determined and measured. *Am. J. Psych.* 1904, 15, s. 201—293.

⁵ L. L. Thurstone: *Vectors of Mind*. Chicago 1935.

⁶ J. P. Guilford and R. B. Guilford: An analysis of the factors in a typical test of introversion-extraversion. *J. abnorm. soc. Psychol.* 1934, 28, 377—399.

⁷ J. P. Guilford: *Personality*. jw. s. 406 n.

nariuszy. W opisywanych badaniach były to często dawne kwestionariusze skonstruowane do badania introwersji-ekstrawersji, ascendencji-submisji, tzw. syndromu paranoidalnego, neurotyczności itp. Pytania te, bardzo liczne, niekiedy ilością sięgające kilkuset, dotyczyły różnych „zwartych postaw lub dyspozycji psychicznych do zachowania się w określony sposób” zwanych z grecka *hexis*.⁸ Są to cechy najniższego stopnia, poznawane przy pomocy wnioskowania indukcyjnego opartego o obserwacje zachowania się osób. U jednostek obserwowanych spotyka się takie np. *hexis* jak różny stopień marzycielstwa, łatwość w nawiązywaniu rozmowy itp. Odnośne pytania arkusza brzmiały: „Czy często marzysz?” „Czy łatwo nawiązujesz rozmowę z obcymi?”

Na każde pytanie były możliwe tylko dwa rodzaje odpowiedzi: „Tak” lub „Nie”. Listy pytań dawano do odpowiedzi niekiedy kilku setkom osób. Ponieważ Guilford przeprowadzał swoje badania na studentach chętnych do współpracy, zakładał, że odpowiedzi będą względnie rzetelne i szczerze.

Wypełnione listy zapytań poddawano następnie dalszemu opracowaniu, które polegało na obliczaniu współczynników korelacji między poszczególnymi pytaniami. Gdy wyniki korelowanych zmiennych, w tym wypadku pytań, ograniczone są do dwóch klas np. odpowiedzi „Tak” lub „Nie” oblicza się tzw. tetrachoryczny współczynnik korelacji, albo inaczej *r*-tetrachoryczne.

Oto podany przez Guilforda przykład obliczania *r*-tetrachorycznego,⁹ wyrażającego współzależność między następującymi dwoma pytaniami:

1. Czy jesteś zadowolony z poznania większości ludzi?
2. Czy wolisz pracować z innymi, niż sam?

Tabela 1. 1. charakteryzuje odpowiedzi 930 studentów, którzy na te pytania odpowiadali „Tak” lub „Nie”.

		Pytanie I			
		Tak	Nie	Razem	
Pytanie II	Tak	374 (a)	167 (b)	541	
	Nie	186 (c)	203 (d)	389	
	Razem	560	370	930	

Tablica 1.1.

⁸ Tamże s. 99 n.

⁹ J. P. Guilford: *Metody statystyczne w psychologii i pedagogice*, Warszawa 1960, s. 342.

Klasy (a) i (d) przedstawiają ilość badanych, którzy na obydwie pytania odpowiedzieli jednakowo, zaś klasy (c) i (b) — tych, którzy odpowiedzieli na obydwie pytania różnie.

Do ostatecznego obliczenia r-tetrachorycznego stosuje się wzór, w którym wykorzystuje się dane z tabelki

$$r \cos \pi = \cos \frac{180^\circ}{1 + \sqrt{ad/bc}}$$

w cytowanym przykładzie —

$$r \cos \pi = \cos \frac{180^\circ}{1 + \sqrt{\frac{374 \cdot 203}{167 \cdot 186}}} = \cos 70,24^\circ = 0,343$$

W zależności od różnic w wypowiedziach na korelowane pytania, „r” może wskazywać na współzależność dodatnią, ujemną lub na brak współzależności. Gdy zachodzi całkowita korelacja dodatnia $r = +1$, gdy ujemna $r = -1$, gdy brak korelacji $r = 0$.

Po skorelowaniu każdego pytania z każdym otrzymano ogromne macierze korelacji, które stanowiły punkt wyjścia dla analizy czynnikowej.

b. Analiza czynnikowa wyników badań wstępnych

Ilustrując w dalszym ciągu proces wyodrębniania podstawowych cech temperamentu posłużymy się małym fragmentem wyjętym z badań prowadzonych przez Guilforda.¹⁰ Tablica 2. 1. ukazuje macierz współczynników korelacji między pięcioma pytaniami dotyczącymi skłonności towarzyskich oraz tendencji do górowania. Pytania te ujęto spośród siedemdziesięciu innych. W badaniach brało udział 213 osób.

Pytanie	1	2	3	4	5
1		.56	.38	.11	-.19
2	-.56		.32	-.07	-.06
3	.38	-.32		.36	.22
4	.11	-.07	.36		.49
5	-.19	-.06	.22	.49	

Tablica 2.1.

Oto treść pytań:

1. Czy lubisz mieć wiele zajęć społecznych?
2. Czy wolisz raczej pracę z innymi niż w samotności?

¹⁰ J. P. Guilford: Personality, jw. s. 94 n.

3. Czy kiedykolwiek miałeś opory przy zgłaszaniu się do pracy osobiście?
4. Czy potrafisz „błagować”, gdy znajdziesz się w trudności?
5. Czyś kiedykolwiek protestował, gdy zauważyłeś, że jesteś oszukiwany przez kelnera lub urzędnika?

Przedstawiane na tab. 2. 1. współczynniki korelacji tetrachorycznych mówią o współzależności istniejącej między tymi pytaniami, wskazują, że w korelowanych pytaniach istnieje coś, co dla obu pytań jest wspólne, oraz że tego wspólnego jest tym więcej, im większy jest współczynnik — r . Najwięcej „wspólnego” mają pytania 1 i 2 oraz pytania 4 i 5. Korelacje między pytaniami pierwszej pary, a pytaniami pary drugiej równają się niemal 0. Wynikałoby stąd, że czynnik wspólny pierwszej parze jest inny od czynnika wspólnego drugiej parze pytań. Na podstawie tych współzależności można by się spodziewać dwóch czynników wspólnych. Pytanie trzecie koreluje dość równomiernie z obiema parami pytań, co wskazywałoby na pewne równorzędne relacje do pozostałych dwóch czynników.

Aby dojść do poznania faktycznej ilości czynników wspólnych nie wystarczą domysły. Właściwą ilość czynników poznaje się za pomocą analizy czynnikowej.¹¹ Sam proces analizy czynnikowej złożony jest ze skomplikowanych działań matematycznych, wykonywanych na wielu etapach, w wyniku których kolejno wyodrębnia się poszczególne czynniki. Ostatecznym rezultatem całego procesu jest nie tylko poznanie ilości czynników wspólnych lecz także tzw. ładunków czynnikowych, będących współczynnikami korelacji między wyodrębnionymi czynnikami a każdą zmienną (w naszym wypadku z każdym pytaniem). Ładunki czynnikowe wskazują na stopień nasycenia pytania każdym z wyodrębnionych czynników.

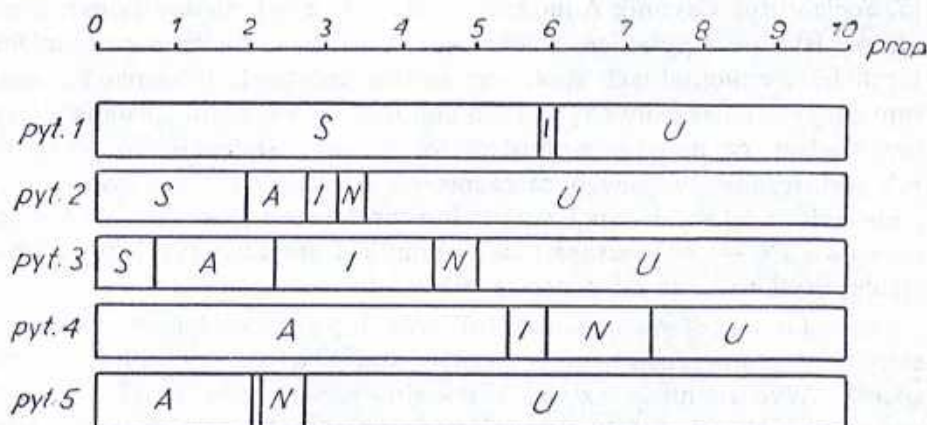
Pytanie	Ładunki czynnikowe				Prop. wariancji całkowitej				
	S	A	I	N	S	A	I	N	Razem
1	·77	·04	·15	—·07	·59	·00	·02	·00	·61
2	·45	·29	·19	—·20	·20	·08	·04	·04	·36
3	·29	·40	·46	·24	·08	·76	·21	·06	·51
4	—·06	·74	·22	·37	·00	·55	·05	·14	·74
5	·02	·46	·09	·25	·00	·21	·01	·06	·28

Tablica 3.1.

¹¹ Szczegółowe opracowanie podstaw matematyczno-statystycznych analizy czynnikowej znajduje się w następujących dziełach: J. P. Guilford: *Psychometric Methods*. New York 1954. B. Fruchter: *Introduction to factor analysis*. Princeton, New York 1954. J. Okoń: *Analiza czynnikowa w psychologii*. Warszawa 1960.

Przeprowadzona analiza czynnikowa wykazała, że u podstaw korelacji podanych na tablicy 2. 1. leżą cztery czynniki wspólne, które oznaczono symbolami S, A, I, N. Lewa część tablicy 3. 1. ukazuje tzw. macierz czynnikową złożoną z ładunków czynnikowych.

Jeżeli poszczególne ładunki czynnikowe podniesie się do kwadratu, otrzyma się tzw. proporcje wariancji całkowitej, które lepiej niż ładunki czynnikowe obrazują udział czynnika w całkowitej wariancji wyników każdego pytania. Proporcje wariancji całkowitej pokazuje tablica 3. 1. z prawej strony. Można je przedstawić w formie graficznej w postaci części długiego prostokąta oznaczającego wariancję całkowitą, tak jak na tablicy 4. 1.



Tablica 4.1.

„U” obrazuje tę część wariancji całkowitej, na którą składają się czynniki nie wykryte w czasie analizy czynnikowej, najczęściej specyficzne dla danego pytania oraz błąd.

W badaniach, w których w grę wchodzi duża ilość pytań, jaśniej widać dysproporcję między ilością pytań, a ilością czynników wspólnych, leżących u podłoża korelacji między nimi. Ilość czynników jest zawsze dużo mniejsza.

c. Interpretacja psychologiczna czynników

Interpretacja psychologiczna wyodrębnionych czynników była następnym etapem dociekań. O ile sama analiza czynnikowa wymagała znajomości metod matematyczno-statystycznych, o tyle do interpretacji psychologicznej wymagana jest przede wszystkim duża znajomość psychologii.¹² Chodzi tu bowiem o dokładne określenie natury czynników,

¹² J. Okoń, jw. s. 157.

dotąd znanych jedynie w postaci poszczególnych wskaźników statystycznych. Podstawową czynnością w psychologicznej interpretacji każdego czynnika z osobna jest dokładne rozpatrywanie treści pytań najbardziej nasyconych danym czynnikiem, czyli zawierających największy ładunek tego czynnika. Umożliwia to dojście do poznania i nazwania tych właściwości nadrzędnych (czynników), które łączą właściwości wyrażane przez rozpatrywane pytania.

W wypadku cytowanego przykładu czynnik S (tablica 4. 1.) ściśle związany z pytaniami 1 (upodobanie do zajęć społecznych) i 2 (tendencje stadne) wskazuje na istnienie pewnej nadrzędnej psychologicznej właściwości wspólnej tym pytaniom, którą można określić jako towarzyskość (*S. Sociability*). Czynniki A najściślej wiąże się z pytaniem 4 (samoobrona), ale też istotnie z pytaniem 5 (obrona własnych praw) oraz z pytaniem 3 (brak lęku w kontaktach społecznych). Na podstawie informacji z analiz innych pytań nasyconych tym czynnikiem, których nie podano w tym przykładzie, czynnik A zinterpretowano jako tendencję do górowania lub podkreślenia własnego znaczenia (*A — ascendancy*). Czynniki N na podstawie większych analiz był interpretowany jako zrównoważenie nerwowe (*N — nervousness*) zaś czynnik I (*inferiority*) jako pewność siebie, czyli wolność od poczucia niższości.

Szeroko zakrojone badania Guilforda i jego współpracowników nad strukturą temperamentu przebiegały mniej więcej w opisany wyżej sposób. Wyodrębnione czynniki po zinterpretowaniu psychologicznym nazwano cechami podstawowymi (*primary trait*).¹³ Co do swej istoty są one cechami hierarchicznie wyższymi w stosunku do *hexis*, z których zostały wyodrębnione.

Rola analizy czynnikowej nie kończy się na wyodrębnieniu cech podstawowych. Pytania o najwyższych ładunkach czynnikowych posłużyły Guilfordowi do skonstruowania kwestionariusza, dzięki któremu stało się możliwe względnie dokładne opisanie temperamentu jednostki.

2. Właściwości cech temperamentu.

Omawiane w tym paragrafie właściwości cech temperamentu są wspólne wszystkim cechom behawioralnym. Spośród wielu różnych właściwości omówimy jedynie te, które najbardziej pomogą w zrozumieniu wyników badań.

¹³ J. P. Guilford: *Personality*, jw. s. 98.

a) Skalarność (*scalability*) 14

Właściwość ta wiąże się z faktem, że cecha jest pewną jakością lub atrybutem, który poszczególne indywidualności posiadają w różnym stopniu. Każdą cechę można przedstawić w postaci linii ciągłej. Poszczególne punkty linii określają wówczas stopień posiadania tej cechy przez określone indywidualności. Np.

A C B

Skalarność cechy uprawnia do wnioskowania, że:

- osoba A zachowuje się w określony sposób częściej, niż osoba C i jeszcze częściej niż osoba B;
- działanie osoby A jest pod pewnym względem bardziej intensywne, niż działanie osób C i B;
- różnica w stopniu posiadania cechy między osobą A i C jest mniejsza, od różnicy między osobą A i B, czyli że osoba A przewyższa rangą w danej cesze osoby C i B.

b) Biegunowość (*bipolar, unipolar traits*) 15.

Większość cech temperamentu to cechy dwubiegunowe tzn. zawierające w sobie dwie przeciwne jakości. Np. cecha R (powściągliwość — lekkomyślność). Pozycja na skali cechy powie nam, która z tych przeciwności dominuje u osoby badanej. Spośród dziesięciu podstawowych cech temperamentu, badanych przez kwestionariusz Guilforda-Zimmermana jedynie cechy A (ogólna aktywność) oraz T (refleksyjność) uważa się za jednobiegunowe, czyli nie posiadające w sobie właściwości przeciwnych. W takim wypadku bierze się jedynie pod uwagę większy lub mniejszy stopień refleksyjności.

Poniższy schemat przedstawia oba rodzaje cech:

Powściągliwość	A	B	C	lekkomyślność (R)
Aktywność	B	C	A	brak aktywności (A)

Pozycja osoby A na obu skalach świadczy o dużej powściągliwości i słabej aktywności. Osoba C jest lekkomyślna oraz średnio aktywna, zaś osobą B charakteryzuje pewna równowaga przeciwieństw cechy R oraz duża aktywność.

Jeden z biegunów zwykle się nazywa „pozytywnym”, gdyż osoby o właściwościach typowych dla tego bieguna, odznaczają się zwykle

¹⁴ Tamże s. 62.

¹⁵ Tamże s. 65.

dobrym przystosowaniem (np. powściągliwość; aktywność). Drugi biegun nazywa się „negatywnym”, ponieważ prawie zawsze wskazuje na złe przystosowanie (np. lekkomyślność; brak aktywności). Oba określenia, ze względu na niezupełną adekwatność ujmują się w cudzysłów.¹⁶

c) Trwałość (*durability*), 17

Przez trwałość cechy należy rozumieć stopień jej podatności na zmiany pod wpływem różnych zmiennych warunków. Cechy temperamentu odznaczają się względną trwałością. Dotychczasowe badania wyraźnie wykazały podatność różnych cech na zmiany. I tak np. z upływem wieku następują powolne zmiany w cechach G. R. S. A. F. i P. Obniża się więc aktywność, zmniejsza się lekkomyślność, wzrasta zaś tendencja do odosobnienia i uległości, przyjacielskość i tolerancja.¹⁸ U osób, które poddały się 24-godzinnej półgłodówce zauważono wyraźne zmiany w cechach S. E, A i G — a więc zmniejszoną aktywność, towarzyskość i pewność siebie oraz wzrastającą nerwowość i depresję.¹⁹ Stwierdzono też zmiany w zależności od różnych warunków socjalno-bytowych.²⁰

d) Niezależność (*Independence*), 21

Stopień zależności między cechami określają współczynniki korelacji. Korelacje między *hexis* wysoko nasyconymi jakąś cechą podstawową są bardzo wysokie. Zaś korelacje między cechami podstawowymi niskie. Im niższa jest korelacja tym bardziej niezależne są korelowane ze sobą cechy. Znaczy to, że zmiany jednej cechy w mniejszym stopniu wpływają na zmiany w cesze drugiej. Wśród cech temperamentu badanych kwestionariuszem Guilforda-Zimmermana największa korelacja rzędu $r = .69$ zachodzi między cechami E i O.²²

e) Hierarchiczność, 23

Oprócz współzależności poziomej, cechy osobowości, a więc także i temperamentu, charakteryzuje także współzależność pionowa, czyli hierarchiczna. Przedstawia ją poniższy schemat:

¹⁶ J. P. Guilford and W. S. Zimmerman: The Guilford-Zimmerman temperament survey: manual of instructions and interpretations. Beverly Hills, Calif. 1949, s. 3. (W dalszym ciągu pracy dzieło to oznaczać będziemy skrótem: GZTS-Instr.).

¹⁷ J. P. Guilford: Personality, jw. s. 70.

¹⁸ J. P. Guilford and H. G. Martin: Age differences and sex differences in some introvertive and emotional traits. *J. Gen. Psych.* 1944, 30, 219—229.

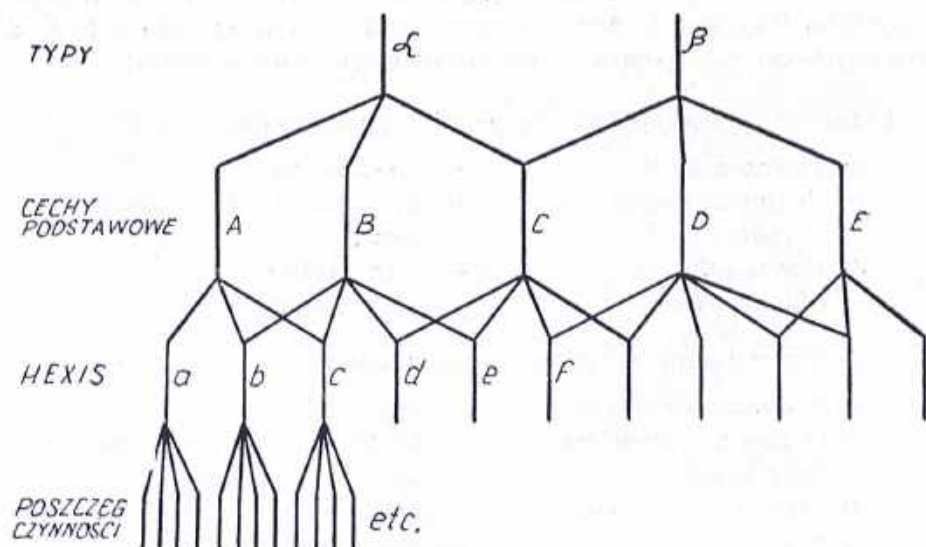
¹⁹ A. Keys, J. Brożek, A. Hendschal, O. Michelson and H. L. Taylor: The biology of human starvation. Minneapolis 1950.

²⁰ S. L. Singer and F. W. Tompson: Temperament scores and socio-economic status. *J. consult. Psychol.* 1958; 5, 281—284.

²¹ J. P. Guilford: Personality, jw. s. 78.

²² GZTS-Instr. s. 7.

²³ J. P. Guilford: Personality, jw. s. 99.



Na najniższym poziomie przedstawiono schematycznie różne konkretne działania. Nie są to jeszcze cechy. Do ich poznania dochodzi się drogą zwykłej obserwacji np. widzimy, że X przemawia publicznie. Cechy na poziomie *hexis* poznajemy drogą wnioskowania indukcyjnego. Cechą taką jest np. upodobanie do przemówień publicznych. Analiza czynnikowa wielu *hexis*, między którymi zachodzą korelacje różnego stopnia, doprowadza do wyodrębnienia cech podstawowych. Taką cechą może być np. śmiałość w stosunkach społecznych, która występuje w upodobaniu do przemówień publicznych oraz w wielu innych *hexis* wysoko nasyconych tą cechą podstawową. Wysokie korelacje między niektórymi cechami podstawowymi pozwalają wnioskować o jakiejś nadrzędnej właściwości, wspólnej dla tych cech. Właściwość taką nazywa Guilford typem np. typ przystosowania społecznego. Zauważmy, że na wyższych poziomach ilość cech zmniejsza się coraz bardziej.

Omawiane poprzednio właściwości cech (skalarność, biegunowość, trwałość) charakteryzują cechy na każdym poziomie hierarchii.

3. Podstawowe cechy temperamentu.

W badaniach Guilforda nad temperamentem da się zauważyć dwie zasadnicze tendencje.

Jedna polega na dążeniu do jak najdokładniejszego poznania struktury temperamentu. Charakteryzuje ją dążność do wyodrębnienia możliwie wszystkich cech podstawowych temperamentu w oparciu o wszelkie

możliwe źródła zapewniające maksymalną obiektywność badań, przede wszystkim listy zapytań oraz arkusze oceniające. W oparciu o te źródła wyodrębniono następujące cechy podstawowe temperamentu:²⁴

1. Cechy ujawniające się we wszelkim zachowaniu:

- | | | |
|--------------------|---|-------------------------|
| a) Pewność siebie | — | poczucie niższości |
| b) Czujność; uwaga | — | brak uwagi, nieuważność |
| c) Impulsywność | — | rozważa |
| d) Powściągliwość | — | lekkomyślność |
| e) Obiektywność | — | przewrażliwienie |

2. Cechy związane z życiem emocjonalnym:

- | | | |
|-------------------------|---|-------------------------|
| a) Pogodne samopoczucie | — | depresja |
| b) Dojrzałość uczuciowa | — | niedojrzałość uczuciowa |
| c) Nerwowość | — | spokój, opanowanie |
| d) Stałość emocjonalna | — | dyspozycja cykloidalna |
| e) Równowaga | — | chwiejność |

3. Cechy ujawniające się w stosunkach społecznych:

- | | | |
|-------------------------|---|-----------------------------------|
| a) Górowanie | — | bojaźliwość |
| b) Towarzyskość | — | samowystarczalność |
| c) Inicjatywa społeczna | — | pasyność |
| d) Przyjacielskość | — | wrogość |
| e) Tolerancja | — | krytycyzm |
| Ponadto męskość | — | kobiecość emocji i zainteresowań. |

Drugą tendencję,²⁵ która stanowi jakby odrębny nurt dociekań charakteryzuje dążność do powiązania badań nad strukturą temperamentu z równoczesną możliwością tworzenia odpowiednich testów — kwestionariuszy, które mierzyłyby indywidualny temperament jednostki. Ta możliwość daje się względnie łatwo zrealizować, gdy źródłem analizy czynnikowej nie są arkusze oceniające, lecz listy pytań. Test-kwestionariusz powstaje wówczas z pytań o największych ładunkach czynnikowych, zdolnych tym samym skutecznie wykryć poszczególne cechy podstawowe u osób badanych.

Cechy temperamentu badane przez kwestionariusze, są bardzo podobne do wyżej przedstawionych. Dokładne omówienie tych cech nastąpi w rozdziale następnym poświęconym kwestionariuszowi Guilforda-Zimmermana.

²⁴ Tamże s. 409.

²⁵ Tamże s. 183 n.

METODA BADANIA TEMPERAMENTU
KWESTIONARIUSZ GUILFORDA-ZIMMERMANA

I. Dawne kwestionariusze J. P. Guilforda

Celem analizy czynnikowej temperamentu jest nie tylko wyodrębnianie podstawowych cech, lecz także ułatwienie opracowania testów-kwestionariuszy, które mierzyłyby każdą z cech z osobna.¹ Wiemy już, że w badaniach Guilforda oba te cele osiągnano niemal równocześnie. Jako rezultat analizy czynnikowej otrzymywał on dokładny obraz wariancji wszystkich analizowanych pytań. Z kolei z pytań najbardziej nasyconych poszczególnymi cechami podstawowymi tworzył kwestionariusz.

Najstarszym kwestionariuszem skonstruowanym przez Guilforda do badania cech osobowości, które dopiero później nazwie temperamentalnymi, jest powstały w r. 1940 *Inventory of factors STDCR*.² Bada on pięć, względnie niezależnych od siebie cech podstawowych, które zostały wyodrębnione w wyniku analizy czynnikowej dawnych kwestionariuszy przeznaczonych do badania introwersji-ekstrawersji. Są to następujące cechy:

S (*Social introversion*) Społeczna introwersja, dążność do odosobnienia — ekstrawersja społeczna.

T (*Thinking introversion*) Introwersja myślowa; refleksyjność — ekstrawersja myślowa.

D (*Depression*) depresja, pesymizm — „pogoda duchowa”; zadowolenie.

C (*Cycloid disposition*) dyspozycja cykloidalna; niestalość emocjonalna — stalość emocjonalna.

R (*Rhathymia*) ratymia; lekkomyślność; beztroska — rozwaga, powściągliwość.

Analiza czynnikowa dawnych kwestionariuszy zasadniczo przeznaczonych do badania dominancji zakończyła się wyodrębnianiem następujących pięciu cech podstawowych o symbolach G, A, M, I, N, mianowicie: G (*General drive*) ogólna moc życiowa; energia — brak aktywności.

A (*Ascendance*) górowanie; śmiałość — uległość; nieśmiałość.

M (*Masculinity*) męskość — żeńskość emocji i zainteresowań.

I (*Inferiority feelings*) pewność siebie — poczucie niższości.

N (*Nervousness*) spokój; równowaga — nerwowość.

Również analizie czynnikowej poddano pytania dotyczące tzw. dyspozycji paranoidalnych, nie wykraczających poza normę. Wyodrębniono wówczas trzy różne cechy podstawowe o symbolach O, Ag, Co, mianowicie:

¹ Por. J. P. Guilford i A. L. Comrey: *Pomiar w psychologii*. Wrocław 1961 s. 54.

² J. P. Guilford: *A inventory of factors STDCR*. Beverly Hills, California 1940.

O (*Objectivity*) obiektywność — subiektywność; przewrażliwienie.
 Ag (*Agreeableness*) zgodność — uogólniona wrogość i wojowniczość.
 Co (*Cooperativeness*) współdziałanie; tolerancja — tendencje do ganienia i krytykowania.

W r. 1943 z pomocą H. G. Martina skonstruował Guilford dwa kwestionariusze do badania tych dwóch grup cech: *Inventory of Factors GAMIN*³ oraz *Personel Inventory*.⁴

2. Kwestionariusz temperamentu Guilforda-Zimmermana.

a) Oryginalny kwestionariusz amerykański.

Do r. 1949 używano w USA trzech omawianych w poprzednim paragrafie kwestionariuszy łącznie. Doświadczenia uzyskane przez psychologów posługujących się nimi wskazywały na bardzo wysokie korelacje zachodzące między cechami C, D, I i N, dochodzące do $r = 80$. Podważały one rację istnienia czterech odrębnych cech. Pewną niedogodność sprawiała też konieczność używania do badań aż trzech, dość obszernych kwestionariuszy.

Były to główne powody dla których J. P. Guilford z pomocą swego współpracownika W. S. Zimmermana w r. 1949 dokonał ponownej analizy czynnikowej, tym razem wszystkich pytań trzech kwestionariuszy razem wziętych. Wyodrębnił wówczas dziesięć cech podstawowych. Dziewięć z nich identyfikuje się co do treści z dawnymi cechami. Są to cechy oznaczone symbolami G, R, A, S, O, F (dawna Ag), T, P (dawna Co) oraz M. Nowością jest jedynie cecha E (*Emotional stability*), która powstała z kombinacji dawnych cech C i D. Dawne cechy J i N pominięto ze względu na bardzo wysoką korelację z E.⁵

W wyniku tej ostatniej analizy powstał, użyty w tej pracy do badań, kwestionariusz *The Guilford-Zimmerman temperament survey* (GZTS — skrót) przeznaczony do mierzenia dziesięciu wyodrębnionych podstawowych cech temperamentu.

Oto zestawienie tych cech:

G (*General activity*) Ogólna aktywność — brak aktywności.
 R (*Restraint*) Powściągliwość, rozważa — lekkomyślność.
 A (*Ascendance*) Górowanie — uległość
 S (*Sociability*) Towarzyskość — samowystarczalność, bojaźliwość.
 E (*Emotional stability*) Stałość emocjonalna — niestałość emocjonalna, depresja, nerwowość.

³ J. P. Guilford and H. G. Martin: *The Guilford-Martin inventory of factors GAMIN*. Beverly Hills, California 1943.

⁴ J. P. Guilford and H. G. Martin: *Personnel Inventory*. Beverly Hills, California 1943.

⁵ J. P. Guilford and W. S. Zimmerman: *The Guilford-Zimmerman Temperament Survey*, Beverly Hills, California 1949.

O (*Objectivity*) Obiektywność — subiektywność.

F (*Friendliness*) Przyjacielskość — wojowniczość, wrogość.

T (*Thoughtfulness*) Refleksyjność — brak refleksyjności.

P (*Personnel relations*) Tolerancja, współpraca — krytycyzm, brak tolerancji.

M (*Masculinity*) Męskość — żeńskość emocji i zainteresowań.

Kwestionariusz GZTS składa się z dwóch arkuszy. Arkusz pierwszy zawiera krótką instrukcję wprowadzającą, po której następuje 300 ponumerowanych pytań, po 30 dla każdej cechy, ułożonych w taki sposób, że co piąte pytanie odnosi się do innego czynnika. Drugi arkusz składa się z dwóch stron. Na każdej stronie jest pięć kolumn odpowiedzi: T ? N. Każda kolumna zawiera odpowiedzi dotyczące innej cechy.

Badanie kwestionariuszem może być przeprowadzone indywidualnie lub zbiorowo. Zadanie osób badanych polega w zasadzie na dostarczeniu szczerych odpowiedzi na wszystkie pytania kwestionariusza. Czas badania nie jest ściśle określony.

Osoba badana zaznacza swoje odpowiedzi przez otoczenie kółkiem tej odpowiedzi, która jej dotyczy, np. T ? N.

Odpowiedzi „diagnostyczne” (zgodne z „pozytywnym” biegunem cechy) ocenia się systemem 1,0. Ponieważ każda cecha wykrywana jest przez 30 pytań, największa ilość punktów surowych, którą osoba badana może uzyskać równa się 30. Do szybszej oceny służy specjalny klucz.

GZTS wyposażony jest w specjalną kartę profilową, przy pomocy której dokonuje się przeliczenia wyników surowych na tzw. wyniki przeliczone i znormalizowane. Otrzymany dla każdej osoby profil wyników przeliczonych interpretuje się przez odniesienie każdego wyniku do normy.

Wartość kwestionariusza amerykańskiego określają wysokie wskaźniki rzetelności obliczane przy pomocy formuły Kudera-Richardsona⁶ dla każdej cechy osobno. Obliczano także dla każdego czynnika błąd standardowy wyników, który wskazuje na różnice jakie mogą zachodzić między uzyskanym wynikiem surowym w jakiejś cesze a rzeczywistością. Tak jak wielkość wskaźnika rzetelności, wielkość błędu standardowego wyników wskazuje także na wartość testu. Poniższa tabela podaje oba wskaźniki dla każdej cechy.⁷

Wysokie wskaźniki rzetelności (od .75 do .85) oraz małe błędy standardowe wyników (od 2,2—2,6 jednostek wyników surowych na 30 możliwych) wskazują na wysokie możliwości diagnostyczne omawianego kwestionariusza.

⁶ GZTS — Instr. s. 5.

⁷ Tamże, s. 6.

Cecha	współczynniki rzetelności	błąd standardowy otrzymanych wyników
G	.79	2,5
R	.80	2,2
A	.82	2,5
S	.87	2,4
E	.84	2,4
O	.75	2,6
F	.75	2,5
T	.80	2,2
P	.80	2,2
M	.85	2,3

Trafność czynnikowa kwestionariusza G-Z jest określona przez wielkość ładunków czynnikowych. Niestety, ze względu na brak odpowiedniej literatury nie możemy podać przeciętnej wielkości tych ładunków dla poszczególnych cech.

Praktyczną trafność kwestionariusza potwierdziły korelacje z tzw. praktycznymi kryteriami przystosowania. Badania personelu dozorującego oraz personelu wykonawczego stwierdziły, że kwestionariusz dobrze różnicuje osoby badane, dzięki czemu pozwala przewidywać np. powodzenie lub niepowodzenie w sprawowaniu dozoru. Dzięki tego rodzaju badaniom poznano tzw. niekorzystne obszary na skali cech. Osoby, których wyniki wypadną na tych obszarach mają z zasady trudności w sprawowaniu nadzoru. Obszary korzystne wskazują na „dobre” właściwości osobowości i mogą świadczyć o dobrym przystosowaniu nie tylko personelu dozorującego.⁸

b) Wersja polska kwestionariusza Guilforda-Zimmermana.

Wiemy już, że kwestionariusz temperamentu Guilforda-Zimmermana ukazał się w Polsce w r. 1959, nakładem Pracowni Psychometrycznej PAN.⁹ Przekładu z języka angielskiego dokonała Barbara Grylewska — psycholog. Angielskie *Temperament survey* oddano w tłumaczeniu polskim zwrotem *Analiza temperamentu*.

Polski kwestionariusz wydany został jedynie w celach eksperymentalnych. Ma on służyć przede wszystkim do różnych badań, mających na celu zaadaptowanie go do warunków polskich.

Kwestionariusz czynnikowy przetłumaczony na język polski może nie być w pełni rzetelnym i trafnym narzędziem badań populacji polskiej. Jest bowiem możliwe, że te same pytania w różnych wersjach języko-

⁸ Tamże, s. 8 i 10.

⁹ J. P. Guilford i W. S. Zimmerman: *Analiza Temperamentów*. Warszawa 1959; Pracownia Psychometryczna PAN, Sygnatura T-28-o; wydanie eksperymentalne.

wych mogą zostać inaczej zrozumiane, co z kolei może pociągnąć za sobą różnego stopnia zmiany ładunków czynnikowych. W wersji polskiej kwestionariusza mogą się znaleźć pytania mało diagnostyczne, ze względu na zbyt małe ładunki czynnikowe. Aby temu zapobiec kwestionariusz taki musi być poddany ponownej analizie czynnikowej. Jeżeli się okaże, że niektóre pytania oryginalne są mało diagnostyczne, zostaną one zastąpione pytaniami bardziej diagnostycznymi, opracowanymi przez wydawcę polskiego. Pytania te w liczbie 100 umieszczono w kwestionariuszu polskim obok trzystu pytań tłumaczonych z oryginału. Ich numeracja w kwestionariuszu: od 151 do 200 i od 351 do 400.

W wyniku analizy czynnikowej czterystu pytań kwestionariusza eksperymentalnego powstanie nowy kwestionariusz, który dopiero po badaniach normalizacyjnych, dokonanych na próbkach reprezentujących różne populacje, oraz po sprowadzeniu wyników wszystkich cech do wspólnej skali, stanie się pełnowartościowym testem. Jest to jednak sprawa przyszłości.

Tymczasem posiadamy kwestionariusz w formie surowej: nie poddany analizie czynnikowej, pozbawiony norm polskich, a w konsekwencji także wspólnej dla wszystkich cech skali tzw. wyników przeliczonych. Czy mimo tych braków możliwe jest osiągnięcie celu niniejszej pracy, czyli uchwycenie ewentualnych różnic w poszczególnych cechach temperamentu między dwiema dużymi grupami przedstawicieli młodzieży duchownej i świeckiej? Twierdzimy, że jest możliwe.

Nie wydaje się, by ze względu na fakt przetłumaczenia kwestionariusza na język polski zachodziły bardzo rażące różnice między ładunkami czynnikowymi tych samych pytań polskich i angielskich i by te różnice także dotyczyły wszystkich pytań, których jest aż 300. Pewne możliwe rozbieżności dotyczące nielicznych pytań nie powinny w sposób istotny pomniejszać wartości diagnostycznej testu. Mimo więc nieznamości faktycznej wartości diagnostycznej kwestionariusza Guilforda-Zimmermana — wersji polskiej, zakładamy, że nie odbiega on wiele od wartości diagnostycznej oryginału. Ostateczne wyniki badań referowanych w tej pracy wykażą, że założenie to nie jest bezpodstawne.

Do osiągnięcia celu pracy nie są też potrzebne normy polskie. Odrębność w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną a świecką poznamy bowiem wystarczająco, porównując przeciętne wyników surowych obu grup.

Wyniki przeliczone są rezultatem sprowadzenia surowych wyników poszczególnych cech do wspólnej skali (np. C R centylowej lub in.). Są one konieczne, gdy trzeba porównywać ze sobą wyniki różnych cech. Ponieważ w niniejszej pracy chodzi nam przede wszystkim o różnice w poszczególnych cechach branych oddzielnie, wspólna skala wyników

przeliczonych nie jest konieczna, w takim bowiem wypadku w zupełności wystarczą wyniki surowe.

Na podstawie powyższych uwag widzimy, że wersja polska kwestionariusza G-Z, mimo swojej surowej postaci wystarczy nam, by cel pracy mógł być osiągnięty w sposób względnie zadawalający.

3. Szczegółowa interpretacja badanych cech temperamentu.

Materiał do interpretacji niskich czy wysokich wyników osiągniętych przez osoby badane w poszczególnych cechach, pochodzi przede wszystkim z analizy treści pytań kwestionariusza przeznaczonych do badania tych cech. Tą drogą doszedł Guilford do poznania właściwości charakteryzujących bardziej szczegółowo każdą cechę. Zgodnie z naturą cechy jedne z właściwości zwane „pozytywnymi” służą do określania osób, które osiągnęły wysokie wyniki w danej cesze, zaś właściwości „negatywne” do określania osób o niskich wynikach.

Załączone na początku opisu każdej cechy zestawienie charakteryzujących ją właściwości cytowano za instrukcją do omawianego testu.¹⁰ Dalsze uwagi o interpretacji pojedynczych cech oraz niektórych ich kombinacji pochodzą z miarodajnych informacji oraz doświadczeń klinicznych opartych o dawne testy Guilforda-Martina oraz test Guilforda-Zimmermana.

Dodatkowym źródłem informacji o temperamencie osoby badanej może być szczegółowa analiza dawanych przez nią odpowiedzi na poszczególne pytania kwestionariusza.

Ogólna aktywność (G)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Szybkie tempo czynności;	Poważne i powolne tempo czynności;
Energia, witalność;	Męczliwość;
Wytrzymałość w działaniu;	Przerwy na odpoczynek;
Produktywność, wydajność;	Niska produktywność, słaba wydajność;
Upodobanie w pośpiechu;	Upodobanie w powolnym działaniu;
Pośpiech;	Marnowanie czasu;
Szybkość działania;	Powolność w działaniu;
Entuzjazm, żywotność;

Wysokie wyniki wskazują na silny rozmach, energię i aktywność. Dobrze jest, gdy wysokie G łączy się z odpowiednimi rodzajami innych przymiotów, nie dobrze zaś, jeśli łączy się z nieodpowiednimi przymiotami. Wysoka aktywność wzmaga objawy innych cech. Jeśli ktoś ma inklinację do przewodzenia, wysoki wynik G sprawi, że ta skłonność

¹⁰ GZTS — Instr. s. 2 nn.

będzie bardziej oczywista i jawna. Wysoki wynik w T (skłonność do refleksji) połączony z wysokim G sprawia, że czyjeś przemyślenia i planowanie nie będą tylko pustym filozofowaniem, ale staną się efektywnym działaniem. Osoby o wysokim G ujawniają potrzebę ruchu, źle przystosowują się do pracy osiadłej, do zajęć wymagających ograniczenia swobody ruchów, lubią sport i komenderowanie innymi. Bardzo wysoki wynik G może wskazywać na maniakalne zachowanie się, połączone zwykle z postępowaniem nieprzemyślanym oraz zmarnowanym wysiłkiem. Niski wynik w G może uintensyfikować niskie S, niskie A oraz wysokie F. Bardzo niski wynik w G, może wskazywać na stan hypothyroidalny, lub na inne fizyczne przyczyny braku aktywności.¹¹ Osoby z niskim G mają poważne trudności z wykonywaniem pracy pod presją czasu.

Ogólna aktywność jako cecha podstawowa osobowości ma podstawy dziedziczne. Badania wykazały też pozytywną korelację ogólnej aktywności z pomiarami siły fizycznej ($r = .40$), oceną procesów metabolicznych ($r = .72$), z kryterium zachowania się przywódców ($r = .20-.47$) oraz korelację zerową z poziomem cukru we krwi i wagą ciała.¹²

Cecha G koreluje wyraźnie z cechami S (.35), A (.34), E (.34) oraz M (.30).¹³

Powściągliwość — lekkomyślność (R)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Poważne myślenie
.....	Beztroska, lekkomyślność
Rozwaga
.....	Impulsywność
.....	Szukanie podniecenia
Upór w wysiłku
Panowanie nad sobą

Osoba z wyższym R przejawia poważny stosunek do życia, jej myślenie poprzedza działanie, nadaje się do sprawowania nadzoru i kierowania innymi. Bardzo wysokie wyniki nie są pożądane, gdyż wiążą się ze zbytnią powściągliwością przejawiającą się długotrwałymi, nerwicującymi walkami i brakiem decyzji. Jest możliwe, że dużo powściągliwości połączonej z wysokim G oznacza konflikt wewnętrzny, prowadzący do zagrożenia zdrowia psychicznego. Wysokie R z niskim G może wskazywać na niską wytwórczość.

Wyniki niskie charakteryzują osoby mało poważne, lekkomyślne, impulsywne i beztroskie, podejmujące decyzje bez uprzedniego przemy-

¹¹ Tamże s. 8.

¹² J. P. Guilford: *Personality* jw. s. 434 n.

¹³ Podane przy końcu interpretacji każdej cechy korelacje pochodzą z GZTS — Instr. s. 7.

ślenia. Osoby takie nie nadają się do obejmowania poważnych stanowisk wymagających nadzoru.¹⁴

Eysenck wskazał na silny związek powściągliwości-lekkomyślności z introwersją-ekstrawersją. W naszym teście R koreluje wyraźnie z S (extra — introwersja społeczna) oraz T (extra — introwersja myślowa). Odnosne współczynniki korelacji wynoszą — .21 oraz .42.¹⁵

Górowanie — uległość (A)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Obrona samego siebie	Uległość
Sklonność do przewodzenia	Sklonność do zwolennictwa
Zagajanie rozmów	Trudność w rozmowie
Łatwość w publicznym przemawianiu	Trudność w przemawianiu publicznym
Perswadowanie innym
Wyróżnianie siebie	Unikanie wyróżniania się
Umiejętność wprowadzania w błąd

Zasadniczym akcentem tej cechy jest nie tylko tendencja do dominowania i przeciwna jej tendencja do uległości, ile raczej właściwość, którą moglibyśmy określić jako „śmiałość i nieśmiałość społeczną” (*social boldness*).¹⁶ Brak ścisłej korelacji między powodzeniem w przewodzeniu a wysokimi wynikami w A. Powodzenie w przewodzeniu zależy często od innych cech towarzyszących oraz od jakości personelu, któremu się przewodzi. Zbyt wysokie wyniki w A połączone z niskim F (przyjacielskość) mogą być niekorzystne. Wysokie A zrównoważone odpowiednimi wynikami w T, R, M i F. może wskazywać na kierownika, przewodzącego z powodzeniem.¹⁷

Cecha A koreluje znacznie z S (.61), istotnie i wyraźnie z O (.41), G (.34), E (.35), M (.29) i F (— .25).

Towarzystwo — odosobnienie (S)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Posiadanie wielu przyjaciół i znajomych;	Mало przyjaciół i znajomych;
Wchodzić w konwersację;	Powstrzymywanie się od konwersacji;
Lubić działalność społeczną;	Unikanie działalności społecznej;
Szukanie kontaktów towarzyskich;	Unikanie kontaktów towarzyskich;
.....	Nieśmiałość;
Szukanie miejsc publicznych;	Unikanie miejsc publicznych;

Wysokie i niskie wyniki ukazują kontrast między osobą, która ma łatwość obcowania z innymi, lubi ich towarzystwo i łatwo nawiązuje

¹⁴ GZTS — Instr. s. 8.

¹⁵ J. P. Guilford: Personality jw. s. 413.

¹⁶ Tamże s. 418.

¹⁷ GZTS — Instr. s. 8.

bliższe kontakty, a osobą zamkniętą w sobie, którą trudno poznać. Niskie wyniki w S wiążą się często z samowystarczalnością. Osoby samowystarczalne nigdy nie czują się zakłopotane brakiem zajęcia, wolą same układać własne plany, z przyjemnością spędzają czas w samotności, umieją się czymś zająć w wolnym czasie. Studenci oddani twórczej pracy naukowej lub artystycznej posiadali często tę cechę w wysokim stopniu.¹⁸ Wyraźne korelacje zachodzą między S a cechami A (.61), O (.36), G (.35), E (.23) oraz R (-.21).

Stalość emocjonalna — depresyjność (E)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Stalość nastrojów, zainteresowań, energii;	Zmienność nastrojów, zainteresowań, energii;
Optymizm, pogoda;	Pesymizm, smutek;
.	Persewercje idei i nastrojów;
.	Marzenia dzienne
Opanowanie, spokój;	Pożekscytowanie, drażliwość;
Poczucie dobrego zdrowia;	Poczucie złego stanu zdrowia;
.	Poczucie winy, samotności, niepokoju;

Wysokie wyniki wskazują na optymizm i ochoczość z jednej strony, a emocjonalną stalość z drugiej strony. Bardzo wysoki wynik połączony z niskim G może wskazywać na jednostkę powolną, flegmatyczną lub leniwą.

Bardzo niski wynik jest na ogół objawem złego zdrowia psychicznego, innymi słowy, tendencji do neurotyczności.¹⁹

Cecha E koreluje znacznie z O (.69) istotnie z F (.37), M (.37), A (.35), P ((.34) i G (.34) a także wyraźnie choć słabo z S (.23).

Obiektywizm — subiektywizm (O)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
„Gruboskórność”	Przewrażliwienie
.	Egoizm, skoncentrowanie się na sobie
.	Podęjrliwość, urojenia prześladowcze
.	Posiadanie idei odniesienia
.	Zaniepokojenie.

Jak widzimy z przytoczonego zestawienia, pytania kwestionariusza dotyczące cechy O zasadniczo odnoszą się do właściwości negatywnych. Wysokie O oznacza brak tych właściwości, lub częściej ich mniejszą siłę występowania. Zbyt wysoki wynik może oznaczać, że osoba jest tak mało wrażliwa, iż trudno jej o wyrozumiałość dla innych osób. Może więc

¹⁸ Tamże s. 8.

¹⁹ Tamże s. 9.

niechęący kogoś urazić. Wysoki wynik O powinien być zrównoważony przez wysokie T. Wówczas osoba może nie współczuć z kimś innym, ale może być na tyle dobrym obserwatorem, ażeby wiedzieć co należy zrobić lub powiedzieć w osobistych stosunkach z ludźmi.

Niskie wyniki oznaczają egoizm, obraźliwość, przewrażliwienie, nawet pewne symptomy paranoidalne. Przy niskim O współlistniejącym z niskim A, G lub F osoba może cierpieć w milczeniu. Jeżeli niskiemu O towarzyszy niskie F oraz wysokie A i G osoba może być kłopotliwa dla otoczenia przez swoją podejrzliwość i wrogość skutecznie realizowaną dzięki zdolności mówienia i dużej aktywności.¹⁹

Omawiana cecha koreluje istotnie z E (.69) i A (.41) i P (.43) oraz wyraźnie z S (.36), F (.34) i M (.32).

Przyjacielskość — wrogość (F)

Właściwości „pozytywne”	Właściwości „negatywne”
Znoszenie wrogości	Bojowość, gotowość do walki
.....	Wrogość i uraza
.....	Pragnienie dominowania
Akceptacja dominacji	Opór względem dominacji
Wzgląd dla drugich	Pogarda dla drugich

Wysoki wynik może oznaczać brak tendencji wojowniczych, aż do pacyfizmu. Może oznaczać też zdrowe realistyczne dawanie sobie rady z zawodami i urazami, lub dążność do podobania się innym.

Niski wynik oznacza wrogość w jakiegokolwiek formie. W najlepszym przypadku wskazuje na postawę bojową. Cecha ta może być pożyteczna w wielu sytuacjach, przy odpowiednim pokierowaniu. Wielu wysoko postawionych wykonawców, kierujących z powodzeniem, może mieć wyniki F poniżej przeciętnego. Jest prawdopodobne, że w sytuacji, gdy zwierzchnik musi walczyć o dobro całej grupy, silna dążność do bycia przyjemnym byłaby mniej odpowiednia, niż dobry nastrój bojowy. Niskie wyniki mają też ci, którzy lubią przewodzić dla zadowolenia jakie im to daje, lub dlatego, że jest to dla nich kompensacją. Na stanowiskach kierowniczych takie osoby prawdopodobnie będą wszczynać starcia, budzić strach i bunty w swoich podwładnych i towarzyszach.¹⁹

F koreluje wyraźnie z P (.50), E (.37), O (.34) oraz z M (.26), R (.25) i A (— .25).

Refleksyjność (T)

Właściwości „pozytywne”	Właściwości „negatywne”
Refleksyjność i skłonność do rozmyślań
Obserwacja zachowania się innych
Zamiłowanie do myślenia	Zamiłowanie do prakt. działania

Sklonności filozoficzne
Obserwacja siebie
Zrównoważenie umysłowe	Myślenie nieskoncentrowane

Osobę o wysokich wynikach w cesze T charakteryzuje tendencja do refleksyjności, zastanawiania się, planowania, obserwacji. Kompleks tych właściwości zwie się niekiedy introwersją umysłową. Zainteresowanie sobą i obserwacją innych osób łączy się często z subtelnością i taktem względem innych osób. Dzięki temu osoba z wysokim T przy innych sprzyjających cechach, ma większe powodzenie w rządzeniu od osoby mało refleksyjnej.

Niskie T wiąże się z niechęcią do myślenia, refleksji, planowania oraz z nastawieniem na praktyczne działanie. Osoba z niskim T na kierowniczym stanowisku jest złym obserwatorem ludzi i siebie, może być mało taktowna i niesubtelna, stąd jej kierownictwo może napotykać na liczne trudności i słabe powodzenie.¹⁹

Cecha T koreluje wyraźnie z R (.42), G (.24) oraz P (.22).

Tolerancja — krytycyzm (P)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Wyrozumiałość, tolerancja dla ludzi	Hiperkrytycyzm innych, skłonności do szukania błędów
Zaufanie do urządzeń socjalnych	Krytycyzm względem instytucji
	Podejrzliwość względem drugich
	Litowanie się nad sobą.

Cecha ta dotyczy najbardziej stosunków międzypersonalnych i wiąże się z tym co nazywamy „współżyciem z innymi ludźmi”. Wysoki wynik oznacza tolerancję i zrozumienie dla innych ludzi oraz ich ludzkich słabości. Od wysokich wyników zależy dobra atmosfera w społeczności.

Niski wynik oznacza wytykanie wad oraz krytycyzm w stosunku do innych ludzi, ich przedsięwzięć, czy instytucji. Wiąże się z tendencjami paranoidalnymi. Osoba o niskim wyniku prawdopodobnie nie będzie dobrze żyła z innymi.¹⁹

Cecha P koreluje wyraźnie z F (.50), O (.43), M (.35), F (.34) oraz T (.22).

Męskość — kobiecość (M)

<i>Właściwości „pozytywne”</i>	<i>Właściwości „negatywne”</i>
Zainteresowanie męskimi czynnościami i zawodami.	Zainteresowanie dla kobiecych czynności i zawodów.
Brak skłonności do wstępu.	Skłonność do wstępu.

¹⁹ Tamże s. 9.

Słabe współczucie.	Współczucie.
Opanowywanie strachu.	Bojaźń.
.....	Zainteresowanie romantyczne.
Ukrywanie emocjonalnych ekspresji.	Jawne ekspresje emocjonalne.
Małe zainteresowanie ubraniem i modą.	Duże zainteresowanie się modą i ubraniem.
.....	Wstręt do robactwa.

Wysokie wyniki oznaczają, że osoba przejawia właściwości charakterystyczne dla mężczyzn. Bardzo wysokie wyniki wskazują na osobę hardą, niesympatyczną i gruboskórą. Wyniki niskie są typowe dla kobiet.

Najlepszymi kierownikami są prawdopodobnie ci, u których męskość jest złagodzona przez atrybuty „macierzyńskie” na tyle silne, iż dają im poczucie odpowiedzialności w stosunku do podwładnych.

Cecha ta skutecznie różnicuje płci. Korelacja wyników z przynależnością do płci wynosi .75 z próbki 912 osób. Jest to dowód na wewnętrzną trafność testu.¹⁹

M — koreluje wyraźnie z E (.37), P (.35), G (.30), O (.32 oraz z A (.29), F (.26) i S (.21).

ANALIZA BADAŃ

Całość części II poświęcona jest zagadnieniom bezpośrednio związanym z opisywanymi w tej pracy badaniami różnic w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką. Znajduje się tu więc charakterystyka badanych grup, opis sposobów przeprowadzania badań, opracowywania wyników oraz analiza samych wyników badań, czyli omówienie wykrytych w wyniku badań różnic w poszczególnych cechach temperamentu.

III. CHARAKTERYSTYKA GRUP BADANYCH

1. Założenia wstępne dotyczące doboru osób badanych.

Ustaliliśmy we wstępie, że nasze badania mają dostarczyć odpowiedzi na pytanie: czy ogół młodzieży duchownej różni się od ogółu młodzieży świeckiej pod względem temperamentu, czyli układu tych cech osobowości, które wyznaczają sposób zachowania się osób. Chodzi nam przy tym jedynie o te różnice, które pozostają w ścisłym związku z faktem tkwienia tej młodzieży w różnych środowiskach dydaktyczno-wychowawczych.

Bardzo ważnym zagadnieniem, które wyłoniło się w początkowym etapie przemyśleń nad realizacją celu pracy, był taki dobór osób badanych,

¹⁹ Tamże s. 9.

by w ostatecznym rezultacie można było wykazać, że ewentualne różnice rzeczywiście pozostają w związku z obranymi przez młodzież środowiskami, a nie z nieistotnymi z punktu widzenia celu pracy okolicznościami, od których mogą zależeć cechy temperamentu.

Powstało więc zagadnienie uwzględniania tych okoliczności, które korelują z cechami temperamentu. Okoliczności takich może być wiele. Nie jesteśmy nawet w możności uwzględnić wszystkich takich okoliczności, z których wielu nie znamy. W naszych badaniach postanowiliśmy wziąć pod uwagę jedynie okoliczności najbardziej oczywiste i może dlatego zwykle brane pod uwagę w badaniach podobnych do naszych. Są to: płeć, wiek, kierunek studiów i poziom wykształcenia oraz pochodzenie (miasto-wieś).

Planując badania postanowiliśmy nie tylko pytać badanych o dane biograficzne dotyczące wspomnianych okoliczności, lecz także tak dobierać osoby badane, by między przedstawicielami młodzieży duchownej a przedstawicielami młodzieży świeckiej zachodziły jak największe podobieństwa pod względem wieku, poziomu studiów, pochodzenia oraz oczywiście płci, zaś różnica jedynie co do kierunku studiów.

Kierunek studiów „świeckich” lub duchownych miał mieć znaczenie tylko o tyle, o ile wskazuje na interesujące nas specyficzne środowisko, które osoba badana wybrała i do którego się przystosowała.

Po tych ogólnych założeniach, przed przystąpieniem do badań, należało przemyśleć jeszcze kilka kwestii szczegółowych. Całość badań miała się oprzeć o dwie duże, 100-osobowe grupy złożone z odpowiednio dobranych przedstawicieli młodzieży duchownej i świeckiej.

Ważnym zagadnieniem było ustalenie takiego składu personalnego obu grup, by jedna mogła być uważana za reprezentującą ogół młodzieży duchownej, zaś druga za reprezentującą ogół młodzieży świeckiej.

Diecezjalna młodzież duchowna skupia się w 24 Wyższych Seminariach Duchownych rozsianych na terenie całej Polski. Mając ograniczone możliwości, autor postanowił zacieśnić się jedynie do badania ochotników z czterech Wyższych Seminariów Duchownych, rozmieszczonych na różnych krańcach Polski, mianowicie w Lublinie, Olsztynie, Poznaniu oraz Krakowie (Seminarium Śląskie).

Studiująca młodzież świecka jest dużo bardziej zróżnicowana niż młodzież duchowna. Studiuje ona różne dyscypliny naukowe, na 75 uczelniach wyższych rozmieszczonych na terenie całego kraju. I w tym wypadku pobranie próbek, choćby incydentalnych z wszystkich kierunków studiów i wszystkich uczelni, przerastało możliwości autora. Z tego powodu postanowił on ograniczyć się do niektórych wyższych uczelni z terenu Lublina i Warszawy, zaś z kierunków studiów wybrać jedynie najbardziej popu-

larne a jednocześnie między sobą wyraźnie zróżnicowane, mianowicie: humanistykę, prawo, medycynę, mechanikę, rolnictwo, wychowanie fizyczne oraz sztuki plastyczne. Tak dobrana 100-osobowa grupa, stanowiąca swoistą mozaikę złożoną ze studentów różnych kierunków studiów, może w sposób niezupełnie doskonały stanowić reprezentację ogółu studentów świeckich.

Środowiska, w których po ukończeniu szkół średnich znalazła się zarówno młodzież duchowna jak i świecka oddziałują na nią w dwojaki sposób: eliminują pewne jednostki, które z różnych powodów nie są zdolne do nich przystosować się; działają kształtująco w sposób sobie właściwy na osobowość jednostek, które w nich pozostają. Z biegiem lat, powoli zarysowuje się specyficzna sylwetka osobowości kleryka oraz studenta świeckiego. Różnice w cechach temperamentu będące wynikiem tak pojętego wpływu środowisk: seminaryjnego i uczelnianego, ujawnią się więc bardziej u studentów wyższych lat studiów. Mając to na uwadze, autor postanowił poddać badaniom jedynie młodzież ostatnich trzech lat studiów.

Wiek osób badanych uwarunkowany został poziomem studiów. Ze względu na podobny poziom studiów, różnice między średnimi wieku obu grup nie powinny być zbyt wielkie.

Do omówienia pozostała jeszcze jedna okoliczność, mianowicie pochodzenie (miejskie lub wiejskie). Sposób zachowania się osób wychowanych w środowisku wiejskim, z pewnością różni się od sposobu zachowania się młodzieży wychowanej w środowisku miejskim. Gdybyśmy w naszych badaniach nie uwzględnili tej ważnej okoliczności, wówczas ewentualne różnice w cechach temperamentu między obiema grupami, mogłyby być spowodowane m. in. nierównością grup pod względem pochodzenia. Aby więc wykluczyć wpływ pochodzenia na ostateczne wyniki badań, postanowiliśmy tak dobierać osoby badane, aby różnice między grupami były pod tym względem możliwie najmniejsze.

Nie trzeba dodawać, że ze względu na męski skład grupy młodzieży duchownej, przy dobieraniu do badań studentów świeckich postanowiono brać pod uwagę jedynie mężczyzn.

2. Ostateczny skład grup badanych

Przystępując do badań, autor pragnął zrealizować założenia przedstawione w poprzednim paragrafie. Samym badaniom towarzyszyło jednak pewne ryzyko. Chodziło bowiem o to, w jakim stopniu uda się sprostać tym założeniom w toku przeprowadzania badań.

W niniejszym paragrafie ukażemy jak przedstawiają się obie grupy już po dokonanych badaniach, które miały miejsce (z przerwami) od marca do listopada 1961 r.

a) Uczelnie oraz kierunek studiów

Grupa I (Młodzież duchowna)

Uczelnie	Kierunek stud.	Ilość osób
Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie	filozof.-teol.	25
Wyższe Seminarium Duchowne w Olsztynie	„	25
Wyższe Seminarium Duchowne w Poznaniu	„	25
Wyższe Seminarium Duchowne w Krakowie	„	25
	Razem	100

Grupa II (Młodzież świecka)

Uczelnie	Kierunek stud.	Ilość osób
Akademia Sztuk Pięknych (A.S.P.) — Warszawa	malarstwo	14
Katolicki Uniwersytet Lubelski (K.U.L.) — Lublin	historia, polonistyka	14
Akademia Wychowania Fizycznego (A.W.F.) — Warszawa	wych. fizyczne	16
Akademia Medyczna (A.M.) — Lublin	medycyna	11
Politechnika — Warszawa	mechanika	14
Wyższa Szkoła Rolnicza (W.S.R.) — Lublin	weterynaria	16
Uniwersytet im. M. C. Skłodowskiej (U.M.C.S.) — Lublin	prawo	15
	Razem	100

b) Poziom wykształcenia (rok studiów)

Rok stud.	Grupa I	Grupa II
III	31	26
IV	36	45
V	33	29
Razem	100	100

Jak wynika z powyższej tabelki, obie grupy reprezentują podobny poziom studiów (r. III, IV i V). Nie wydaje się, by niewielkie różnice między ilością reprezentantów na poszczególnych latach, mogły wpłynąć w sposób istotny na wyniki badań.

c) Wiek badanych

Wiek	Ilość osób	
	grupa I	grupa II
19	—	1
20	2	17
21	22	13
22	34	16
23	23	18
24	15	19
25	4	11
26	—	3
27	—	2
Razem	100	100
	M = 22,37	M = 22,61

Różnice między średnimi wieku obu grup są minimalne. Rozsiew wieku u grupy II jest nieco większy niż w grupie I, jednak 94% badanych grupy II mieści się w granicach rozpiętości wieku grupy I (20—25 lat). Są to niewielkie różnice, które nie powinny mieć znacznego wpływu na ostateczny rezultat badań.

d) Miejskie lub wiejskie pochodzenie

Grupa	miasto	wieś	Razem
I	37	63	100
II	42	58	100

Widzimy, że grupa II przeważa nieco nad grupą I pod względem ilości osób pochodzących z miasta. Jest to jednak przewaga tylko 5%. Praktycznie możemy więc uważać, że pod względem pochodzenia obie grupy są niemal identyczne.

W świetle przedstawionych danych biograficznych, charakteryzujących badane grupy, możemy stwierdzić, że wstępne założenia zostały w dużym stopniu zrealizowane. Stwarza to podstawę do interpretacji rezultatów badań, zgodnej z celem pracy.

IV. SPOSÓB PRZEPROWADZENIA BADAŃ I OPRACOWANIA WYNIKÓW

1. Sposób przeprowadzenia badań

Badanie temperamentu młodzieży duchownej przeprowadzono na terenie poszczególnych Wyższych Seminariów Duchownych za zgodą księży Rektorów, po uprzednim zapoznaniu się przez nich z treścią kwestionariusza G-Z oraz z celem, któremu badanie ma służyć.

Analogiczne badania studentów świeckich przeprowadzono na terenie Domów Akademickich odpowiednich uczelni, po uprzednim porozumieniu się z kierownictwem tych domów.

Sposoby bezpośredniego kontaktu z młodzieżą, która miała być poddana badaniom, były różne. Na prośbę badającego, w tym wypadku autora pracy, młodzież danego Seminarium Duchownego zbierała się w odpowiedniej sali. Rektor lub inny przełożony przedstawiał zebranym prowadzącego badania, po czym opuszczał salę.

W Domach Akademickich miejscem badań były duże pokoje mieszkalne, do których wprowadzał badającego przewodniczący Rady Mieszkańców.

Prowadzący badania wyjaśniał, że celem jego przybycia jest zebranie materiałów do pracy naukowej na temat temperamentów młodzieży studiującej. W związku z tym poszukuje on ochotników, którzy chcieliby anonimowo wypełnić specjalny kwestionariusz, zawierający pytania dotyczące różnych przejawów temperamentu. Pytania kwestionariusza nie dotyczą spraw intymnych, wstydlivych, czy krępujących. Wartość wypełnionych kwestionariuszy będzie zależeć od szczerości dawanych odpowiedzi. Ponadto badający zapewnił, że wyniki badań zostaną wykorzystane wyłącznie do celów naukowych.

W poszczególnych Seminarium Duchownych zgłaszało się, po takim apelu więcej ochotników niż przewidywał plan badań. Spośród nich badający wybierał tylko dwudziestu pięciu, kierując się przy tym wytycznymi omówionymi w rozdziale poprzednim.

Ponieważ w Domach Akademickich nie zbierano młodzieży do wspólnej sali, przeprowadzający badania obchodził tyle pokoi, ile było potrzeba dla znalezienia wyznaczonej przez plan badań liczby ochotników, spełniających warunki dotyczące kierunku i roku studiów oraz pochodzenia. (Nie dotyczy to studentów AWF) Wykorzystano tu bowiem udostępnione przez Pracownię Psychometryczną PAN badania przeprowadzone na tej uczelni przez mgra T. Kalinę. Z większej ilości drogą losową wybrano tylko 16 potrzebnych kwestionariuszy).

Po podaniu ochotnikom dokładnej instrukcji pouczającej o sposobie zakreszania odpowiedzi, przystępowano do wypełniania kwestionariuszy.

Badani ustosunkowali się do podjętego zadania z należywym zrozumieniem, a niekiedy także z entuzjazmem. Ze względu na obszerne rozmiary kwestionariusza (400 pytań), wypełnianie trwało od 1,5—2 godzin. Nie była to okoliczność sprzyjająca badaniom. Z tego powodu bowiem u wielu badanych można było zauważyć zmęczenie, a nawet, szczególnie przy wypełnianiu końcowych partii kwestionariusza, zniechęcenie. Fakt ten mógł wyrzucić pewien ujemny wpływ na rzetelność odpowiedzi końcowych, a tym samym na całość wyników.

Ze względu na anonimowość badanych, zebrane po skończonych badaniach kwestionariusze oznaczono numerami, przy czym dla każdej uczelni zastosowano odrębne numeracje.

2. Sposób opracowania wyników badań

Ujęcie ewentualnych różnic w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką było możliwe jedynie dzięki odpowiedniemu opracowaniu kwestionariuszy wypełnionych przez osoby badane. Opracowanie to obejmowało następujące etapy: a. obliczenie wyników surowych, b. opracowanie statystyczne tych wyników, oraz c. szczegółowe opracowanie różnic w ilości odpowiedzi na każde pytanie kwestionariusza.

a) Obliczanie wyników surowych

Wiadomo już, że kwestionariusz G-Z w wersji polskiej oprócz 300 pytań tłumaczonych z oryginału amerykańskiego posiada 100 tzw. pytań eksperymentalnych. Ze względu na to, że owe eksperymentalne pytania nie były jeszcze poddane analizie czynnikowej, nie brano ich w ogóle pod uwagę w naszych badaniach. Ocenie podlegały jedynie odpowiedzi na pytania oryginalne o numeracji od 1 do 150 dla cech: GRASE oraz od 200—350 dla cech: OFTPM.

Pytania te, zgodnie z praktyką Pracowni Psychometrycznej PAN, oceniano systemem 2 1 0 (2 punkty za odpowiedź „diagnostyczną” czyli zgodną z „pozytywnym” biegunem cechy, oraz jeden punkt za odpowiedź niezdecydowaną „?”). Ponieważ do wykrycia każdej cechy służy w kwestionariuszu 30 pytań, przy tym systemie oceny, osoba badana miała szansę otrzymania w każdej cesze od 0 do 60 punktów. Ilość osiągniętych punktów stanowi tzw. wynik surowy. Dla szybszego obliczenia wyników surowych posłużono się specjalnymi kluczami, które dzięki odpowiedniemu poznakowaniu wskazywały odpowiedzi „diagnostyczne”.

Temperament każdej osoby badanej jest określony przez dziesięć wyników surowych, wskazujących właściwe dla tej osoby natężenie dziesięciu badanych cech podstawowych temperamentu. Wysokie wyniki mówią o posiadaniu cechy w wysokim stopniu, zaś niskie o występowaniu danej cechy w stopniu niewielkim.¹

b) Opracowanie statystyczne wyników surowych

Po obliczeniu wyników surowych otrzymaliśmy dla obu interesujących nas grup prawie nic nie mówiące szeregi liczb, które mogą stać się czytelne dopiero po odpowiednim opracowaniu statystycznym.

¹ Wszystkie podstawowe dane z badań znajdują się w pracy: Ks. Edward Ewczynyński: Różnice w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką w świetle kwestionariusza Guilforda—Zimmermana, (praca magisterska, maszynopis), Archiwum Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, nr 443.

Aby mieć możliwość porównania, poddano opracowaniu statystycznemu osobno wyniki przedstawicieli młodzieży duchownej (grupa I) oraz wyniki przedstawicieli młodzieży świeckiej (grupa II). Dla każdej cechy obliczono: średnie arytmetyczne (\bar{M}), odchylenia standardowe (σ) oraz tzw. stosunek istotności różnic (Z).

1. Średnia arytmetyczna jest liczbą przeciętną wskazującą centralną tendencję zbioru wyników otrzymanych z badania wszystkich jednostek tworzących grupę. W sposób skrótowy charakteryzuje ona wyniki wszystkich osób badanych. Jeżeli badana grupa dobrze reprezentuje jakąś populację, wówczas średnia arytmetyczna tej grupy jest identyczna ze średnią całej populacji.

Do obliczenia średnich arytmetycznych zastosowano wzór:

$$M = \frac{\sum X}{N}$$

w którym M oznacza średnią arytmetyczną, $\sum x$ — sumę wszystkich wyników danego zbioru, zaś N — ilość osób badanych.²

Jak zobaczymy w następnym rozdziale, w każdej cesze wystąpiły różnej wielkości różnice między średnimi arytmetycznymi obu grup.

2. Następnym etapem statystycznego opracowywania wyników badań było obliczanie odchyłeń standardowych (σ). Podstawowy wzór na obliczenie odchylenia standardowego ma postać: $\sigma = \sqrt{\frac{\sum X^2}{N}}$ (x — odchylenie od średniej arytmetycznej grupy). Widzimy, że odchylenie standardowe jest rodzajem przeciętnej odchyłeń od średniej arytmetycznej. Obrazuje ono skrótowo wielkość różnic indywidualnych między osobami badanej grupy. Odchylenie standardowe z próby dobrze reprezentującej populację jest identyczne z odchyleniem standardowym właściwym tej populacji.

Poza tym, że σ stanowi miarę różnic indywidualnych, jest ono także potrzebne do obliczania innych statystyk. W naszym wypadku znajomość odchylenia standardowego była potrzebna przede wszystkim do obliczenia Z , dzięki któremu moglibyśmy stwierdzić, czy różnice w poszczególnych cechach między średnimi arytmetycznymi są statycznie istotnie, czy też tylko przypadkowe.

Aby obliczyć σ w sposób najbardziej ekonomiczny, autor korzystał z elektrycznej maszyny liczącej, posługując się przy tym wzorem:

$$\sigma = \frac{1}{N} \sqrt{N \sum X^2 - (\sum X)^2}$$

² J. P. Guilford: Metody statystyczne, jw. s. 70.

Otrzymanie ostatecznego wyniku wymagało drobiazgowych obliczeń poszczególnych elementów wzoru na następujących etapach:

- a. Sporządzono tablice rozsiewu wyników surowych³
- b. Podniesiono do kwadratu każdy wynik surowy otrzymując X^2
- c. Pomnożo wartość X^2 przez odpowiednią liczebność f (fX^2)
- d. Zsumowano wyniki fX^2 otrzymując ΣfX^2 , którą pomnożono przez N
- e. Pomnożono każdy wynik X przez odpowiadającą mu liczebność f
- f. Zsumowano wartość fX otrzymując ΣfX
- g. Otrzymałą sumę ΣfX podniesiono do kwadratu
- h. Obliczono różnicę $N\Sigma fX^2 - (\Sigma fX)^2$
- i. Obliczono pierwiastek kwadratowy z tej różnicy oraz
- j. Otrzymałą liczbę podzielono⁴ przez $N = 100$

3. Znając m oraz σ dla poszczególnych cech obu grup można było przystąpić do obliczenia \bar{Z} . Dokonano tego także na kilku etapach.

Najpierw obliczono błędy standardowe dla każdej średniej arytmetycznej, posługując się wzorem $\sigma_M = \frac{\sigma}{\sqrt{N}}$. Następnie obliczono tzw. błędy standardowe różnic między obiema porównywanymi średnimi każdej cechy, przy pomocy wzoru $\sigma_{dM} = \sqrt{\sigma_{M_1}^2 - \sigma_{M_2}^2}$ zcie wykorzystując dane otrzymane na poprzednich etapach, dla każdej cechy obliczono tzw. stosunek krytyczny \bar{Z} , posługując się wzorem

$$\bar{Z} = \frac{M_1 - M_2}{\sigma_{dM}}$$

Wielkość \bar{Z} wskazuje, czy różnice między średnimi należy uważać za statystycznie istotne, czy też za nieistotne. Obliczono, że przy $\bar{Z} = 1,96$ istnieje 5 szans, zaś przy $\bar{Z} = 2,58$ tylko jedna szansa na 100, że różnica między średnimi może okazać się nieistotna, a więc będąca wynikiem przypadku. Przy $\bar{Z} = 1,96$ mówimy o poziomie ufności 0,05, zaś przy $\bar{Z} = 2,58$ o poziomie ufności⁵ 0,01.

W rezultacie obróbki statystycznej wyników surowych obu grup, otrzymaliśmy dane, w świetle których można stwierdzić występowanie statystycznie istotnych różnic w pewnych cechach temperamentu między przedstawicielami młodzieży duchownej i świeckiej. Są to różnice na poziomie cech podstawowych. Biorąc ponadto pod uwagę położenie średnich arytmetycznych na skali wyników surowych (1—60), można także powiedzieć nieco o posiadanych przez grupę zasobie każdej cechy podsta-

³ Jw. nota 1.

⁴ J. P. Guilford: jw. s. 103, 113 nn.

⁵ Tamże s. 211 n.

wowej, o tym czy grupę charakteryzują właściwości bieguna „pozytywnego”, „negatywnego” czy też pewna równowaga właściwości obu biegunów.

c) Szczegółowa analiza różnic w ilości odpowiedzi na poszczególne pytania kwestionariusza G-Z

Analiza wyników oparta o same dane statystyczne wydaje się niewystarczająca. Ukazuje ona wprawdzie różnice w zasobie posiadania cech podstawowych, nie mówi jednak nic o tym w jakich konkretnych zachowaniach owe różnice ujawniają się najbardziej. Materiału do odpowiedzi na tę ostatnią kwestię może dostarczyć jedynie analiza odpowiedzi na poszczególne pytania kwestionariusza, innymi słowy, analiza różnic na poziomie *hexis*.

Aby wykryć te pytania, w których zachodzą największe różnice w ilości odpowiedzi „diagnostycznych” między badanymi grupami, sporządzono 10 tablic, po jednej dla każdej cechy.⁶

Każda z tablic oprócz zestawu 30 pytań kwestionariusza najbardziej nasyconych daną cechą podstawową, podaje także obok każdego pytania: ilość zdecydowanych odpowiedzi diagnostycznych grupy I i II, ilość odpowiedzi niezdecydowanych „?” grupy I i II oraz ilość punktów uzyskanych w danym pytaniu przez obie grupy, przy ocenie odpowiedzi systemem 2, 1, 0. Na szczególną uwagę zasługują wskaźniki różnic między ilością punktów uzyskanych przez badane grupy (ostatnia kolumna). Jeżeli ilość odpowiedzi diagnostycznych grupy I przeważa nad ilością tych odpowiedzi u grupy II, obok wskaźnika różnicy widnieje znak „+”, jeżeli zaś przeważają odpowiedzi diagnostyczne grupy II znak „-”.

Poszczególne pytania umieszczono na tablicach w kolejności zależnej od wpływu wielkości różnic między odpowiedziami diagnostycznymi na obraz różnic między średnimi arytmetycznymi na poziomie cech podstawowych.

Przyglądając się tablicom, stwierdzamy, że poszczególne pytania wpłynęły na powstanie różnic między średnimi arytmetycznymi w nierównym stopniu. Jest wiele pytań, których wskaźniki różnic są minimalne. Są także liczne pytania o dużych wskaźnikach różnic. Dotyczy to najbardziej pytań przeznaczonych do wykrywania tych cech, w których ujawniły się statystycznie istotne różnice.

Szczegółowy opis różnic na poziomie cech podstawowych oparto jedynie o treść pytań najbardziej różnicujących badane grupy.

Dla zbadania istotności różnic między ilością odpowiedzi diagnostycznych obu grup dla każdego pytania zastosowano test χ^2 .

⁶ Jw. nota 1.

W wyniku odpowiednich obliczeń⁷ stwierdzono, że przy wskaźniku różnicy równym 20, $\chi^2 = 3,922$. Różnica tej wielkości jest istotna na poziomie ufności 0,05. Im wskaźnik różnicy jest większy niż 20, tym coraz większe jest prawdopodobieństwo, że otrzymana różnica nie jest przypadkowa. Przy wskaźniku różnicy równym 30, $\chi^2 = 5,582$, zaś przy wskaźniku równym 40, $\chi^2 = 8,334$. W pierwszym wypadku χ^2 wskazuje różnicę na poziomie ufności 0,02, zaś w drugim wypadku na poziomie ufności większym niż 0,01. Przy wskaźnikach różnic mniejszych od 20, poziom ufności zmniejsza się coraz bardziej. Przy wskaźniku różnicy równym 18, $\chi^2 = 3,072$ wskazuje różnicę już na poziomie ufności około 0,08.

W świetle powyższych danych, za pytania najbardziej różnicujące uznano te tylko, których wskaźniki różnic okazały się równe lub większe od 20. Są to bowiem pytania, w których różnice między ilością odpowiedzi diagnostycznych, dawanych przez badane grupy są istotnie na wysokim poziomie ufności. Na treści tych tylko pytań oparto szczegółowy opis różnic między średnimi arytmetycznymi poszczególnych cech podstawowych.

Dzięki opracowaniu statystycznemu wyników, a następnie szczegółowej analizie pytań, bezładne wyniki surowe zostały odpowiednio uporządkowane, co pozwoliło stwierdzić różnice w cechach temperamentu między grupami I i II, a następnie odpowiednio je zinterpretować.

V. ANALIZA RÓŻNIC W POSZCZEGÓLNYCH CECHACH TEMPERAMENTU

Niniejszy rozdział poświęcono w całości przedstawieniu ostatecznych wyników badań oraz ich interpretacji. Poddano w nim analizie wykryte różnice w cechach temperamentu między grupą I (przedstawiciele młodzieży duchownej) oraz grupą II (przedstawiciele młodzieży świeckiej)

Kolejność omawianych cech temperamentu uzależniono od wielkości Z. Najpierw omówiono cechy, w których różnice między średnimi arytmetycznymi okazały się istotne na poziomie 0,01, następnie różnice na poziomie 0,02, wreszcie także te cechy, w których różnice są zbyt małe, by mogły być uważane za istotne.

Analizując różnice w poszczególnych cechach zachowano następujący porządek:

1. Na początku podano tabelkę ukazującą główne dane statystyczne charakteryzujące obie badane grupy. Oprócz średnich arytmetycznych (\bar{M}), odchyłeń standardowych (σ) oraz stosunku krytycznego \bar{Z} , podano także dla lepszej ilustracji mediany (Me) wyniki najniższe, najwyższe

⁷ J. P. Guilford: jw. s. 263.

oraz wskaźniki obszaru zmienności. Te ostatnie dane statystyczne czerpano z tablic umieszczonych w dodatku, na końcu pracy.¹ Dotyczy to przede wszystkim tablic obrazujących rozsiew wyników oraz innych, przedstawiających szeregi kumulacyjne wyników surowych, które dzięki złożeniu grup ze 100 osób, są odpowiednikami norm centylowych.

2. Aby otrzymane dane statystyczne uczynić bardziej wymownymi, przedstawiono ją w postaci graficznej. Ilustracje graficzne ukazują: a. położenie średnich arytmetycznych na skali wyników surowych; b. rozsiew wyników otrzymanych, połączonych w przedziały klasowe o wielkości 5 punktów skali (na wykresie wyniki te ukazano przy pomocy kropek); c. krzywe wyrównane, obliczone i określone według Guilforda (Met. Stat. s. 62 n.) w oparciu o wyniki otrzymane.

3. Z kolei na podstawie tak przedstawionych danych, dokonano analizy i interpretacji różnic na poziomie cech podstawowych. Interpretację na tym poziomie nazwano ogólną, ponieważ pomija ona dane otrzymane z analizy odpowiedzi na pytania kwestionariusza, a opiera się jedynie o główne dane statystyczne.

4. Po interpretacji ogólnej następuje tzw. interpretacja szczegółowa na poziomie *hexis*. Interpretacji tej dokonano w oparciu o analizę treści pytań najbardziej różnicujących, zgodnie z założeniami podanymi w rozdziale poprzednim.

Autor zdaje sobie sprawę z niedoskonałości interpretacji szczegółowej. Interpretując wyniki testu musiał się ograniczyć jedynie do danych otrzymanych w wyniku badań i to ujętych w postaci matematycznej. Zasadniczą trudność przy analizie różnic w ilości odpowiedzi na pytania najbardziej różnicujące, sprawia wykrycie bardziej nadrzędnych właściwości, którym można by podporządkować poszczególne *hexis* wyrażone w treści pytań, aby tym samym dokonać pewnych uogólnień. Dużą trudność sprawia także znalezienie odpowiednich wyrażen oddających, w sposób adekwatny do wyników, różnice między badanymi grupami w stopniu natężenia którejs z wspólnych im cech. Aby wytworzyć sobie obraz różnic możliwie najbardziej adekwatny, należy ciągle konfrontować lekturę szczegółowych interpretacji na poziomie *hexis*, z wynikami na poziomie cech podstawowych oraz z danymi z tablic analiz szczegółowych podanych na końcu pracy.²

¹ Maszynopis w archiwum KUL, Nr 443, por. nota 1 w rozdziale poprzednim.

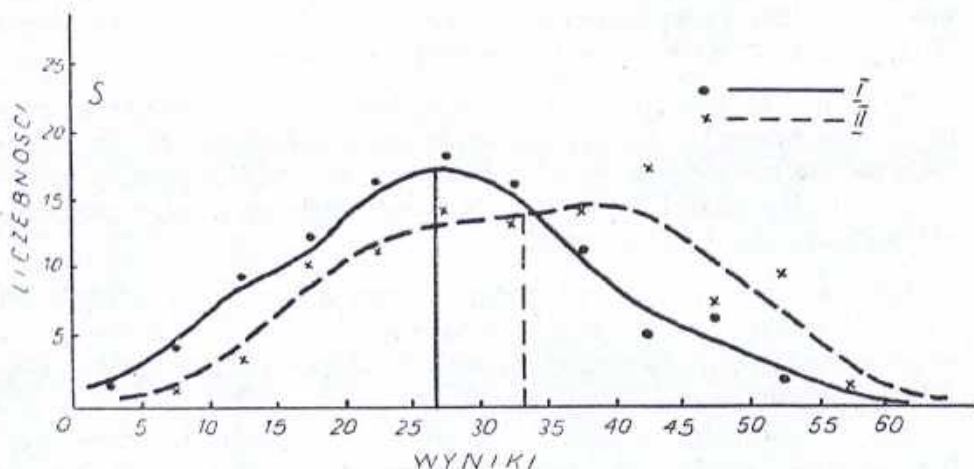
² Tamże.

1. Towarzyskość — odosobnienie (cecha S)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmien.	\bar{Z}
I	26,62	26	10,76	4 — 50	46	4,33
II	33,38	34	11,35	8 — 56	48	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna.

Wysokie \bar{Z} (4,33) wskazuje, że w cesze S, między obiema grupami zachodzi statystycznie istotna różnica na poziomie ufności dużo wyższym niż 0,01. Średnia arytmetyczna grupy I równa 26,62 wskazuje na pewną tendencję ogółu wyników tej grupy w kierunku bieguna „negatywnego”. Średnia arytmetyczna grupy II równa 33,38, wskazuje raczej na nieznaczną tendencję wyników w kierunku bieguna pozytywnego. W grupie I 63% wyników surowych mieści się poniżej środka skali (czyli punktu 30), zaś w grupie II, poniżej środka skali mieści się jedynie 39% wyników, a pozostałe 61% wyników umieściło się powyżej (patrz wykres). Te ostatnie dane mówią nam o przewadze w grupie II odpowiedzi „diagnostycznych” (punktowanych) nad „niediagnostycznymi” i o przeciwnej sytuacji w grupie I. Wynika stąd, że grupie I możemy przypisać tendencję do odosobnienia, introwersji społecznej itp., zaś grupie II tendencję do towarzyskości, ekstrawersji społecznej itp. Musimy to jednak czynić z dużym umiarem, ze względu na dość znaczne odchylenie obu średnich od biegunów skali.

Duże obszary zmienności (46 i 48 punktów skali na 60 możliwych) mówią o znacznym rozsiewie wyników obu grup w omawianej cesze. Mała różnica między odchyleniami standardowymi wskazuje na podobne różnice indywidualne w obu grupach, mimo istotnych różnic między M I i M II. Zarówno w grupie I jak i II istnieją osoby o bardzo wysokiej ekstrawersji społecznej, o czym świadczą najwyższe wyniki — odpowiednio 50 i 56, jak również o bardzo silnej introwersji, czego świadectwem są najniższe wyniki — odpowiednio 4 i 8. Wszystkie wyniki cechy S, jak również wyniki innych cech, mają wyraźną dążność do układu zbliżonego do krzywej normalnej (patrz wykresy).

d) Interpretacja szczegółowa.

W świetle analizy odpowiedzi³ na pierwsze 16 pytań tablicy I możemy pokusić się o szczegółową charakterystykę różnic zachodzących na poziomie cechy podstawowej S.

Klerycy (grupa I) w porównaniu ze studentami świeckimi (grupa II) okazali się wyraźnie mniej śmiałyymi w kontaktach społecznych (pyt. 8 i 13). Częściej niż studenci unikają oni takich miejsc publicznych, gdzie byłiby obiektem obserwacji, kierując się przy tym obawą, by nie zrobić, lub nie powiedzieć czegoś nieodpowiedniego (p. 3 i 9).

Z mniejszą śmiałością kleryków wiążą się także większe niż u studentów świeckich trudności w nawiązywaniu kontaktów (pyt. 2, 11, 16), a następnie w swobodnym prowadzeniu rozmowy, na tematy nawet bardzo ogólne z innymi osobami, szczególnie obcymi (p. 4 i 7).

Potrzeba przebywania w towarzystwie, tendencja do intensywnego życia towarzyskiego (p. 5, 10, 12, 14), a także działalności społecznej (p. 6) nie wydaje się być u obu grup zbyt wielka, jednak wyraźnie większa u studentów świeckich. Ci ostatni otaczają się większym gronem przyjaciół i znajomych. Najbliższe towarzystwo kleryków jest mniejsze i ze zrozumiałych względów składające się raczej z samych mężczyzn (p. 1 i 15).

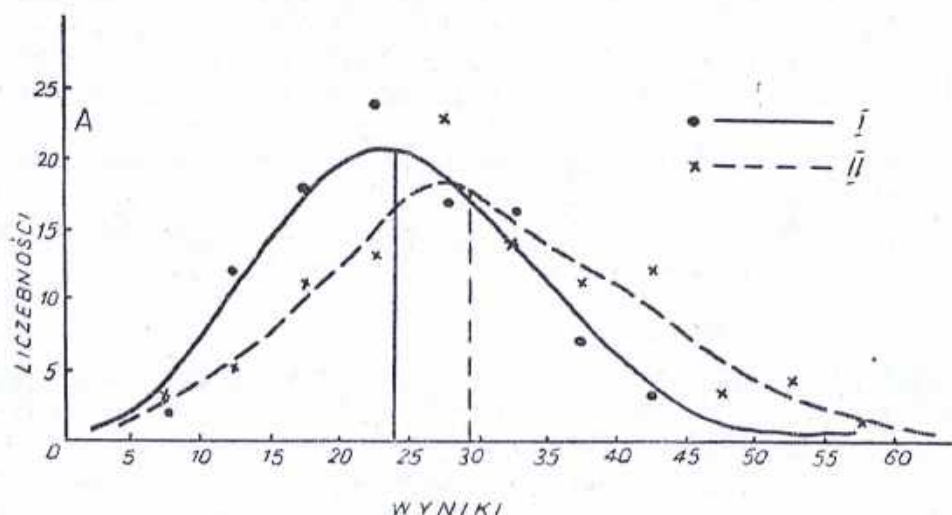
2. Górowanie — uległość (cecha A)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienn.	\bar{Z}
I	23,76	24	8,15	7—44	37	4,12
II	29,33	28	10,75	6—56	50	

³ Tamże.

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna

Wysoki stosunek krytyczny \bar{Z} równy 4,12 wskazuje, że w cesze A między grupami I i II zachodzi statystycznie istotna różnica na poziomie ufności 0,01.

Średnia arytmetyczna grupy I równa 23,76 mieści się znacznie poniżej środka skali wyników surowych, co wskazywałoby na ogólną wyraźną tendencję wyników tej grupy w kierunku bieguna „negatywnego”. W grupie tej 78% badanych uzyskało wyniki poniżej 30 punktów (por. cz. II dodatku).⁴ Średnia arytmetyczna grupy II równa 29,33 położona jest bardzo blisko centralnego punktu skali, co świadczyłoby o pewnej równowadze właściwości cechy A w tej grupie. Poniżej punktu 30 skali znajduje się tylko 57% wyników.

Ostatecznie możemy orzec, że grupę I charakteryzuje znaczna tendencja do uległości, ustępowania itp. Grupa II jest znacznie mniej skłonna do ustępstw i uległości niż grupa I, lecz nie przejawia także zbyt wielu tendencji do górowania.

Odchylenie standardowe dla grupy I równe 8,15 zaś dla grupy II równe 10,75 wskazuje, że w grupie I różnice między poszczególnymi jednostkami pod względem górowania i uległości są wyraźnie mniejsze niż w grupie II.

Niektóre osoby grupy II osiągnęły bardzo wysokie wyniki świadczące o wybitnej tendencji do górowania. Najwyższy wynik grupy I wynosi 44, zaś grupy II aż 56; wyniki najniższe wynoszą odpowiednio 7 i 6.

⁴ Tamże.

Różnica między wielkością obszarów zmienności wynosi 13 punktów. Widzimy w świetle tych danych, że grupa I jest nie tylko bardziej uległa od grupy II, lecz także bardziej zwarta pod względem tej właściwości.

d) Interpretacja szczegółowa.

Uległość kleryków (gr. I) ukazuje się dość wyraźnie tam, gdzie chodzi o dochodzenie swoich słusznych praw w różnych sprawach życia codziennego. Stąd np. zazwyczaj nie domagają się oni zmiany lub zwrotu pieniędzy, jeżeli okaże się, że rzecz kupiona ma defekt (p. 3); gdy w restauracji podają niedobre jedzenie, godzą się z tym, nie zwracają nikomu uwagi z tego powodu (p. 8).

Studenci świeccy (gr. II) w podobnych sytuacjach są wyraźnie mniej ustępliwi. Skłonność do ustępowania ujawniają klerycy również w wypadkach, gdy należałoby komuś wytknąć niewłaściwe postępowanie (p. 2). Dlatego nie protestują, gdy sprzedawca obsługuje tych, którzy przyszli później (p. 1), a także nie umieją się pozbyć natrętów zabierających czas, lub innych osób, z którymi nie mają ochoty lub czasu rozmawiać (p. 5). W podobnych wypadkach studenci świeccy potrafią bardziej niż klerycy przewyciężyć wewnętrzne opory i okazać się mniej ustępliwi i bardziej odważni.

Unikanie wyróżniania w towarzystwie, pozostawanie na uboczu (p. 13), zmieszanie odczuwane w miejscach publicznych (p. 10 i 11), czy wobec osób na stanowiskach (p. 7), także zdenerwowanie przeżywane na samą myśl przemawiania publicznie (p. 12) — charakteryzuje w wyraźnie większym stopniu kleryków niż studentów świeckich, którzy w takich sytuacjach ujawniają większe górowanie, opanowanie i odwagę.

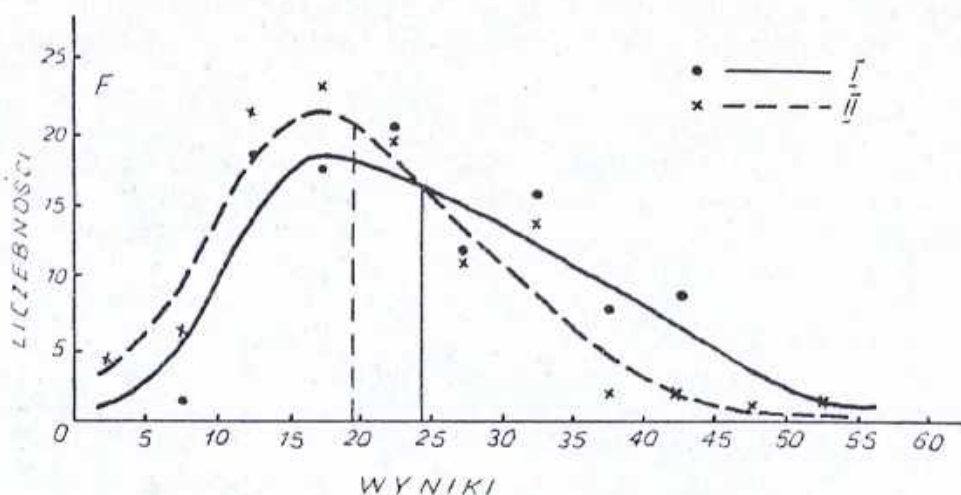
Klerycy bardziej niż studenci wolą raczej być zwolennikami niż przewodzić (p. 6 i 9). Większe górowanie studentów ujawnia się także w większej umiejętności wprowadzania w błąd, czy też „blagownia”, gdy znajdują się w trudnych sytuacjach. U kleryków umiejętność „blagowania” występuje niestety również, lecz w wyraźnie mniejszym stopniu, niż u studentów świeckich (p. 4).

3. Przyjacielskość — wrogość (cecha F)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienn.	\bar{Z}
I	24,76	23	10,14	9—48	39	3,6
II	19,79	19	9,43	1—54	53	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna.

Obie grupy badane różnią się między sobą stopniem posiadania cechy F. Jest to różnica istotna na poziomie wyższym niż 0,01. Wskazuje na nią wielkość \bar{Z} równa 3,60.

Obie średnie znajdują się wyraźnie poniżej środka skali wyników surowych. Świadczy to o ogólnej tendencji wyników obu grup w kierunku bieguna „negatywnego”, a więc o skłonności do wrogości, wojowniczości itp. (patrz wykres). Jednak skłonność ta w grupie II jest większa niż w grupie I. O ile w grupie I wyniki niższe niż 30 posiada 73% osób, o tyle w grupie II wyniki takie posiada 88% osób, a więc o 15% więcej.

Ostatecznie możemy powiedzieć, że obie grupy odznaczają się nastawieniem wrogim lub w najlepszym wypadku pewną bojowością. Jednak właściwości te u grupy II występują w dużo większym stopniu niż w grupie I, w której pojawiają się w postaci bardziej złagodzonej.

Porównując ze sobą oba obszary zmienności wydaje się, że w grupie II występują dużo większe różnice indywidualne w cesze F niż w bardziej zwartej grupie I. Jest to jednak złudzenie spowodowane dużymi przerwami na końcach rozkładu wyników grupy II. Faktycznie, przeciętne różnice indywidualnych w obu rozkładach nie różnią się znacznie między sobą, na co wskazują odchylenia standardowe.

d) Interpretacja szczegółowa.

Studenci świeccy (gr. II) w większym stopniu niż klerycy (gr. I) wykazują opór, negatywizm, a nawet agresję względem osób, które chciałyby się rządzić, czy w jakikolwiek sposób narzucać swoją wolę (p. 4, 7, 8).

Znamionuje ich większa gotowość do walki z innymi, by nie dać się wyzyskać lub skrzywdzić (p. 6 i 10).

W większym też stopniu występuje u studentów pragnienie dominowania, chęć osiągnięcia stanowiska, by zaimponować tym, którzy uważają się za lepszych (p. 2 i 3). Dużo więcej studentów niż kleryków nosi urazy i wrogą niechęć do różnych osób (p. 1). Są oni bardziej skłonni do natychmiastowego zwracania uwagi tym osobom, których postępowanie im nie odpowiada (p. 9), a także do wyrażania się z lekceważeniem o poglądach innych (p. 5).

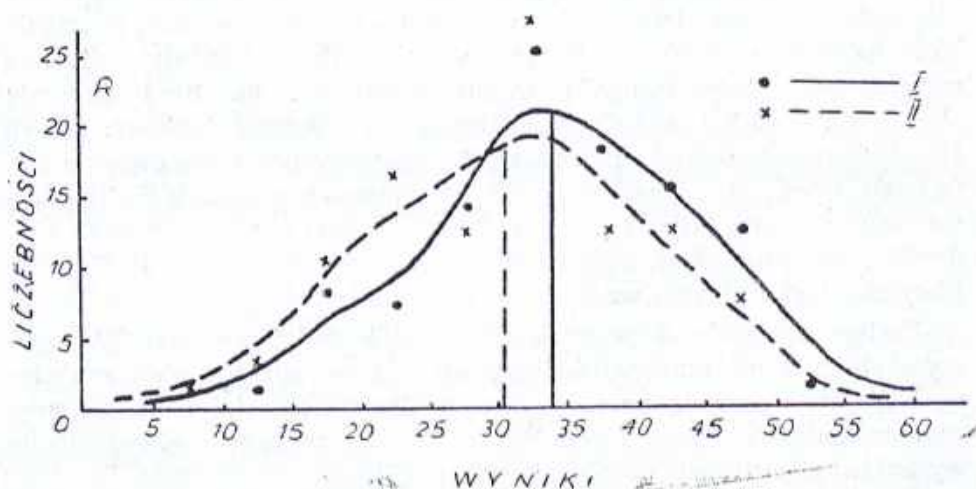
Pod względem wymienionych właściwości „negatywnych” istnieje między grupą I i II tylko różnica stopnia. Niższe wyniki, przy odpowiedniej konstelacji wyników innych cech, mogą niekiedy wskazywać na postawę bojowości wyrażającą się w szlachetnej konkurencji. Bardzo niskie wyniki świadczą raczej o ogólnej postawie wyraźnej wrogości względem ludzi. Ta właśnie postawa wrogości wydaje się bardziej charakteryzować studentów świeckich, niż kleryków.

4. Powściągliwość — lekkomyślność (cecha R)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienn.	\bar{Z}
I	33,69	34	8,28	12—50	38	2,69
II	30,25	32	9,71	8—48	40	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna.

Obie średnie arytmetyczne oraz mediany umiejscowione są bardzo blisko środka skali wyników surowych. Stosunek istotności różnic między tymi średnimi równy 2,69 wskazuje na różnicę istotną na poziomie ufności bliskim 0,01.

Choć M I odchyła się nieco od punktu centralnego skali w kierunku bieguna „pozytywnego”, jest jednak bardzo wydatnie oddalona od tego bieguna. M II leży nieomal w samym środku skali, trudno więc w tym wypadku mówić o tendencji wyników grupy II w kierunku jakiegokolwiek bieguna skali. W grupie I wyniki wyższe niż 30 posiada 62% osób, zaś w grupie II tylko 53%. W grupie I znajdujemy więc o 9% więcej osób z wynikami wyższymi.

W świetle tych danych możemy obie grupy scharakteryzować następująco: Żadnej z nich nie możemy posądzić o zbytnią beztroskę lub lekkomyślność. Trudno też przypisać obu grupom dużą dozę rozważli i powściągliwości. W obu wypadkach istnieją raczej tendencje pośrednie, choć z całą stanowczością musimy stwierdzić, że grupa I jest nieco bardziej rozważna od grupy II.

Obszary zmienności, a przede wszystkim odchylenia standardowe, między którymi zachodzi niewielka różnica, mówią o typowej dla tej cechy zwartości obu rozkładów, czyli o niewielkich różnicach indywidualnych.

d) Interpretacja szczegółowa.

Wśród 30 pytań tablicy IV⁵ znalazło się 8 różnicujących obie badane grupy w sposób znaczny. Okazuje się, że klerycy z nieco większą powagą niż studenci świeccy traktują życie (p. 3), wiele spraw bardziej poważnie biorą sobie do serca (p. 8), troszczą się nie tylko o teraźniejszość, lecz częściej niż studenci myślą o przyszłości (p. 6). Stąd zupełnie obce jest dla nich bezmyślne, nie liczące się z jutrem życie (p. 2). Na 100 studentów świeckich znalazło się 29 zdecydowanie uznających zasadę, że „należy jeść, pić i bawić się, gdyż jutro możemy umrzeć”. Na 100 kleryków znalazł się tylko jeden uznający taką zasadę (?). Większość studentów przyznaje się do braku umiaru w paleniu i picciu (p. 1). Odsetek kleryków jest pod tym względem dużo mniejszy.

Postępowanie kleryków wydaje się być bardziej poważne. W większym stopniu, niż studenci świeccy unikają oni decyzji nieprzemyślanych i impulsywnych; przed podjęciem decyzji częściej wazą motywy postępowania (p. 4 i 7). U studentów częściej występuje skłonność do wyszukiwania sytuacji podniecających (p. 5).

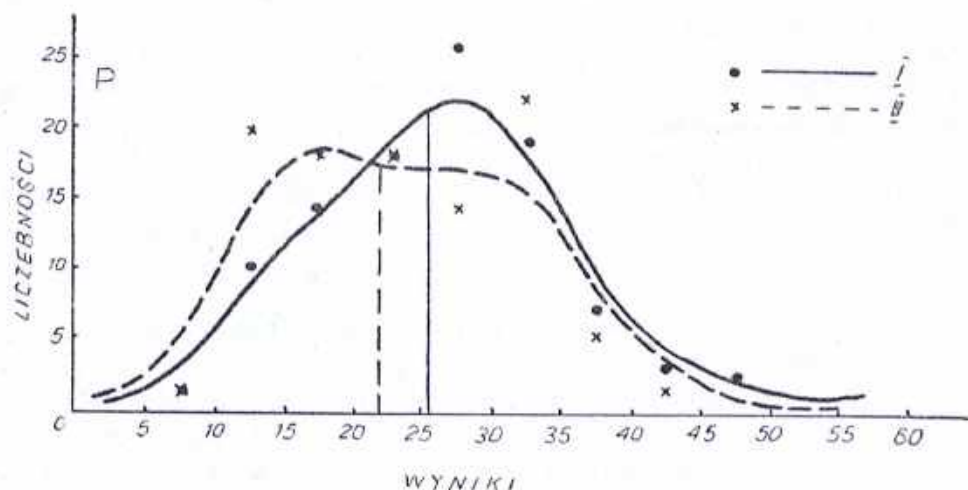
⁵ Tamże.

5. Tolerancja — krytycyzm (cecha P)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skraj.	Obszar zmien.	\bar{Z}
I	25,42	26	8,31	8—53	45	2,66
II	21,98	22	9,90	4—42	38	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna:

Wskaźnik \bar{Z} równy 2,66 wskazuje na istnienie statystycznie istotnej różnicy na poziomie bliskim 0,01 między średnim charakteryzującymi obie badane grupy.

Przyglądając się wykresowi widzimy, że obie średnie arytmetyczne, a także bardzo do nich zbliżone mediany, umiejscowiły się wyraźnie poniżej punktu centralnego skali. Większość wyników, bo aż 75% w grupie I, a 79% w grupie II nie przekroczyła 30 punktów. Świadczy to o ogólnej tendencji obu grup w kierunku bieguna „negatywnego” cechy P. Tendencja ta jest bardziej wyraźna u grupy II, niż u grupy I.

Grupę II charakteryzuje więc wyraźna tendencja do krytycyzmu, nieufności względem ludzi i ich poczynań. Grupę I charakteryzuje podobna tendencja, lecz w stopniu wyraźnie mniejszym, złagodzoną przez większą niż w grupie II tolerancję i zaufanie do ludzi. Inaczej mówiąc możemy powiedzieć, że grupa I przedstawia się lepiej niż grupa II pod względem tzw. stosunków międzyosobowych.

Różnica między odchyleniami standardowymi równa — 1, 59 wydaje się wskazywać na to, że różnice indywidualne w grupie II są, w omawianej cesze P, nieco większe od różnic indywidualnych w grupie I. Ta ostatnia pod względem poprawności stosunków międzypersonalnych okazała się więc nie tylko lepsza, lecz także na swoim poziomie bardziej zwarta.

d) Interpretacja szczegółowa.

Krytycyzm kleryków wobec ludzkich błędów i wad pozostawia u nich dużo więcej miejsca dla postawy wyrażającej wyrozumiałość a nawet zaufanie, niż u studentów świeckich (p. 9).

Przeżywane zadowolenie z życia, większe u kleryków niż u studentów, wiąże się między innymi z mniejszą ilością rozczarowań wynikłych z różnych kontaktów międzypersonalnych. Więcej kleryków niż studentów wyraża przekonanie, że szczęście sprzyja im w życiu oraz, że na ogół osiągnęli to, na co zasługują (p. 2, 8).

Klerycy, w dużo mniejszym stopniu niż studenci zdradzają skłonność do podejrzliwości wobec motywów postępowania ludzi. Podejrzenia, że u podstaw uczciwego postępowania leży strach (p. 4), że ludzie pod osłoną życzliwości kryją często wrogię uczucia rywalizacji (p. 6) — są właściwe bardziej studentom niż klerykom. W postępowaniu ludzi, studenci widzą więcej fałszu i dwulicowości (p. 7), zdają się bardziej niż klerycy sprzyjać przekonaniu o niedoskonałościach tkwiących w naturze ludzkiej (p. 5).

Tablica V wskazuje też na pewne pytania, w których krytycyzm kleryków jest większy od krytycyzmu studentów. Klerycy mianowicie, zgłaszają więcej zastrzeżeń co do możliwości szybkiej poprawy postępowania, pod wpływem porażek i błędów (p. 29). Okazali oni także więcej krytycyzmu i nieufności względem instytucji szkolnictwa (p. 28) oraz wielkich przedsięwzięć (p. 30).

6. Męskość — kobiecość (cecha M)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmien.	\bar{Z}
I	25,70	24	9,53	8—52	44	2,17
II	28,35	28	7,52	10—48	38	

b) Interpretacja ogólna:

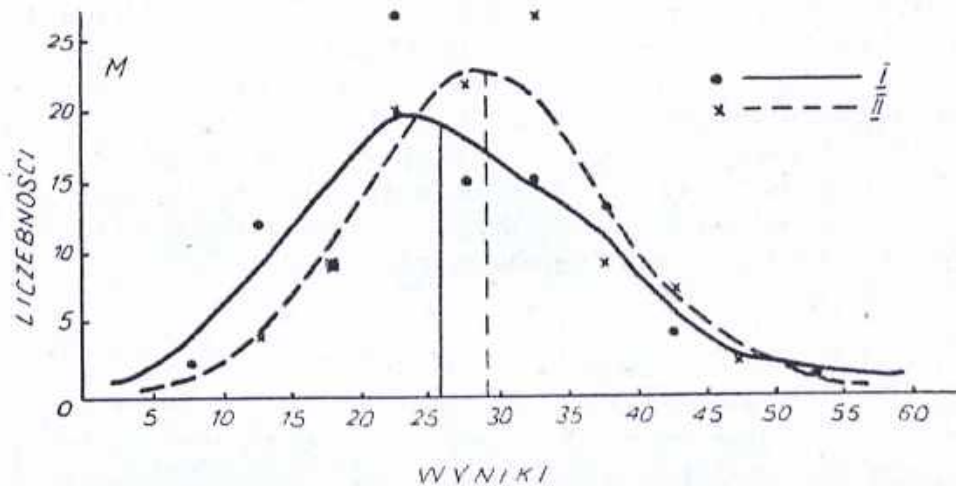
Cecha M jest ostatnią spośród dziesięciu cech temperamentu branych pod uwagę w tej pracy, w której zachodzi statystycznie istotna różnica między badanymi grupami. Stosunek krytyczny \bar{Z} równy 2,17 wskazuje różnicę na poziomie ufności 0,05.

Obie średnie arytmetyczne, podobnie jak mediany koncentrują się bliżej środka skali po stronie bieguna „negatywnego”. Wchylenie M I w kierunku tego bieguna jest jednak wyraźnie większe niż wchylenie M II. W grupie I wyniki niższe od 30 posiada 72% osób, zaś w grupie II podobne wyniki posiada 61% osób.

O ile grupie II trudno przypisać w sposób zdecydowany przewagę właściwości któregoś z biegunów cechy M, o tyle w grupie I możemy mówić o nieznacznej przewadze właściwości kobiecych nad męskimi. Interpretacja szczegółowa wyjaśni bliżej o jakie tu różnice chodzi.

Znaczna różnica między odchyleniami standardowymi grupy I i II, każe podejrzewać, że w grupie I istnieją nieco większe różnice indywidualne dotyczące cechy M, niż w grupie II.

c) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



d) Interpretacja szczegółowa.

Klerycy (gr. I) wykazali większą od studentów świeckich (gr. II) wrażliwość uczuciową, wyrażającą się większą skłonnością do wzruszeń (p. 5, 6 i 7) oraz większym stopniem opiekuńczości (p. 1). Mimo mniejszego zainteresowania się modą (p. 29) z racji noszenia jednolitego stroju duchownego, klerycy wydają się mieć więcej niż studenci wrażliwości na estetykę wyglądu własnego i innych ludzi (p. 3). Ponadto zdradzają oni większą bojaźliwość i wyraźnie mniejszą skłonność do działań wymagających ryzyka tzn. takich, których rezultat nie jest pewny (p. 4 i 8). Studenci wydają się być bardziej odważni i bardziej skłonni do ryzyka.

Mniejszy stopień „męskości” ujawnił się u studentów w przedkładaniu tańców nad zawody sportowe oraz zajęć artystycznych nad techniczne (p. 28, 30). U kleryków sytuacja przedstawia się pod tym względem przeciwnie. Przedkładanie zawodów nad tańce odpowiada u nich wymaganiom środowiska seminaryjnego, w którym ze względu na brak towarzystwa żeńskiego, tańce nie mają racji bytu.

W pozostałych czterech cechach (E, O, T i G) brak statystycznie istotnych różnic między średnimi arytmetycznymi wyników surowych obu grup, czyli brak takich różnic na poziomie cech podstawowych. Wskazują na to poszczególne niskie wskaźniki Z. Na tablicach analiz szczegółowych dla tych cech,⁶ znajdujemy jednak pytania o wysokich wskaźnikach różnic między ilością odpowiedzi „diagnostycznych” obu grup. Brak różnicy na poziomie cech podstawowych jest tu po prostu wynikiem równowagi zachodzącej między pytaniami o dodatnich wskaźnikach różnic, mówiących o przewadze odpowiedzi „diagnostycznych” grupy I i pytaniami o ujemnych wskaźnikach cech, mówiących o przewadze odpowiedzi „diagnostycznych” grupy II.

Analiza szczegółowa pytań najbardziej różnicujących upewnia nas więc o istnieniu istotnych różnic na poziomie *hexis*, mimo braku różnic na poziomie cech podstawowych. Różnice te mogą ujawniać się w różnych sposobach zachowania się obu grup.

Omówimy je poniżej.

7. Stałość emocjonalna — depresyjność (cecha E)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmien.	\bar{Z}
I	29,07	30	12,48	2—56	54	0,86
II	27,62	28	11,18	4—53	49	

b) Interpretacja ogólna:

Różnica między średnimi arytmetycznymi jest minimalna. Stosunek krytyczny \bar{Z} równy 0,86 wskazuje na brak statystycznie istotnej różnicy w cesze E między grupami I i II.

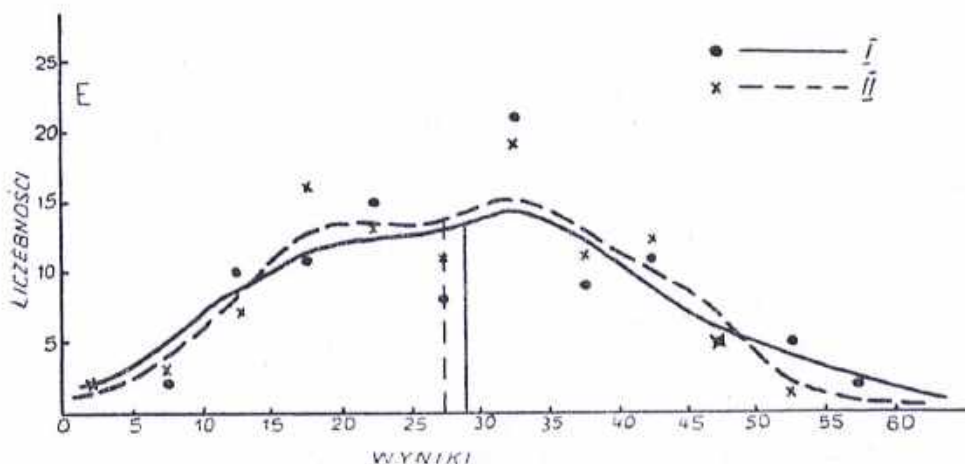
Obie średnie znajdują się bardzo blisko środka skali, nieco po stronie bieguna „negatywnego”. Wyniki obu grup rozmieszczone są nieomal równomiernie po obu stronach punktu centralnego (patrz wykres).

⁶ Tamże.

Odchylenia standardowe w obu grupach świadczą o znacznych różnicach indywidualnych w tej cesze.

W świetle tych danych widzimy, że osoby badane obu grup nie przejawiają ani wyraźnej tendencji w kierunku zrównoważenia i stałości emocjonalnej, ani także zbytnej tendencji do znerwicowania, depresji, zmienności nastrojów itp.

c) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



d) Interpretacja szczegółowa.

Na poziomie *hexis*, studenci świeccy wykazali się większym niż klerycy pesymizmem. Więcej jest wśród nich takich, którzy widzą przyszłość w czarnych kolorach (p. 2), a niekiedy nawet kwestionują czy warto w ogóle żyć (p. 7).

Charakterystyczną cechą wyraźnie wyróżniającą studentów, jest ich większa skłonność do marzycielstwa (p. 3). Częściej niż klerycy szukają oni przyjemności w marzeniach o rzeczach, o których wiedzą, że i tak nie mogą się spełnić (p. 1, 5). Częściej też czują się nieszczęśliwi bez wyraźnego powodu (p. 6). Wydarzenia dnia emocjonalizują wielu studentów do tego stopnia, że nieraz myśląc o nich, nie mogą zasnąć w nocy (p. 4). Pod tym względem klerycy okazali większe zrównoważenie.

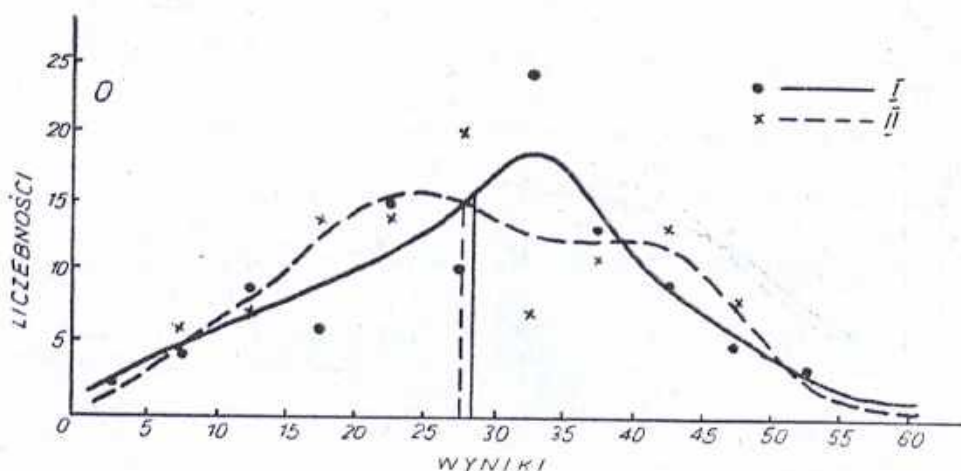
Są jednak dziedziny życia emocjonalnego, w których studenci wykazali większą równowagę uczuciową. Więcej jest wśród nich takich, którzy twierdzą, że potrafią zwykle w trudnych sytuacjach wykazać się jasnością myślenia i „zimną krwią” (p. 26), mniej też zamartwiają się niepowodzeniami, które mogą im się zdarzyć (p. 28). Z tych ostatnich stwierdzeń możemy dopatrzeć się nieco silniejszego u studentów, niż kleryków działania mechanizmów obronnych wobec sytuacji nerwicujących.

8. Obiektywizm — przewrażliwienie (cecha O)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienny	\bar{Z}
I	28,52	30	11,52	3—54	51	0,49
II	27,72	27	11,28	6—49	43	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna:

Pomiędzy cechami E i O istnieje dosyć wysoka korelacja ($r = .65$). Nic więc dziwnego, że zarówno układ średnich arytmetycznych jak również inne dane statystyczne dotyczące cechy O są bardzo zbliżone do analogicznych danych omawianej poprzednio cechy E.

Wskaźnik \bar{Z} równy 0,49 świadczy o braku istotnej różnicy między średnimi obu grup. Obie średnie umiejscowione są bardzo blisko punktu centralnego skali wyników surowych, nieco po stronie bieguna „negatywnego”.

Dość duże, niemal identyczne odchylenia standardowe wskazują na znaczne różnice indywidualne w obu grupach. Położenie obu średnich, a także prawie równomierny rozkład wyników po obu stronach punktu 30, nie pozwalają na przypisywanie badanym grupom dominanty któregoś z dwu biegunów.

Ostatecznie w świetle powyższych danych możemy obie grupy opisać ogólnie w następujący sposób: — Mimo dość znacznych różnic indywidualnych, ogół badanych charakteryzuje pewna równowaga właści-

wości „negatywnych” i „pozytywnych”. Stąd nie może być mowy ani o zbyt wielkim obiektywizmie, gruboskórności, niewrażliwości na opinie innych itp., ani o wyraźnym przewrażliwieniu na tle własnej osoby, egoistycznym skoncentrowaniu się na sobie, podejrzliwości itp.

d) Interpretacja szczegółowa.

Na podstawie analizy najbardziej różnicujących pytań wydaje się, że w niektórych dziedzinach można by przypisać klerykom nieco mniej przewrażliwienia na punkcie własnej osoby. Niewielkie wskaźniki różnic mówią nam, że rozbieżności pod tym względem nie powinniśmy akcentować zbyt mocno.

Klerycy szybciej zapominają o doznanym upokorzeniu (p. 1), trudniej też urazić ich uczucia (p. 3). W mniejszym stopniu niż studenci świeccy skarżą się na brak uznania (p. 6). Wydają się także być mniej podejrzliwi. Mniejsza jest ilość kleryków niż studentów, przejawiających swego rodzaju nastawienie paranoiczne (p. 2 i 7), posiadających o sobie wysokie mniemanie (p. 9), skoncentrowanych egoistycznie na własnej osobie (p. 4). Pod tymi względami studenci wydają się być bardziej „negatywni” niż klerycy, czyli odznaczający się większym subiektywizmem.

Z powyższymi właściwościami koreluje wysoko skłonność do szukania rady lub pomocy u innych. Z tej racji pytania 29 i 30 znalazły się wśród innych pytań cechy O dotyczących przede wszystkim różnych symptomów paranoicznych. Wskaźniki różnic odpowiadające tym pytaniom mówią o większej skłonności kleryków do szukania rady u innych ludzi (p. 29) oraz do dzielenia się z innymi swoimi zmartwieniami (p. 30). Zgodnie z zasadami interpretacji miałyby to być świadectwem większego subiektywizmu, czyli większej koncentracji uwagi na sobie u kleryków, niż u studentów świeckich.

9. Refleksyjność (cecha T)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienny	\bar{Z}
I	41,03	42	9,43	10—56	46	0,49
II	41,70	44	9,71	12—58	46	

b) Interpretacja ogólna:

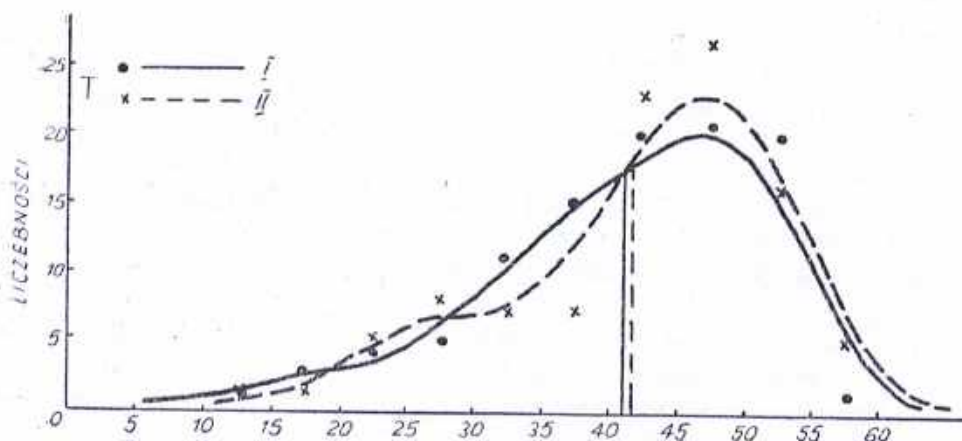
Wyniki cechy T są bardzo znamienne dla obu grup. Stosunek krytyczny \bar{Z} równy 0,49 świadczy, że różnica między średnimi w tej cesze nie jest statystycznie istotna.

Obie średnie arytmetyczne są bardzo wysokie, mocno wychylone w stronę bieguna „pozytywnego”. Uwagę zwraca ujemna skośność obu krzywych wyrównanych, która wiąże się z przewagą wysokich wyników w omawianej cesze. Oberwując rozsiew wyników zauważamy, że 85% osób w grupie I oraz 83% osób w grupie II ma wyniki wyższe niż 30 punktów.

Różnice indywidualne wskazane przez odchylenia standardowe wydają się być niemal identyczne w obu grupach.

Wyraźna tendencja wyników w kierunku bieguna „pozytywnego” uprawnia nas do stwierdzenia, że obie grupy charakteryzuje wysoki stopień refleksyjności, wiążący się z takimi właściwościami jak: skłonność do rozważań, filozofowania, obserwacji i analizy własnego postępowania i innych itp.

c) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



d) Interpretacja szczegółowa.

Porównując ze sobą treść pierwszych sześciu pytań tablicy IX, których wskaźniki różnic mówią o przewadze odpowiedzi „diagnostycznych” grupy II nad I, z pięcioma ostatnimi pytaniami o wskaźnikach różnic świadczących o przewadze odpowiedzi diagnostycznych grupy I nad II zauważamy, że mimo braku różnic na poziomie cech podstawowych, na poziomie *hexis* istnieją różnice i to dość znamienne.⁷

Z analizy treści pytań najbardziej różnicujących wynika, że studenci świeccy (gr. II) zdradzają nieco więcej niż klerycy (gr. I) zamiłowania do myślenia, skłonności do rozważań i filozofowania (pyt. 1–6).

Przewaga odpowiedzi „diagnostycznych” kleryków w pytaniami od 26–30 zdaje się wynikać nie tyle z faktycznie większej tendencji do

⁷ Tamże.

intensywnego myślenia, ile raczej może być rezultatem wysokiej korelacji tych pytań z cechami, w których klerycy osiągnęli większe wyniki od studentów. Stąd np. większa skłonność do liczenia się w swoim postępowaniu z doświadczeniami przeszłości i przyszłością (p. 29), świadczy nie tyle o większej refleksyjności kleryków, ile raczej o większej rozwadze (por. interpretacja cechy R), zaś przekładanie przez kleryków czytania w domu, nad przebywanie w dużym towarzystwie (p. 28) mówi raczej o ich większej introwersji społecznej (por. interpretacja cechy S). Przewaga odpowiedzi diagnostycznych kleryków w niektórych pytaniach, zdaje się wynikać także w dużym stopniu ze specyficznych warunków środowiska seminaryjnego. Np. klerycy częściej zastanawiają się nad zagadnieniami moralności współczesnej młodzieży (p. 30) a także przekładają życie umysłowe nad sporty (p. 26).

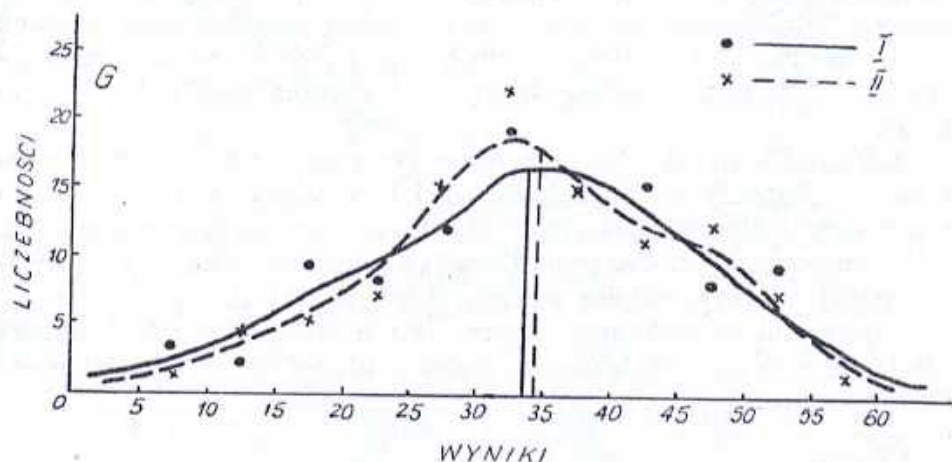
Na podstawie przedstawionych danych, autor jest gotów twierdzić, że mimo identycznego niemal zasobu cechy T jako cechy podstawowej w obu grupach badanych, grupa II (studenci świeccy) góruje nad grupą I (klerycy) większą skłonnością do wnikania w trudne zagadnienia wymagające głębszego myślenia, większą skłonnością do filozofowania, przemyśleń — czyli większym aktywizmem myślowym.

10. Ogólna aktywność (cecha G)

a) Główne dane statystyczne:

Grupa	M	Me	σ	Wyniki skrajne	Obszar zmienny	\bar{Z}
I	33,67	34	10—18	6—54	49	0,31
II	34,13	34	10—56	8—55	47	

b) Ilustracja graficzna danych statystycznych:



c) Interpretacja ogólna:

Cecha G jest ostatnią z cech podstawowych branych pod uwagę w naszych badaniach. Między średnimi arytmetycznymi charakteryzującymi obie grupy badane w tej cesze brak statystycznie istotnych różnic ($Z = 0,31$). Obie średnie wychylają się bardzo nieznacznie w kierunku bieguna „pozytywnego”. Wyniki wyższe niż 30 w grupie I otrzymało 65% osób, zaś w grupie II — 62% osób.

Mała różnica między odchyleniami standardowymi mówi o podobnej rozpiętości różnic indywidualnych w obu grupach.

W oparciu o powyższe dane stwierdzamy, że obie grupy posiadają cechę G w stopniu umiarkowanym z niewielką przewagą w kierunku wyższej aktywności przejawiającej się w szybszym tempie czynności, poczuciu energii, witalności i entuzjazmie, a także w działaniu względnie produktywnym i wytrwałym.

d) Interpretacja szczegółowa.

Przeglądając tablicę X^2 zauważamy we wszystkich niemal pytaniach małe wskaźniki różnic. Świadczyłyby to o wielkim podobieństwie obu grup zarówno na poziomie podstawowej cechy G, jak również na poziomie odpowiadających jej *hexis*.

Z 30 pytań na godne uwagi z punktu widzenia różnic między interesującymi nas grupami, można uznać jedynie pytanie 1. Z analizy odpowiedzi na to pytanie wynikałoby, że studenci są bardziej skłonni do przerzucania się od jednej czynności do drugiej.

ZAKOŃCZENIE

Rozdział poprzedni stanowi w całości odpowiedź na problem postawiony w tytule pracy. Mieści się w nim bowiem szczegółowo opracowana analiza różnic między młodzieżą duchowną i świecką w dziesięciu cechach temperamentu, badanych kwestionariuszem Guilforda-Zimmermana.

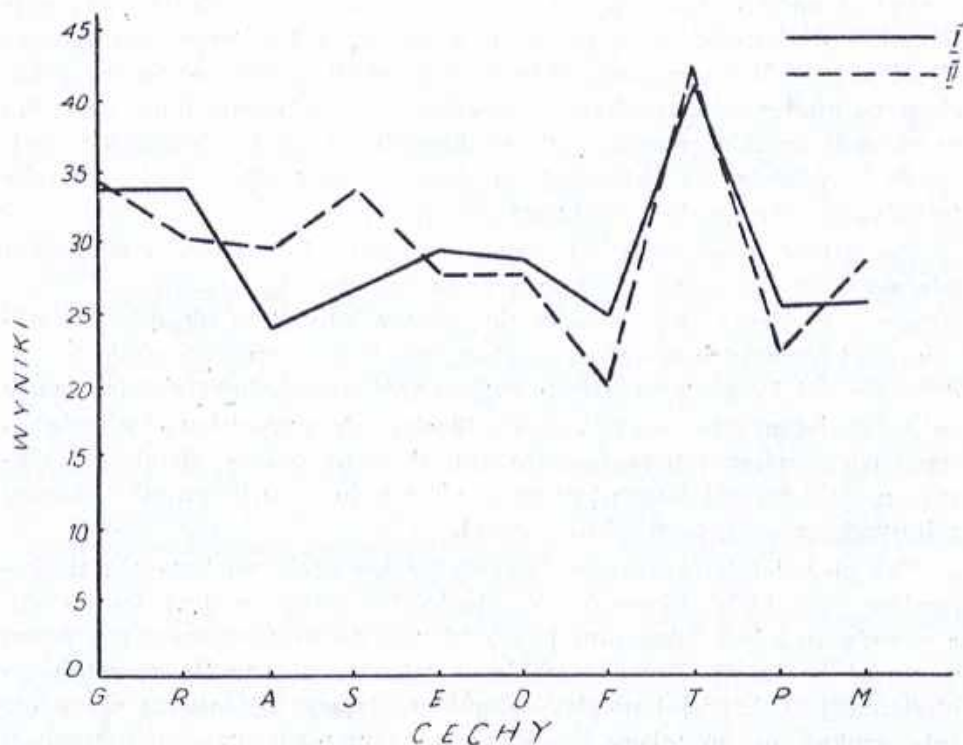
Aby mieć bardziej całościowy obraz typowych układów cech temperamentu młodzieży duchownej i świeckiej, w zakończeniu pracy zestawimy obok siebie średnie arytmetyczne wskazujące zasób poszczególnych cech temperamentu u obu grup. Dane te zebrane w jedną całość pozwalają lepiej zauważyć różnice wykryte dzięki badaniom.

Poszczególne średnie arytmetyczne (M), a także wskaźniki istotności różnic (Z) oraz odpowiadające im poziomy ufności (p. u.) przedstawiają się następująco:

⁸ Tamże.

Cechy	M		\bar{Z}	p. u.
	gr. I	gr. II		
G	33,7	34,1	0,31	—
R	33,7	30,2	2,69	0,01
A	23,8	29,3	4,12	0,01 !
S	26,6	33,4	4,33	0,01 !
E	29,1	27,6	0,86	—
O	28,5	27,7	0,49	—
F	24,8	19,8	3,60	0,01 !
T	41,0	41,7	0,49	—
P	25,4	22,0	2,67	0,01
M	25,7	28,4	2,17	0,05

A oto ilustracja graficzna tych samych średnich arytmetycznych na tle wspólnej dla wszystkich cech skali wyników surowych.



Widzimy duże, statystycznie istotne różnice w cechach:

- S (towarzystwo — odosobnienie),
- A (górowanie — uległość) oraz
- F (przyjacielskość — wrogość).

Również istotne, choć mniejsze są różnice w cechach:

- R (rozwaga — lekkomyślność),
- P (tolerancja — krytycyzm) oraz
- M (męskość — kobiecość).

Nie zauważamy natomiast statystycznie istotnych różnic na poziomie cech podstawowych w pozostałych czterech cechach, mianowicie:

- G (ogólna aktywność),
- E (stałość emocjonalna — nerwowość),
- O (obiektywizm — przewrażliwienie),
- T (refleksyjność).

Wiemy jednak, że mimo braku różnic na poziomie cech podstawowych notujemy statystycznie istotne różnice na poziomie *hexis*.

Dzięki analizie treści pytań kwestionariusza, które okazały się najbardziej różnicujące, poznaliśmy te właściwości temperamentu na poziomie *hexis*, którymi przeciętny kleryk różni się wyraźnie od przeciętnego studenta świeckiego. Omówiliśmy je w poprzednim rozdziale w ramach tzw. interpretacji szczegółowych. Obecnie zestawiając obok siebie te właściwości stworzymy całościowy obraz stylu bycia, charakterystyczny dla obu interesujących nas grup.

Zacznijmy od cechy S. Klerycy w stosunku do studentów świeckich odznaczają się wyraźnie większym stopniem tzw. introwersji społecznej. Introwersja kleryków przejawia się między innymi w nieśmiałości odczuwanej przez nich w różnych sytuacjach życiowych. Nie czują się oni dobrze w miejscach publicznych, czy na spotkaniach towarzyskich, gdzie są przedmiotem obserwacji, boją się bowiem skompromitować niewłaściwym odezwaniem lub postępowaniem. Podobne obawy utrudniają klerykom bardziej niż studentom prowadzenie lub nawiązywanie rozmów z innymi osobami, szczególnie obcymi.

Tej nieśmiałości kleryków towarzyszy wyraźnie większa niż u studentów świeckich skłonność do uległości i zwolennictwa (cecha A), a w związku z tym także mniejsza tendencja do wojowniczości czy wręcz wrogości (cecha F). Przeciętny kleryk ujawnia się na tle przeciętnego studenta jako bardziej uległy, ustępliwy, dający się łatwiej wyzyskać lub oszukać, nie umiejący bronić swoich słusznych praw, odczuwający większe trudności, gdy trzeba komuś wytknąć niewłaściwe postępowanie. Przeciętny student świecki łatwiej niż kleryk okazuje agresję, negatywizm a nawet wrogość względem osób, które chcą rządzić, walczy aktywniej, by nie być wyzyskanym, dąży do dominowania i stanowisk.

Nieśmiali i ustępliwi klerycy pozostają w lepszym niż studenci

świeccy układzie stosunków międzyosobowych. Wskazują na to różnicujące pytania cech P i F. Klerycy są bardziej wyrozumiali i ufni względem ludzi. Nie starają się w takim stopniu jak studenci doszukiwać nieszlachetnych motywów dobrego postępowania ludzi. Są mniej podejrzliwi i w mniejszym stopniu skoncentrowani na własnej osobie. Szybciej zapominają o dawnych upokorzeniach i urażonych uczuciach.

Charakterystycznym rysem temperamentu przeciętnego kleryka jest nieco większy w stosunku do studenta świeckiego stopień rozwagi (cecha R). Przejawia się ona w powadze z jaką traktuje życie, w przeżywaniu teraźniejszości z myślą o przyszłości, w braku epikurejskich zasad zachęcających do używania życia beztrzesko i lekkomyślnie, w unikaniu impulsywnych decyzji, a także w unikaniu sytuacji podniecających. Przeciętnego studenta świeckiego charakteryzują te same właściwości, tylko w mniejszym stopniu.

W stosunku do przeciętnego studenta świeckiego, przeciętny kleryk okazał się mniej męski (cecha M). Jest on bardziej skłonny do wzruszeń, bardziej opiekuńczy, bardziej dbały o swój wygląd, a przy tym przejawia większy lęk przed podejmowaniem działań wymagających ryzyka.

Przeciętny kleryk mniej marzy, przeżywa mniej przykrych nastrojów, jest z zasady mniejszym pesymistą. Mimo tych oznak lepszej równowagi uczuciowej, kleryk jednak bardziej przeżywa niepowodzenia, a także nie umie okazać tyle jasności myślenia i „zimnej krwi” w trudnych sytuacjach co przeciętny student, który w takich wypadkach wydaje się być bardziej zrównoważony uczuciowo (cecha E).

W cesze T, na poziomie *hexis*, klerycy wykazali nieco mniejszą niż studenci świeccy skłonność do filozofowania, samodzielnego myślenia, własnych refleksji itp.

Ogólna aktywność (cecha G) przeciętnego kleryka i studenta okazała się niemal identyczna.

Przytaczając we wstępie rezultaty badań ks. Murray'a podaliśmy, że stwierdził on w sposób wyraźny statystycznie istotne różnice między temperamentem amerykańskiej młodzieży duchownej i świeckiej. Badana przez niego młodzież duchowna okazała się bardziej introwertyczna, mniej wroga oraz pozostająca w lepszych stosunkach międzyosobowych niż młodzież świecka. Streszczenie pracy O. Murray'a nie posiada więcej danych o interesujących nas różnicach. Te dane, które znamy wystarczą jednak, by stwierdzić podobieństwo między wynikami jego badań a naszymi.

Na podstawie naszych badań, a także badań O. Murray'a wiadomo, że Seminarium Duchowne mieszczą w swoich murach alumnów odznaczających się charakterystycznymi właściwościami temperamentu, innymi

od właściwości temperamentu młodzieży świeckiej żyjącej w zupełnie innym środowisku. Staraliśmy się w tej pracy wykazać, że różnica ta jest rezultatem podwójnego wpływu wywieranego na młodzież przez różniące się między sobą środowiska: seminaryjne i uczelniane. Środowiska te najpierw „przyciągają” jednostki o charakterystycznym układzie cech temperamentu, a następnie na swój sposób kształtują w nich nowe właściwości. Uzyskane przez nas dwa przeciętne profile temperamentu typowe dla interesujących nas grup, są więc ostatecznie wynikiem wielu wpływów, takich jak określone dyspozycje dziedziczne, wpływ wychowania poprzedzającego wybór, wreszcie wychowania seminaryjnego czy uczelnianego.

Zespół poznanych przez nas właściwości temperamentu młodzieży duchownej jest obok innych typowych dla tej młodzieży właściwości, naturalnym podłożem dla łaski Powołania Kapłańskiego. Nie wydaje się jednak, by zespół tych właściwości był jedynym, najbardziej odpowiadającym kapłaństwu. Analiza rezultatów badań zdaje się wskazywać na pewne właściwości, które mogą utrudniać klerykom przystosowanie się do środowiska pozaseminaryjnego i które po ukończeniu przez nich seminarium mogą przeszkadzać w pracy duszpasterskiej. Dotyczy to najpierw właściwości związanych z cechą S, takich jak brak śmiałości w kontaktach społecznych (zebrania, spotkania towarzyskie zorganizowane, przypadkowe itp.), przesadna obawa przed kompromitacją, trudności w konwersacji, brak pewności siebie itp. Dotyczy to również pewnych właściwości pozostających w związku z cechami A i F, takich jak zbytnia uległość, brak odwagi w momentach gdzie należałoby bronić własnych praw, czy korygować cudze błędy. Niekorzystna jest także nieco mniejsza u kleryków niż u studentów świeckich skłonność do dyskusji, samodzielnych przemyśleń i filozofowania (cecha T).

Zdaniem autora, oddziaływanie wychowawcze Seminarium Duchownego winno zmierzać w sposób bardziej skuteczny do likwidacji tych braków. Większość z nich zdaje się wynikać z faktu, że Seminarium Duchowne jest zakładem zamkniętym. Kleryk dobrze przystosowany do wymogów seminaryjnych, jest często źle przystosowany do środowiska pozaseminaryjnego. Aby temu zapobiec, Seminarium Duchowne winno bardziej niż to czyni obecnie, rozbudzać w swoich wychowankach takie między innymi cechy jak: większą skłonność do samodzielnego myślenia, poczucie własnej rzeczywistej wartości, odwagę w kontaktach towarzyskich, szczególnie względem osób obcych i wykształconych, zdolność do opanowywania zdenerwowania w takich sytuacjach, itp.

Przedstawiliśmy w tej pracy rezultaty badań jednego tylko aspektu osobowości młodzieży duchownej. Zbadanie całej osobowości tej młodzieży, wszystkich jej aspektów, dałoby z pewnością ciekawe rezultaty.

Wskazałoby między innymi na te tereny osobowości młodzieży duchownej, które należałoby kształtować, by przyszły kapłan mógł swoją misję spełniać z większym powodzeniem.

Ponadto grupowe badania wszystkich możliwych aspektów osobowości wychowanków Seminariów Duchownych otworzyłyby drogę do badań indywidualnych osobowości, co pozwoliłoby w sposób bardziej skuteczny kierować rozwojem poszczególnych jednostek.

DZIECKO — ŚRODOWISKO — WYCHOWAWCA
W PROCESIE WYCHOWANIA RELIGIJNO-MORALNEGO

(Aspekt psychologiczny)

Wszyscy bez mała potępiają złego człowieka, ale rzadko kto wnika w przyczyny zła u niego. Środowisko społeczne, obwiniająca opinia publiczna, odwołują się przy tym do jego wolnej woli, wypowiadając często znany aforyzm, że „gdyby chciał być innym, lepszym, to by na pewno nim był.” Tymczasem w tym „chceniu” jest już coś zaszczerpnego od innych czynników, niezależnie od tej „jego” woli. Bardzo często właśnie samo środowisko rodzinne czy pozarodzinne popełnia błędy w stosunku do dziecka w jego procesie wychowawczym i tym samym w sposób niewłaściwy ustawia „jego” chcenie, za które później potępia go, jako człowieka złego. Popelnione błędy mszczą się niejednokrotnie, utrudniając dziecku nawiązanie poprawnych kontaktów społecznych, za brak których jest potępiane i karane.

„Przestańcie nas wyzywać chuliganami, jak długo sami jesteście nimi” — powiedział 17-letni młodzieniec na jednym z zebrań młodzieżowo-rodzicielskich, przytaczając równocześnie słowa znanej książki: *Nie prosiliśmy się na świat*,¹ a ci którzy nas sprowadzili i stawiają nam wymagania winni byli je postawić sobie, aby nam nie dawali „ciemnych rysów”, losu przyszłych więźniów, ludzi złych, ale wartościowych, pożytecznych członków społeczeństwa.”

Słowa powyższe są bardzo wymowne dla rodziców i wychowawców i w ogóle dla wychowującego środowiska, które skłonne jest czynić odpowiedzialnym dziecko za winy nie popelnione przez nie, a raczej przez siebie.

Niniejsze uwagi mają zapoznać czytelnika, zwłaszcza jeśli nim będzie wychowawca, świadomy czy nieświadomy, jakich błędów trzeba się wystrzegać w stosunku do dziecka i jakie warunki stworzyć dla jego biologicznego, psychologicznego i socjologicznego procesu rozwoju i wychowania w kierunku religijno-moralnym.

¹ J. Paulhac: *Nie prosiliśmy się na świat*. Warszawa 1956.

I. DZIECKO

Dziś jeszcze dziecko, ale to człowiek jutra, który niesie dobre lub złe czasy. Historia Biblijna mówi, że na nim wyciśnięty jest obraz Boży, ma więc też twórczą siłę dobra, bo Bóg jest dobry, ale obraz ten jest zaćmiony skazą grzechu pierworodnego, smutnego dziedzictwa po pierwszej parze ludzkiej.

Wprawdzie chrzest św. obraz ten klaruje w dziecku i czyni je przez łaskę dzieckiem Bożym, niemniej jednakże rama jest słaba i krucha, pozostająca pod wpływami obciążeń, naniesionymi tak przez rodziców i przodków, przez dziedziczenie, jak też i przez oddziaływanie środowiskowe. Stąd też z twórcy dobra, może się ono stać również twórcą zła.

Nie tylko Historia Biblijna przekazała znaczenie dziedziczności u człowieka w przypadku grzechu pierworodnego, ale i dzisiejsza nauka biologii, zwłaszcza nauka o dziedziczności, dostarcza wiele cennych spostrzeżeń wskazujących na wpływ tej ostatniej na rozwój i wychowanie dziecka. Korzysta z tych doświadczeń, jak to niżej zobaczymy, także psychologia dziecka, podczas gdy socjologia wykazuje wpływy środowiskowe, wpływy zewnętrzne na jego proces wychowawczy, a nauka o osobowości wychowawcy podkreśla znaczenie jego osobistych wartości w tymże procesie rozwojowym i wychowawczym dziecka. Dlatego też biologia jak i psychologia, zwłaszcza rozwojowa, mają na względzie przede wszystkim rozwój dziecka zależny od jego danych wewnętrznych, od jego wewnętrznych struktur, popędowo-instynktowych i psychicznych, w oparciu o komórkowe jądro i jego „soma”. Zaś socjologia i nauka o osobowości chcą widzieć rozwój dziecka w zależności raczej od czynników zewnętrznych. W naszych uwagach uwzględnimy najpierw czynniki wewnętrzne w rozwoju dziecka w świetle biologii i psychologii, a następnie czynniki zewnętrzne.

BIOLOGICZNE CZYNNIKI ROZWOJU

Zanim rozwinie się psychika dziecka już wcześniej przygotowuje się jej podbudowa biologiczna, a więc i żywa tkanka nerwowa i w związku z nią przygotowują się też, przynajmniej w zaczątku, odpowiednie mechanizmy fizyczno-psychiczne, biorące udział w impulsywności, w strukturze popędowo-instynktowej dziecka, na której jego psychika jak na bazie zakłada swe zręby.

Wprawdzie dzisiaj nie mówi się o instynktach u człowieka,² a jeśli dopuszcza się u niego tę nazwę, to z zastrzeżeniem, że nie chodzi tu o instynkt w znaczeniu pełnym, w którym występują gotowe ruchy

² S. Szuman i S. Skowron: *Organizm a życie psychiczne*, Warszawa 1934.

celowe, jak u zwierząt, ale raczej mówi się o stronie uczuciowo-popędowej lub o potrzebach pierwotnych, z którymi wiążą się pewne zainteresowania ukonstytuowane na podłożu biologicznym. Wszelkie zaś wpływy zakłócające to podłoże, bądź naniesieniami dziedzicznymi, bądź aktualnymi w toku rozwoju żywego płodu, bądź też środowiskowymi po przyjściu już dziecka na świat, działają również ujemnie na psychiczny jego rozwój i na jego zdolność społeczno-adaptacyjną.

1. Dziedziczność.

Od dawna wiadano, że dziecko podobne jest do swoich rodziców nie tylko pod względem zewnętrznym, fizycznym, ale także pod względem usposobienia i zdolności, co też wykazuje w sposób naukowy dzisiejsza genetyka.³

Najpierw doświadczenia G. Mendla (1822—1884) ujęte w prawa Mendla (1886) wskazały na prawidłowość powtarzania się cech w życiu pokoleń, co potem zostało potwierdzone przez De Vriesa (1848—1935) i T. Morgana (1866—1945). Uczni ci — twórcy nowoczesnej genetyki, czyli nauki o dziedziczności — ustalili, że zawiązki dziedziczności, czyli geny znajdują się w jądrze komórki płciowej, w jego chromosomach (Morgan)⁴ i są niezienne i zabezpieczone przed wpływami czynników zewnętrznych.

Najnowsze doniesienia nauki z tej dziedziny⁵ (Fr. Crick, J. Watson, M. Wilkins) zawiązki cech, czyli geny umieszczają w cząsteczkach kwasu dezoksyrybonukleinowego, występującego w chromosomach jądra komórki płciowej.

Na skutek teorii niezmienności genów i niemożności wpływania na nie od zewnątrz w pedagogice powstał problem skuteczności oddziaływania, a więc i wychowywania młodego pokolenia przez starsze, jakkolwiek praktyka wychowawcza tego problemu nie dostrzegala.

Problem ten został złagodzony dzięki temu, że dziś uważa się dziedziczność genów w sensie raczej ogólnych i plastycznych materialnych zadatków cech, zaś praca nad wykształceniem danej cechy dokonuje się w zależności od współpracy całego szeregu różnorodnych genów, czyli tzw. „równowagi genicznej”⁶ oraz od czynników zewnętrznych, środowiskowych, jak też i od doświadczeń życiowych samego osobnika. Dziedziczny jest genotyp, czyli zespół zawiązków cech. Natomiast fenotyp, czyli zespół cech jest wypadkową dziedzicznych zadatków cech i wpły-

³ S. Skowron: Zarys nauki o dziedziczności. Kraków 1948.

⁴ T. H. Morgan: The theory of the gene. New York 1926.

⁵ K. Koźniewski i W. Kozłowski: W: Kto, Kiedy, Dlaczego, *Iskry*, Warszawa 1964.

⁶ S. Szuman i S. Skowron: Organizm a życie psychiczne, jw. s. 176.

wów zewnętrznych. Dziedziczność uzyskuje tu więc większą plastyczność i szersze możliwości do przeobrażania i modyfikowania cech dziedzicznych.

Pozostaje jeszcze kwestia dziedziczności psychicznej, czy np. drogą dziedziczenia przechodzą takie struktury psychiczne jak uzdolnienia, zainteresowania, skłonności itp. z rodziców na dzieci?

Ponieważ związek tych struktur jest uzależniony od podłoża także biologicznego, nie ma więc trudności z przyjęciem pojęcia dziedziczności psychicznej drogą pośrednią. Jeśli dołączy się jeszcze wpływ środowiska np. rodzinnego wyposażonego w wymienione wyżej struktury, które drogą oddziaływań aktualizuje, biologiczno-psychiczny rozwój dziecka, dziedziczność psychiczna a więc i upodobnienie psychiczne dziecka do jego rodziców wydaje się nie budzić wątpliwości w połączeniu z oddziaływaniem samych rodziców.

2. Wpływ dziedziczności na wychowanie.

Z powyższych uwag wynika, że dziedziczność jest faktem, ale rozwój cech zależy też od aktualizującego je środowiska. Stąd w środowisku sprzyjającym aktualizacja ta przebiegać będzie bez większych trudności, natomiast w środowisku niesprzyjającym rozwój tych cech będzie utrudniony.

Jakie to ma znaczenie w procesie wychowawczym dziecka, nie trzeba przekonywać. Fakt dziedziczności zawiązków cech wrodzonych, a poniekąd także i nabytych i przekazywanych potomstwu jest pierwszorzędnej wagi w pedagogice. Ci, którzy dają życie dziecku, dają mu poniekąd także siebie, takich jakimi są, czyli dają mu substrat biologiczno-psychiczny pod człowieka dobrego lub złego, to znaczy o skłonnościach społeczno-moralnych pozytywnych lub wręcz przeciwnie.

Caveant parentes, skoro rzecz tak się przedstawia. Nie jest rzeczą obojętną, co ten „skarb” jakim jest dziecko otrzyma od swych rodziców, przychodząc na świat i jakie mieć będzie środowisko, aktualizujące jego wyposażenie wrodzone.

Zdawałoby się, że do tego, aby dać życie dziecku, wystarcza ku temu sama siła rozrodcza człowieka i skoro jest ona już dojrzała, tym samym jest się już sposobnym do podjęcia macierzyństwa czy ojcostwa. Stąd też do każdego innego zawodu człowiek się przygotowuje nieraz przez szereg lat, tylko nie czuje potrzeby przygotowania się na ojca czy na matkę. I dlatego popełnia się tyle błędów, z powodu których najwięcej cierpi dziecko, otrzymujące od swych rodziców życie, ale jakże często obciążone.

Nauka katolicka poucza, że w sakramencie małżeństwa działa łaska stanu, ale wiadomo, że łaska opiera się na naturze i że nie usuwa ona naturalnych błędów, które popełnia człowiek, wnosząc w małżeństwo,

a więc i w życie dziecka, wrodzone czy i nabyte przed małżeństwem zawiązki cech, utrudniających jego normalny rozwój.

Natura daje dojrzewającemu człowiekowi pociąg do drugiej płci i miłość, przez co wyraża gotowość organizmu do wydania nowego życia. Ale człowiek to nie sam tylko organizm, a miłość małżeńska — to nie sama tylko gotowość do połączenia się z drugą płcią i zrodzenia z nią dziecka. Miłość małżeńska — to miłość ponad biologiczna, chociaż ma początek w miłości biologicznej, to miłość ogarniająca całego drugiego człowieka, a więc nie tylko jego ciało, ale jego stronę duchową i ogarniająca trzeciego człowieka, jakim jest dziecko.

Dziecko trzeba pokochać jeszcze przed jego poczęciem i przed jego narodzeniem. Kochając je już przed jego poczęciem, przyszła jego matka i przyszły jego ojciec, zastanowią się czy wypada to, co się kocha wyposażyć w smutną dziedziczość, dopóki jej sam, sama nie przerobi u siebie w jaśniejszą, obiecującą więcej szczęścia. Opanowanie siebie, swoich namiętności już od wczesnej młodości, wykuwanie w sobie moralnego charakteru, jest równoczesnym wpływaniem w sposób pośredni dodatnio także i na swoje geny, a więc i na dziedziczość, która ma być przekazana potomstwu. Doniosła to rzecz — wypróbowanie swego charakteru przed wejściem w związek małżeński, czyli dojrzałość duchowa, która jest najważniejszym wkładem w powodzenie i szczęście dwojga ludzi i tych, którym przekażą oni siebie.

Podłoże biologiczne, od którego uzależniona jest psychika i jego pochodne, może być przekształcane pod wpływem środowiska, w którym dominującą rolę odgrywa człowiek przekształcający samego siebie. Dzisiejsza nauka o dziedziczości nie zawiesza nad życiem człowieka jakiegoś ciemnego fatum, z którego nie można się otrząsnąć. Owszem, ukazuje ona widoki poza mrokami, ale pod warunkiem, że człowiek nie zlekceważy tych ostatnich szans, jakimi są: praca nad sobą od wczesnej młodości i przygotowanie się do dojrzałej miłości małżeńskiej, miłości ofiarnej na rzecz drugiej strony i przyszłego dziecka. Przewidział to poeta, wołając: „Młodość, mistrzu, jest rzeźbiarką, co wykuwa żywot cały”. Dodajmy: żywot nie tylko swój, ale i swego potomstwa.

Pesymizm grzechu pierwotnego, pokonany optymizmem łaski, osłabiony jest też lub spotęgowany zdobyczami z dziedziny genetyki.

Uczmy o tym młodzież, uczmy ją kochać przyszłe swoje dzieci. Nie bójmy się, że to może obniżyć w niej szacunek dla tych zagadnień. Wręcz przeciwnie. Nastawi ich to poważnie do życia, jeśli rzeczy tak poważne, poważnie przedstawiać będziemy. „Dziś jestem matką, ale za późno dostrzegam pewne błędy, gdy patrzę na me dziecko. Winnam

to była wiedzieć, gdy byłam dziewczyną. Urodziłabym lepsze dziecko, bo i sama byłabym lepszą".⁷

PSYCHOLOGICZNE CZYNNIKI ROZWOJU

1. Okresy rozwojowe w życiu dziecka.

Dziecko nie jest tylko pomniejszonym człowiekiem dorosłym, jak to sobie dawniej przedstawiano. W świetle nowoczesnej psychologii, zwłaszcza rozwojowej,⁸ wykazano ponad wszelką wątpliwość odrębność psychiki dziecka od psychiki ludzi dorosłych, w związku z czym należy też stosować odrębne metody i środki wychowawcze.

Zachodzą tu różnice nie tylko ilościowe, ale i jakościowe. Dziecko nie tylko ma słabszą pamięć i bardziej wahlivą uwagę aniżeli starsi, ale jego pamięć jest raczej mechaniczna, uwaga mimowolna, dążność, aktywność impulsywna, myślenie konkretne, podczas gdy u starszych pamięć staje się logiczną, uwaga oprócz mimowolnej, dowolną, myślenie abstrakcyjne, aktywność umotywowana, wolna i stabilność charakteru.

Stąd też nowoczesna psychologia dziecka dzieli jego rozwój na odrębne okresy, te znowu na odpowiednie fazy rozwojowe, ujawniające nie tylko różnice fizyczne, ale, co ważniejsze dla nas, i różnice psychiczne.

Zasadniczo możemy wiek dziecka podzielić na okresy: okres niemowlęcy, od urodzenia do końca pierwszego roku życia; okres pierwszego dzieciństwa, od 2-go do 6 roku życia. Okres drugiego dzieciństwa, od 7-go do 13 roku życia (okres chłopięcy czy dziewczęcy); okres młodzieńczy, czyli wiek dojrzewania od 14—19 roku życia.

a) Niemowlęctwo

Charakteryzuje się odruchowością i impulsywnością. Niemowlę reaguje przeważnie na podniety wewnętrzne. Doznania swoje o charakterze uczuciowo-instynktownym manifestuje krzykiem i płaczem, które też służą mu jako formy do nawiązania kontaktów z jego otoczeniem. Główną funkcją w tym okresie jest opanowanie ciała (siadanie, pełzanie, stanie) oraz nastawianie swoich zmysłów na podniety zewnętrzne, w kierunku ich źródła, w związku z czym budzi się u dziecka aktywność psychiczna, zdolność chwytania przedmiotów (około 5 mies.), zdolność manipulacyjna i zabawy manipulacyjne, prowadzące do poznania przedmiotów.⁹

Zarówno jednakże podniety wewnętrzne jak i zewnętrzne wywołują reakcje spostrzeżeniowe raczej o charakterze uczuciowym, a nie rzeczowym, przedmiotowym. Spostrzeżenia te są krótkotrwałe, przemijające

⁷ S. M.: Pamiętnik. (Prywatne zbiory autora).

⁸ E. B. Hurlock: *Rozwój dziecka*. Tłum. z ang. B. Hornowski, S. Kowalski, B. Roseman. Warszawa 1960.

⁹ S. Szuman: *Geneza przedmiotu*. *Kwartalnik Psychologiczny* 1932. s. 363—395.

i niezróżnicowane. Dziecko w tym okresie nie odróżnia swego „ja” od przedmiotów otoczenia ani też nie ma świadomości własnego ciała, chwytając i bawiąc się jego członkami, podobnie jak przedmiotami zewnętrznymi.

Ale już w drugiej połowie tego okresu zaczyna rozpoznawać przedmioty w otoczeniu, objawia zdolność naśladowania, odwzajemniając uśmiech uśmiechem, odpowiadając na mowę gaworzeniem, podobnie jak i na widok przedmiotów — zwłaszcza zabawek. Środowiskiem jego w tym okresie jest głównie kołyska — dziś wózek dziecięcy.

b) Okres pierwszego dzieciństwa

Wykazuje poważne zmiany, jakie zachodzą w rozwoju fizycznym i psychicznym dziecka. Przede wszystkim dziecko zdobywa w tym okresie postawę wyprostowaną, pionową, zaczyna chodzić, a więc i tym samym otwiera szeroki świat przed sobą.

Rozszerzają się też jego kontakty społeczne za pomocą mowy, która poczyną się rozwijać w tym okresie oraz za pomocą zabawy, będącej wyrazem jego aktywności. Znaczenia nabierają różnego rodzaju zabawy konstrukcyjne i tematyczne, a także i społeczne, w których dziecko gra jakąś rolę. Zabawy te mają charakter iluzyjny i fikcyjny, w którym rzeczywistość i ułuda splatają się wciąż ze sobą. Stosunek jego do świata jest egocentryczny i magiczny, gdyż wszystko ożywia ono swoją fantazją.

Obok zabawy poczesne miejsce zajmuje u dziecka bajka, której wpływ na jego życie uczuciowo-wyobrażeniowe jest bardzo głęboki i która stanowi konieczny etap w jego rozwoju psychicznym.

Dla wychowawcy ważnymi zjawiskami w tym okresie są: rozwój mowy u dziecka i wzbogacanie się ciągle jego słownika oraz wiek pytań (około 5 r. ż.), co prowadzi do rozszerzenia poznania świata i ściślejszego kontaktu z otoczeniem, jak też — jeszcze wcześniej — (około 3 r. ż.), odkrycia woli u niego i występującego z tym zjawiska uporczywości. I chociaż w tym okresie dziecko wciąż żyje jeszcze chwilą i jego uczucia i zainteresowania zmieniają się szybko, to jednak budzi się w nim już zaczątek samodzielności i autonomii, na skutek jego kontaktów z otoczeniem, prowadzących do wyodrębnienia go i wyposażenia w świadomość siebie, a więc swego ja i swojej woli, wprawdzie jeszcze w sposób mglisty, ale już zaznaczony. Jest to okres wychowania w przedszkolu.

c) Okres drugiego dzieciństwa

Prowadzi dziecko od świata ułudy, bajki i zabawy w świat realny, w którym obok zabawy trzeba wykonywać już jakąś pracę, uczyć się i spełniać obowiązki.

Po stronie fizycznej zaznacza się zwolnienie wzrostu, a tężenie tkanki kostnej, zwiększenie przyrostu wagi oraz dojrzewanie układu nerwowego, zwłaszcza mózgu i kory mózgowej, co sprawia, że ogólna pobudliwość nerwowa dziecka w tym wieku zmniejsza się, a do głosu dochodzi reakcja z namysłem.

Bardzo ważnym jest w tym okresie prawidłowy rozwój fizyczny dziecka i wszelkie zaniedbania pod tym względem wpływają później ujemnie na rozwój jego osobowości, pociągając za sobą poczucie małej wartości, wstydlivosti czy nieśmiałości, albo też złośliwości jako rekompensaty.

Z objawów psychicznych w tym okresie zaznaczają się: realizm w poznaniu świata i przyrodniczy pogląd na świat,¹⁰ zwany także „naturalnym realizmem”; aktywność o charakterze realistycznym, gdy chodzi o zabawę i systematyczność pracy; duża ruchliwość fizyczna i umysłowa związana z rzeczywistością zewnętrzną, stąd też zainteresowania techniczne, przyrodnicze i podróźnicze.

Również zachodzą zmiany w postawie społecznej dziecka, zaznacza się przejście od egocentryzmu do stopniowego uspołecznienia oraz rozwój uczuć społecznych poprzez uczucia dziecięce do matki i ojca, do rodzeństwa i poprzez uczucia koleżeńskie, a poprzez uczucia społeczne, do uczuć moralnych, rodzących się z odniesień społecznych i religijnych. Dominującym kryterium wszelkich ocen jest jeszcze autorytet rodziców i wychowawców.

W tym okresie następuje coraz wyraźniej uświadomienie u dziecka odrębności płci i związanej z tym pewnej odrębności roli w życiu. Tu może mieć miejsce znaczenie „kompleksu Edypa”.

Ponieważ świat bajki ustępuje już w tym okresie, a jego miejsce zajmuje świat rzeczywisty, świat przyrodniczy, który można mierzyć podróźami i różnymi przygodami, stąd też płyną wskazania co do lektury dziecięcej tego wieku. Znajdą tu chętnych odbiorców takie książki jak, *Robinson Kruzo*, *W pustyni i w puszczy*, opisy podróży, wyprawy i przygody, dziś wyprawy w kosmos, odpowiednio dostosowane do percepcji dziecka, opowiadania o bohaterach, nie tylko z rzeczywistości przyziemnej, ale i religijnej.

d) Okres dojrzewania

Zwany także powtórными narodzinami dziecka¹¹ uwidacznia zmiany w rozwoju dziecka w sposób wyraźny, tak pod względem fizycznym jak psychicznym czy duchowym.

Po stronie fizycznej zaznacza się wzmożony wzrost, przybieranie na

¹⁰ Tenże: *Rozwój psychiczny dzieci i młodzieży*. Wyd. 2. Warszawa 1948.

¹¹ J. J. Rousseau: *Emil, czyli o wychowaniu*. Wrocław 1955.

wadze, dojrzewanie gruczołów dokrewnych, a zwłaszcza płciowych, w związku z tym także drugorzędnych cech płciowych, jak mutacja głosu u chłopców, ukazanie się zarostu, a u dziewcząt zaznaczenie ich form niewieścich.

Dojrzewanie sił rozrodczych nie może pozostać bez ich wpływu na psychikę dojrzewającego osobnika. W psychice jego następuje pewien wstrząs, większy lub mniejszy, zależnie od nasilenia tychże sił, od różnej struktury psychicznej i od warunków środowiskowych, w których dany osobnik przebywa.

Można w tym okresie wyróżnić dwie postawy życiowe: początkowa — negatywna, mniej więcej do 16 czy 17 r. życia i pozytywna, w zwyż od r. 17.

Postawa negatywna, jak łatwo zauważyć, stawia dojrzewającego osobnika w opozycji do dotychczasowej rzeczywistości, tak wewnętrznej jak i zewnętrznej, w jakiej on się dotychczas znajdował. Nic dziwnego, bo przychodzi coś nowego, coś nieznanego, co wydaje się zamącać wiek „sielski i anielski”, a co nie zostało jeszcze pogodzone i zasymilowane przez dojrzewającego osobnika. On sam siebie, we własnych oczach widzi się jakby kimś innym, niepasującym do siebie samego, jakiego znał dotychczas. Chcąc teraz siebie „rozgryźć”, szuka samotności, oddaje się marzeniom, przy czym jego uczuciowość jest zmienna, kapryśna, wybuchowa. Czuje lęk przed czymś nieznanym, a równocześnie ciekawość, to znowu jakąś nieokreśloną nostalgię za tym, co przeminęło.

Równocześnie nowe siły poczynające pulsować w tym okresie dojrzewania uwydatniają mocno jaźń dojrzewającego, co nie pozostaje bez wpływu na jego zachowanie się w stosunku do otoczenia, na jej podkreślanie i zaznaczanie w tych odniesieniach. To właśnie wzmożone poczucie swego ja nie zestrojonego jeszcze z dotychczasową rzeczywistością, prowadzi go do buntu, do obalania dotychczasowych autorytetów, do krytyki i burzenia i do przybierania postawy zwracającej uwagę przez czynności zakazane jak palenie papierosów, picie alkoholu, wyłamywanie się spod wpływu rodzicielskiego, wszystko to bowiem w tym okresie ma znamię dojrzałości i nieprzeciętności. „Ma więc wszystko trzeszczeć i pękać”, co dotychczas krępowało, chociaż się tego może nie czuło, żeby krępowało, ale teraz się czuje i musi się to rozpaść jak skorupka jaja, którą rozbija lęgnące się kurczę.

Bunt może ogarnąć i często ogarnia także sferę religijną, bo jak słusznie pisze Dąbrowska¹² „młodość jest żądna burzyć nie tylko przeskody, lecz i oparcia”.

Postawa jednak negatywna jest raczej wprowadzająca w nowy świat,

¹² M. Dąbrowska: Noce i dnie. Warszawa 1955, s. 578.

w nowe życie, które ma zakwitnąć przy współudziale budzącej się, twórczej osobowości dojrzewającego osobnika. Odsłania się przed nim teraz świat wartości i w związku z tym rozbudza się głód wartości. Następuje przejście z postawy negatywnej na pozytywną. Obok poczucia swego ja, a więc i swojej osobowości, rodzi się poczucie własnej godności dostrzeganej w świetle wartości. Rodzi się potrzeba szukania ideałów, najpierw w świecie abstrakcyjnym, aby przymierzyć je także do konkretnego, do kogoś drugiego, którego się kocha, albo którego chciałoby się kochać i do siebie samego, aby być w cenie w oczach drugich. Postawa pozytywna wprowadza więc dojrzewającego osobnika w świat wartości i wiąże go mocniej niż dotychczas ze światem społecznym, nie tylko więzami fizjologicznymi (pociąg płciowy), ale i więzami miłości i odpowiedzialności za niego, a więc i troską o wyższy stan jego wartości. Stąd też obudza się wzmożona aktywność i potrzeba działania w szerszej sferze życia społecznego.

Tak więc z budzącym się popędem płciowym związane jest dojrzewanie biologiczne i dojrzewanie społeczne i duchowe, albo dorastanie społeczne i duchowe, a to najpierw przez postawę negatywną, czyli przez odrzucenie dotychczasowych więzów w tym celu, choć może nieświadomie, aby zadzierzgnąć nowe więzy, ale na podstawie już zdobytej samodzielności i twórczej osobowości i, aby być pełnoprawnym członkiem społeczeństwa.

W miejsce upadłych i odrzuconych autorytetów przyjdą nowe, lepiej skrojone do wymagań dojrzewającej osoby, przedstawiające inne wartości niż autorytety poprzednie, albo też powrócą te same, ale inaczej będą oglądane, z innej strony oceniane.

W tym też wieku dojrzewa światopogląd młodego osobnika. Na skutek rozwijającej się zdolności abstrahowania i myślenia abstrakcyjnego w tym wieku, budzi się także potrzeba filozofowania, a więc i potrzeba docierania do ostatecznych przyczyn, tak ze względu na świat fizyczny, materialny, jak też i na świat moralny i etyczny. Ten ostatni więcej interesuje w tym wieku pleć żeńską, podczas gdy pierwszy raczej pleć męską. Ujawnić się tu więc muszą także zagadnienia związane z religią.

Urobiony światopogląd staje się z kolei jednym z najwyższych motywów postępowania.

Przedstawiony szkicowo powyższy obraz rozwoju fizycznego, psychicznego i duchowego w poszczególnych okresach rozwojowych życia dziecka, uwidaczniający różnicę w rozwoju jego psychiki na poszczególnych tych etapach, wskaże także na podstawę rozwoju i wychowania uczuć religijno-moralnych, na ich początek czy związek z tymi etapami i na przebieg ich rozwoju, bardziej lub mniej prawidłowy.

Można też do pomocy wziąć jeszcze inny podział na okresy, w któ-

rych bezspornie zaznaczają się różnice rozwojowe w psychice dziecka, są więc łatwo dostrzegalnymi etapami w jej rozwoju, a mianowicie: 1. przyjście dziecka na świat, 2. wyodrębnienie się jego ja i jego woli od świata przedmiotów i świata osób przez kontakty z nimi, 3. odkrycie w sobie płci i roli z tym związanej, 4. okres dojrzewania albo wtórne narodziny jaźni i przejście do świata wartości.

Każdy z powyższych etapów ma doniosłe znaczenie dla rozwoju uczuciowego dziecka, a więc i dla naszego zadania w niniejszej pracy. Będziemy uwzględniać jeden i drugi podział.

2. Rozwój życia uczuciowego u dziecka

a) Znaczenie uczuciowego życia dziecka

Nie ulega wątpliwości, że pierwszą podstawą psychiczną przyszłych zachowań się dziecka, jego późniejszego ustosunkowania się do życia, do rzeczywistości społecznej, do świata wartości i do samego Boga jest struktura uczuciowa, jej pomyślny lub niepomyślny rozwój od pierwszych zaraz momentów życia niemowlęcego. Popołnione tu błędy, zaniedbania, braki i niedociągnięcia muszą się odbić także na świadomości moralnej i religijnej dziecka, na jego przyszłej postawie dojrzałej.

Trzeba sobie zdawać z tego sprawę, że psychika dziecięca jest pod przemożnym wpływem uczuć, jest psychiką emocjonalną, jak to rzuca się w oczy, spoglądając w okresy rozwojowe dziecka. Nieodpowiedni jej rozwój będzie urazowy dla następnych struktur takich jak: inteligencja, postawa społeczna i religijna, charakter i osobowość.

Dość często słyszy się narzekania na dzieci „trudne” do wychowania, a rzadko rodzice zdają sobie sprawę z tego, że przyczyna takiego zjawiska tkwi w nieprawidłowym rozwoju uczuciowym dziecka, w jego przykrych przeżyciach, wstrząsach emocjonalnych, nabrzmiałych od nieprzyjemnych doświadczeń i niepowodzeń oraz sytuacji frustracyjnych, co niejednokrotnie może nawet uchodzić ich uwagi, zwłaszcza jeśli ich świadomość wychowawcza nie jest przez nich kontrolowana i sprawdzana znajomością psychologii. Możemy śmiało powiedzieć, że u podstawy prawie każdej trudności znajdują się najczęściej zaburzenia emocjonalne.

Te zaś łatwo spowodować u dziecka, które przyszedłszy na świat, musi się do niego przystosować, ale samo to przystosowanie do sytuacji i wymagań otoczenia jest zmienne, od strony dziecka nie ujmującego jeszcze zależności przyczynowo-skutkowych, wymagające napięcia nerwowego i uczuciowego. Jeśli w dodatku i otoczenie (rodzice — wychowawcy) zacznie objawiać w stosunku do tak pobudliwej i pozostającej w napięciu emocjonalnym istoty, jaką jest dziecko — swoje kaprysy

i humory albo niewyrozumiałość, surowość — to nie dziwnego, że ten delikatny szczep ludzki zostanie zakłócony u samego progu swojego rozwoju i jego przystosowanie do otoczenia odbiegać będzie, bo musi — od normy. Nieusunięte zaś źródło tych zaburzeń, a zwykle ich się w czas nie usuwa, bo się na nie nie zwraca uwagi — doprowadzają u dziecka do nadmiernej nerwowości, oschłości i obojętności uczuciowej, co z kolei prowadzi na przyszłość do stopienia samej wrażliwości na to, co dobre lub złe, a więc tym samym na zahamowanie rozwoju uczuć moralnych i na wypaczenie samej świadomości moralnej i religijnej.

W samym zaś dziecku utrwalają się agresywne formy zachowania lub też formy nieśmiałości, lęklivosti i zamknięcia się w sobie, a więc tak w jednym jak i w drugim wypadku przygotowuje się w nim postawa aspołeczna czy nawet wroga. Mamy wtedy dziecko „trudne” do wychowania, trudne w domu, trudne w szkole, trudne w społeczności ludzkiej, a więc i w Kościele.

Mówiąc jednak o uczuciowości dziecka, nie należy sobie przedstawiać jej na sposób ludzi dojrzałych. Ta początkowa jego uczuciowość nie odpowiada określeniom życia uczuciowego człowieka dorosłego, ale raczej wyraża się w nieokreślonych i niesformułowanych reakcjach emocjonalnych na to, co zaspakaja jego potrzeby, a więc sprowadza stan zadowolenia w sposób początkowo tylko mglisty, gdy chodzi o jego uświadomienie, albo też nie czyni zadość jego potrzebom, czyli sprowadza jakiś niedosyt, prawzór niezadowolenia, przykrego napięcia, osadzającego się w pierwszych jego przeżyciach emocjonalnych.

Będą to początkowo doświadczenia niewyraźnie świadome, niemniej jednakże bardzo ważne, bo stają się one bazą pod dalszy rozwój życia uczuciowego i prowadzić będą do przeżyć świadomych, tak uczuciowych jak i intelektualnych.

Są one ważne jeszcze z tych względów, że są prawie jedyną, jak na początku życia dziecięcego, strukturą spowijającą psychikę dziecka, nie kontrolowaną jakimś doświadczeniem rozumowym, niedostępnym jeszcze w tym okresie dla dziecka. Stany emocjonalne u dziecka na progu jego życia są więc wszystkim, gdy chodzi o jego psychiczne doświadczenie i stanowią podstawowy punkt wyjścia dla ogólnego rozwoju jego życia psychicznego i duchowego na przyszłość.

b) Stadia uczuciowego rozwoju

Rozwój uczuciowy dziecka przechodzi poprzez pewne stadia, ogniskujące się wokół pewnych potrzeb i związanych z nimi odpowiednich reakcji.

Pierwsze takie stadium o znaczeniu dla rozwoju uczuciowego kondensuje się wokół potrzeby karmienia u dziecka. Zaspakajanie tej

potrzeby w sposób właściwy i wystarczający dostarcza dziecku przeżyć przyjemnych, a więc bez zaburzeń w jego sferze emocjonalnej i prowadzi pozytywnie do dalszej ewolucji. Natomiast niedosyt w karmieniu, albo brak regularności w nim pozostawia w emocjonalnej sferze dziecka osad niezadowolonia, zacieśniający światło ku pozytywnemu przyszłemu rozwojowi. Można więc powiedzieć, że pierwszym warunkiem w czasowym rozwoju emocjonalnej sfery dziecka — to matka karmicielka wraz z arsenałem swoich uczuć do niego i troską o racjonalne, a więc regularnie i wystarczająco dosytne jego karmienie. Gromadzone zaś w tym czasie uczuciowe doświadczenia dziecka czyli „trzewiowe i oralne” przeżycia emocjonalne¹³ wyciskają na jego psychicznej strukturze niezatarte znamię, chociaż nieświadome o prospektywnym znaczeniu dla jego dojrzałego charakteru. Niedosyt uczuciowy dziecka na tym stadium, przewaga frustracji nad zaspokojeniem powoduje u niego zaburzenia fizyczne i psychiczne.

Nie tylko jednak niedosyt w zaspakajaniu tej potrzeby „trzewiowej i oralnej”¹⁴ u dziecka, ale i przesyt, zbyt długi termin w karmieniu, trwający ponad 6 miesięcy, gdy idzie o karmienie piersią matki — powodują też ujemne skutki. Zbyt krótki czas — poniżej 6 miesięcy pozostawia u dziecka jako skutek, nostalgię za niedopełnionym zadowoleniem, a więc brak w wyrównaniu uczuciowym. Natomiast przedłużanie tego rodzaju zadowolenia, jego przerost, utrudnia mu przejście do następnego stadium rozwoju uczuciowego. Pozostawienie dziecka na jakimkolwiek etapie rozwoju uczuciowego, wokół potrzeby dominującej i jej zaspakajania w sposób za długi i przesadny będzie groziło przerostem danego uczucia, danego stanu emocjonalnego, zasklepieniem się w nim i brakiem usposobienia do pewnej ofiarności i przyszłego opanowania siebie, swoich potrzeb zmysłowych, co mieć będzie swój wydzźwięk dla jego życia społecznego i moralnego.

Następnym etapem w uczuciowym rozwoju dziecka jest zaspakajanie potrzeby jego aktywności, przejawiającej się w różnych formach, jak w nastawianiu narządów zmysłowych na przedmioty zewnętrzne, kontaktowaniu się z nimi w zabawach manipulacyjnych, w zmianach miejsca, najpierw drogą raczkowania, następnie w postawie wyprostowanej przez stawianie własnych kroków itp.

W poczuciu aktywności dziecka ważnym jest jego doświadczenie w związku z opanowaniem własnej czynności defekacyjnej. Doznaje ono przyjemności, zadowolenia, tutaj nie tylko przy samym wypróżnianiu jako takim, ale co ważniejsze dla przyszłego rozwoju jego uczuć społecznych i moralnych, że zaczyna coś robić, co od niego zależy, że od-

¹³ M. Oraison: *Amour ou contrainte*. Paris 1961.

¹⁴ Tamże.

krywa możliwości własnego działania w związku z czymś, co od niego pochodzi i co staje się niejako pierwszym krokiem do zakładania postawy osobistej na przyszłość, gdy chodzić będzie o opanowanie własnej agresywności w stosunku do otoczenia i wykazanie własnej ofiarności względem niego.

Kultura wychowania ze strony otoczenia nie powinna przeoczać i niedoceniać tego rodzaju zarysów samodzielności dziecka. Nie są one błahie i są ważną cegiełką w budowie życia społecznego i moralnego u dziecka.

W ogóle trzeba podkreślić doniosłość impulsywności i dużej aktywności u dziecka do lat 3, i niewłaściwy stosunek wychowawców czy otoczenia do budzącej się u niego samodzielności może spowodować powstanie konfliktów trudnych do usunięcia w przyszłości.

Dziecko mało ruchliwe w tym wieku, a więc o zahamowanej aktywności należy pobudzać do działania, zaś nadpobudliwe, hamować przez stwarzanie naturalnych sytuacji hamulcowych w sposób umiemytny i ostrożny, a więc nie przez groźby i kary, ale przez odwracanie jego uwagi od niepożądanego przedmiotu czy niepożądanego czynności na inny przedmiot czy zajęcie, podsunięte przez wychowawcę.

Należy i tu, jak zresztą wszędzie, trzymać się tej zasady, ażeby w związku z przejawianą przez dziecko aktywnością nie przeważały u niego doznania przykre, doświadczenia frustracyjne, przygotowujące u niego postawę agresywną czy zamkniętą dla kontaktów społecznych, ale przeciwnie powinny przeważać przeżycia emocjonalne dodatnie, przygotowujące je pozytywnie do życia społecznego, a więc i moralnego.

Nie bez znaczenia dla rozwoju uczuciowego dziecka w kierunku jego życia społecznego i moralnego jest odkrycie przez niego jego części płciowych, wyróżniających go od innej płci i będących źródłem przyszłych emocjonalnych doznań, w związku z siłą rozrodczą. Oczywiście to wstępne i początkowe zainteresowanie u dziecka w wieku 3—4 lat — nie ma charakteru jakiegoś seksualnego uczucia, tylko raczej znaczenie symboliczne, niemniej jednakże wymaga ogromnej delikatności wychowawczej ze strony rodziców i wychowawców, by ani nie obrzydzać tych rzeczy, ani nie zwracać zbyt gorliwej uwagi przez stosowanie jakichkolwiek represji, czy nadmiernego zaciekawienia, by nie zakładać fundamentu urazowego pod przyszły rozwój seksualny i pod nieodpowiednie ustosunkowanie się do odmiennej płci.

Dalszym etapem rozwojowym, związanym z tymże samym podłożem seksualnym jest odkrycie przez dziecko jego roli związanej z płcią, roli społecznej.

Dziecko w latach od 4—6, zaczyna zauważać odmienną rolę społeczną jaką spełnia ojciec i matka z racji odmienności ich płci. Dlatego też

chłopiec w tym okresie zbliża się więcej do matki, a córka więcej do ojca z racji odrębności płci, chociaż nie chodzi tu o sprawy płciowe, ale dopełnianie się socjalne. Tutaj może zaistnieć kompleks Edypa jeśli dotychczasowe stosunki pomiędzy synem a ojcem, pomiędzy matką a córką — były zimne, czy nawet wrogie, a z drugiej strony dziecko było przepieszczane, syn przez matkę, a córka przez ojca. Dotychczasowa niechęć będzie się potęgować, przechodzić w zazdrość o wyłączną przynależność do rodzica płci odmiennej, zwłaszcza u dziecka rozpieszczonego.

Nie trzeba dodawać, jakie mogą wyniknąć skutki dla przyszłego rozwoju dziecka, dla przyszłej jego roli społecznej i małżeńskiej i życia moralnego.

Przy odkryciu swej roli socjalnej związanej z płcią dziecko może się poczuć zagrożone w swoim bezpieczeństwie, przeczuwając jakby swego rywala w rodzicu tej samej płci.

Tam, gdzie w rodzinie panują normalne stosunki pomiędzy rodzicami, pogodne, gdzie dziecko nie jest rozpieszczone, tam nie dochodzi do tego rodzaju ukrytego dramatu, tam dziecko normalnie rozwija swą rolę socjalną. Przejawia ją w sposób właściwy w stosunku do swego rodzeństwa i innych rówieśników, przede wszystkim zaznacza ją w zabawach społecznych, wymagających pewnego zespołu rówieśników i rówieśnic, czy też spiesząc z pomocą rodzicowi odmiennej płci, w sposób który naśladuje rodzica tej samej płci.

Ostatnim z kolei ważnym etapem dla uczuciowego rozwoju dziecka jest wiek, „kryzysu dojrzewania”. Przekraczanie jednakże tego progu dokonuje się w innych warunkach niż poprzednich etapów. Jakkolwiek i na tym podłożu napięcie emocjonalne jest bardzo silne, największe spośród tych, jakie dziecko przechodzi, podobne do burzy na pogodnym dotychczas niebie jego życia, to jednak towarzyszy mu już świadomość, pewna dojrzałość umysłu, rozwiniętego w czasie nauki szkolnej i pewne przygotowanie, o ile dziecko zostało już wcześniej uświadomione co do znaczenia, celu i skutków popędu rozrodczego drogą trafnych odpowiedzi i wyjaśnień na poprzednich etapach rozwojowych.

Dziecko dojrzewające znajduje się jednakże w sytuacji niewygodnej dla siebie i dla otoczenia na skutek dochodzenia do głosu w nim tych nowych, biologicznych sił, do których ono nie jest jeszcze przystosowane i z powodu których nie jest też przystosowane do otoczenia. Zmieniony po prostu podmiot przez wystąpienie nowych w nim czynników, krytycznie nastawia się do otoczenia, do kierowniczych w nim elementów. Nie rozumiejąc siebie, nie może też zrozumieć drugich. Stąd „kryzys dojrzewania” — objawiający się także w aspołecznej postawie, w pierwszej fazie dojrzewania, w szukaniu samotności, odosobnienia, czy też

nawet różnego rodzaju wybryków, na skutek zarysowującej się mocno jaźni, wzmożonej agresywności, poczucia znaczenia i wolności, potrzeby dorównania starszym, choćby przez wykroczenia, które są wykroczeniami młodych, nieletnich, ale nie są wykroczeniami starszych (palenie, picie, używanie wulgarnych i nie cenzurowanych wyrazów itp.) niesie ze sobą trudności adaptacyjne.

Negatywna postawa wymaga wielkiej wyrozumiałości ze strony wychowującego otoczenia i delikatnego, umiejętnego traktowania, by nie drażnić i nie prowokować samego kryzysu gotowego w każdej chwili do większych napięć i zaostreżeń.

Dobre słowo, godziwe zainteresowania, ciepła, serdeczna rozmowa o wiele więcej znaczą dla dojrzewającego osobnika, aniżeli wszelkiego rodzaju represje czy groźby i pomagają młodemu w przejściu do postawy pozytywnej — społecznej. Wiele tu ma do powiedzenia poprzednie wychowanie, serdeczne więzy przyjaźni zadziergnięte uprzednio pomiędzy dzieckiem i jego wychowawcami i zdyscyplinowane jego życie. Wtedy i „kryzys” ma mniejsze nasilenie, łatwiej zostaje przelamany, obywa się bez specjalnych wstrząsów emocjonalnych, dając miejsce postawie społecznej, twórczej i moralno-religijnej.

3. Przejście do uczuć religijno-moralnych przez uczucia społeczne

a) Narodziny jaźni dziecka

Przedstawiony powyżej uczuciowy rozwój dziecka, z wyjątkiem ostatniego etapu, jest raczej nieświadomy lub niewyraźnie świadomy. Przygotowuje on jednak dziecko do postawy świadomej, która mieścić będzie w sobie doświadczenia dodatnie lub ujemne z niemowlęcego okresu jego rozwoju, tym samym musi się odbić dodatnio lub ujemnie na dalszym jego rozwoju przy wyodrębnianiu się już jego „ja” spośród świata rzeczy i osób, czyli przy narodzinach jego jaźni i zajęciu przez nią odpowiedniego stosunku względem tych, których odbicie nosi w sobie.

Dziecko trzykrotnie rodzi się na świat, albo dla potrójnego świata. Pierwsze jego narodziny są dla świata w ogóle, kiedy odłącza się biologicznie od matki. Drugie jego narodziny — to narodziny jego jaźni, czyli tym samym narodziny dla świata społecznego. Trzecie narodziny dokonują się w okresie dojrzewania dla świata wartości.

W związku z narodzinami dla świata społecznego między rokiem 3 a 4-ym, kiedy dziecko odróżnia siebie od drugiego i drugiego od siebie jako osobę — poczynają też kiełkować u niego uczucia społeczne, jakkolwiek dominujące znaczenie ma u progu tego rozwoju jego *ego* a więc i jego egoizm, zwany u dziecka egocentryzmem,¹⁵ gdyż właściwy

¹⁵ J. Piaget: *Mowa i myślenie dziecka*. Tłum. z franc. J. Kołodzka, Lwów—Warszawa 1929.

egoizm jest obciążony moralnie i można go przypisać osobom moralnie odpowiedzialnym.

W każdym bądź razie, dziecko wyodrębniające siebie spośród otoczenia, zabiega o ubezpieczenie swego „ja” w sposób zarówno świadomy jak i nieświadomy. A jego kontakty społeczne nacechowane będą jego doznaniem przy wyodrębnianiu siebie spośród otoczenia, na skutek przykrych lub przyjemnych przeżyć w kontaktach z przedmiotami i otaczającymi je osobami. Przewaga doznań przykrych będzie je zasklepiać w egoizmie, utrudniać mu kształtowanie postawy oblatywnej, której domagać się będzie otoczenie, a więc i wychowanie.

Natomiast przewaga doznań przyjemnych od jego otoczenia usposabiać je będzie życzliwie, bez lęku i obawy o własne bezpieczeństwo i pozwoli łatwo poprowadzić je do postawy oblatywnej na rzecz tych, do których nie ma uprzedzeń ani urazów.

b) Zarysowanie się postawy społecznej

Przy wyodrębnieniu siebie, swego „ja” ważnym procesem psychiczno-socjalnym będzie przesunięcie siebie ku płaszczyźnie wspólnej z drugim osobnikiem, na której bezpieczeństwo drugiego staje się i bezpieczeństwem jego własnym, czyli gdzie jego bezpieczeństwo uzależnione jest od bezpieczeństwa drugiego. W ten sposób po wyodrębnieniu siebie, swego „ja” z otoczenia nabiera znaczenia także drugi osobnik jako sprzymierzeniec, rysuje się zależność pomiędzy „twoje” i „moje”, „jesteśmy sobie potrzebni”, czyli zaznacza się już postawa w sposób coraz bardziej świadomy do życia wspólnego, społecznego, a więc i moralnego, chociaż dla tego ostatniego jeszcze w sposób niewyraźny.

Proces uspołecznieniowy, wyżej wspomniany najczęściej i najłatwiej dokonuje się u dziecka w zabawach z innymi dziećmi, w których występują pewne reguły obowiązujące i grane są przez nie pewne role. Są to zabawy społeczne,¹⁶ wymagające podporządkowania prawdom gry, wzajemnego ustępstwa dla wspólnej sprawy, chociażby takiej jak dana gra, czy dana zabawa, początkowo jeszcze pod kierownictwem kogoś starszego, ale pod koniec tego okresu (6—7 r. ż.) bez kontroli i kierownictwa starszych. Tego rodzaju zabawy stanowią też ważny czynnik wychowania moralnego.

c) Od postawy społecznej — do postawy religijno-moralnej

Jednym spośród czynników „dobrego” w znaczeniu moralnym jest na pewno ustępstwo ze swego „ja” egoistycznego na rzecz drugiego osobnika czyli ofiarność. Ustępstwo takie przygotowuje się już u dziecka

¹⁶ W. Okoń: O zabawach dzieci. Warszawa 1950.

przymusowo, przez ograniczanie jego możliwych kontaktów, tak ze strony otoczenia fizycznego jak i osobowego.

Świat zewnętrzny — fizyczny ogranicza możliwości dziecka w jego działaniu dostarczając mu np. przykrych doznań przy zetknięciu (ogień), uderzeniu itp.

Świat osób również ogranicza działalność dziecka przez różnego rodzaju zakazy, nakazy poparte represjami, karami itp.

W jednym i w drugim wypadku dziecko gromadzi doświadczenia, instynktową wiedzę o tym, czego nie wolno. Wiedza na razie instynktowa, emocjonalna, ma przejść później w wiedzę świadomą, w świadomą orientację w tym, co wolno i czego nie wolno, czyli w świadome orientowanie się także w przykazaniach Bożych.

Jak łatwo zauważyć, tego rodzaju wiedza orientacyjna, jeśli opiera się na przykrościach, na lęku i strachu nie może wprowadzić dziecka do prawdziwej orientacji moralnej, a więc i do samej moralności chrześcijańskiej, opartej na miłości Boga i bliźniego. Czy można kochać bliźniego lub Boga, przed którym czuje się lęk i strach?

Jeśli więc dziecko już w początkowych kontaktach nabiera w związku ze swymi możliwościami działania większość, przewagę, doświadczeń przykrych, jego ustępstwo czy ofiarność na rzecz swoich bliźnich będzie raczej wymuszona i negatywna, będzie orientacją moralną faryzejską, fałszywą, tylko legalistyczną. Chodzić mu będzie raczej o to, aby zachować przepis ze względu na związaną z nim karę, na przykre następstwa nieprzestrzegania go. Nie będzie tu chodziło o osobę — Boga czy człowieka, ale o prawo, o przepis. Taka postawa moralna i religijna, jak łatwo zauważyć, nie ma nic wspólnego z religijno-moralną postawą chrześcijańską, o czym dosadnie informuje nas św. Paweł Apostoł w liście do Rzymian, w rozdziale 7-mym, że nie posłuszeństwo dla Prawa zbawia człowieka, ale „Łaska Boża przez Jezusa Chrystusa”, Miłość i Jego Miłosierdzie.

Ustępstwo na rzecz bliźniego, czyli ofiarność ma być pozytywna, a więc ochocza, dobrowolna, mająca na względzie dobro bliźniego, służąca jego dobru, jako osobie, podyktowana miłością bliźniego. Taka postawa jest dopiero prawdziwie moralną, jest chrześcijańską. Taka ofiarność nie wzbudza u dziecka lęku i strachu, ale przeciwnie, pociąga je, cieszy, bo bliźni potrzebuje pomocy, a ten który tę pomoc daje w czynie moralnym, czuje swą wartość, czuje, że jest potrzebny.

W jaki sposób prowadzić dziecko ku takiej postawie?

Przede wszystkim starać się, aby w ograniczaniu możliwości dziecka w jego kontaktach z otoczeniem osobowym nie posługiwać się represjami, karami, humorami, ale każde ograniczenie, wyrzeczenie się, ustępstwo

z jego strony rekompensować przyjemnościami, jakich dostarczyć mu może jego otoczenie w formie uśmiechu, aprobaty, pochwały itp.

Ograniczenia i wyrzeczenia dziecka kojarzone z przyjemnościami, doznawanymi równocześnie od tych, którzy wydają mu zakazy i nakazy „tego nie wolno robić” i „tak trzeba robić”, będą przygotowaniem pod ofiarnością pozytywną, a więc i pozytywną moralność.

Inny czynnik występujący w moralności — to poczucie odpowiedzialności i poczucie winy oraz poczucie grzechu. Spośród tych czynników — poczucie winy wyprzedza inne, a to dlatego, że kojarzy się ono z doznaniem przykrości, na skutek represji stosowanej ze strony otoczenia w stosunku do dziecka w ograniczaniu możliwości jego działania. Jest ono więc związane z bojaźnią i lękiem i czyny zakazane jako moralnie złe, przedstawiają się dziecku jako czyny uprzednio represjonowane, co może prowadzić do fałszywej postawy moralnej, upatrującej przez dziecko zło moralne także i w błędzie, a więc i do postawy chorobliwej, spaczonej i skrupulatnej.

Oczywiście zło moralne musi być w jakiś sposób skojarzone u dziecka jako coś przykrego, bolesnego, ale przede wszystkim dla drugiego. Tak jak dobro moralne ma na względzie przede wszystkim kogoś drugiego, ofiarnością na rzecz bliźniego, tak i zło moralne winno się odbić w świadomości dziecka, jako brak tej ofiarności, jako przykrość sprawiona drugiemu, którym jest bliźni czy też Bóg. Zarówno więc dobro jak i zło moralne ma odniesienie osobowe, chodzi o kogoś, o osobę, której ono dotyczy.

Chcąc zatem ustrzec dziecko przed fałszywym poczuciem winy, należy unikać wprowadzania go w tego rodzaju fałsz. Zamiast represji i kar stosowanych za błędy i niewinne jego wybryki i gromadzenia wokół nich przykrych doznań związanych z lękiem i strachem, należy przed nim ujawniać własną przykrość z powodu jego zachowania się, wyrażoną w minie twarzy, w dezaprobatie, naganie itp. Niech ono w takiej sytuacji dostrzeże raczej przykrość sprawioną komuś, a nie ból swój z powodu kary, jaka je spotyka od innych.

Przeżywanie przez dziecko przykrych doznań własnych, jak to już uprzednio było powiedziane, gromadzi wokół jego osobowości usposobienie, albo agresywne, jeśli to jest natura nadpobudliwa, mocna, albo też zamknięte, wycofujące się od współzycia, w obydwóch zaś wypadkach społeczne i trudne do wyrównania.

Uwzględnianie zaś przede wszystkim radości i przykrości drugiego człowieka, przez takie czy inne zachowanie odrywać będzie dziecko od jego postawy egoistycznej, nie dopuści do zakorzenienia się w nim poczucia winy niezrozumiałej dla niego i doprowadzi łatwiej do odczucia

i zrozumienia odpowiedzialności. Ta ostatnia nie może występować u dziecka w czynach jego mimowolnych i nieświadomych. Zaczyna kielkować po odkryciu przez dziecko jego jaźni i jego woli (3—4 r. ż.). Rozwijają się w zabawach, w których dziecko gra jakąś rolę, za którą odpowiada przed partnerami i w otoczeniu rodzinnym, w którym spełnia jakąś funkcję powierzoną mu przez rodziców, rodzeństwo czy też wychowawców. Dojrzewa zaś u dziecka w wieku dojrzewania około 14 roku życia.

O ile poczucie winy związane jest z przykrością sprawioną komuś, drugiej osobie, jest zawinieniem wobec drugich, o tyle poczucie grzechu jest przykrością zadaną Bogu, jest brakiem miłości Boga.

Osoba Boga czy Osoba Chrystusa staje się znaną dziecku przez znajomość drugich ludzi. Dziecko urabia sobie poznanie Boga najpierw na podstawie znajomości swoich rodziców. Stąd też stosunek rodziców do dziecka, ich charakter, zachowanie się, odbija się zaraz w pierwszych jego latach na jego stosunku do Boga i ułatwia mu, albo utrudnia dialog z Bogiem.

Surowy ojciec rodziny, karzący, wstawia coś ze siebie w stosunek dziecka do Boga. Dziecko będzie się zbliżać do Boga z lękiem i strachem. Poczucie grzechu również mieścić będzie w sobie strach przed Bogiem karzącym.

Łatwo zauważyć, jak ubliżającym jest tego rodzaju stosunek do Boga, ubliżający Bogu i człowiekowi. Gdzież tu jest: „*Abba — Pater*” — wyrażony przez Chrystusa?

Natomiast pogodny stosunek ojca do dziecka i jego otoczenia pozwala też dziecku zająć postawę pogodną wobec Boga, postawę godną wolnego człowieka, opartą na miłości Boga. Bojący się Boga, gdy Go traci przez grzech, nie chce do Niego wracać, ale miłujący Boga w tym samym wypadku poszukuje Go, odczuwa Jego brak w sobie i brak siebie w Nim.

Nie tyle na bojaźń przed Bogiem trzeba kłaść nacisk w wychowaniu, co raczej na miłość Boga. Gdyby syn marnotrawny, przedstawiony w ewangelii, drżał ze strachu przed swoim ojcem, gdyby go znał jako ojca srogiego, na pewno byłby nie wrócił do niego. O powrocie zadecydowała dobroć ojca i miłość, która go też nie zawiodła.

Jakże często wykrzykujemy nad dzieckiem: „bój się Boga, co ty robisz?”, a prawie nigdy dziecko nie słyszy słów: „nie kochasz Boga, skoro tak czynisz”.

Kształtowanie się świadomości moralnej dziecka wiąże się ściśle z poczuciem obecności Boga w jego życiu. Z chwilą kiedy dziecko poznaje drugiego jako kogoś podobnego do siebie, podobnego do swego ja, czyli jako osobę, poznaje też, chociaż mglisto Boga, jako kogoś równie

drugiego, choć niewidzialnego, który według odpowiedzi starszych zrobił wszystko, a więc: kwiatki, zwierzęta, księżyc, słońce itd. i który też ma podobne wymagania w stosunku do niego jak i drudzy, ale z tą różnicą, że zawsze wszystko widzi i każde złe zachowanie obraża Go, jest dla niego przykre, a dobre zachowanie sprawia mu radość, podobnie jak matce czy ojcu.

Początki więc włączenia Boga w świadomość dziecka dokonują się na podstawie uczuciowej stosunku rodziców i otoczenia do niego. Dziecko tworzy sobie obraz Boga poprzez obraz swoich rodziców i wychowawców. Z czasem gdy świadomość dziecka doskonali się w coraz to lepszym poznaniu świata i siebie, doskonalszą się też staje i świadomość Boga oraz jego związku z świadomością moralną, której sumienie, jako „głos Boga w duszy” zajmuje kierownicze stanowisko nad postępowaniem i nad oceną tego, co jest dobre, a co złe.

Samo zaś pojęcie dobra moralnego lub zła w pełnym znaczeniu urabia sobie dziecko w czasie narodzin dla świata wartości. Okres dojrzewania biologicznego i psychologicznego jest też okresem dojrzewania moralnego. Budzące się w tym okresie poczucie własnej wartości, a więc i własnej wolności i odpowiedzialności staje się właściwym podłożem dla poczucia także wartości moralnej, a w związku z tym dojrzewa także samo pojęcie dobra moralnego, czyli dobra lub zła jako „bytu w sobie”.

O ile jeszcze w poprzednim okresie dobro lub zło moralne odczuwa dziecko raczej jako dobro swoje, lub zło swoje, a więc związane z jego postawą egocentryczną, a tym samym mało racjonalną, to już w okresie dojrzewania, w którym dojrzewa także zdolność abstrahowania, zdolność myślenia zobiektywizowanego — pojęcie dobra lub zła moralnego pozbywa się resztek egocentryzmu i nabiera charakteru dobra lub zła obiektywnego i powszechnego.

Również i stosunek do Boga nabiera cech obiektywnych. Uwalnia się od obrazów konkretnych, czerpanych z otoczenia na sposób ludzki, a przechodzi na płaszczyznę myślową, filozofującą, na której Bóg widziany jest przez rozum jako ostateczna przyczyna wszechrzeczy i wartości.

W ten sposób biologiczna i psychologiczna postawa dziecka rozwijając się, zmierza ku tej dojrzałej fazie, w której stanie się ono pełną osobowością religijno-moralną, a więc i chrześcijańską. Ale jak roślina nie może zakiełkować i rozwijać się bez gleby i bez słońca, tak też i rozwój dziecka nie może mieć miejsca bez środowiska i bez tego, co się nazywa klimatem uczuciowym w jego środowisku.

II. ŚRODOWISKO

Dziecko oprócz warunków wewnętrznych, czyli danych biologicznych, znajdujących się w zarodku, w potencji ku czemuś, co ma się rozwinąć, musi mieć jeszcze warunki zewnętrzne aktualizujące dane wewnętrzne, czyli warunki środowiskowe. Przez środowisko rozumiemy układ warunków i podnieć zewnętrznych, które najpierw umożliwiają sam rozwój dziecka, dostarczając mu np. środków odżywczych, odpowiedniej temperatury, miejsca itp., następnie obudzają i pobudzają jego zainteresowania, i wreszcie zaspakajają, tak potrzeby jego biologiczne jak też i psychiczne i duchowe. Jeśli te podniety pochodzą ze świata fizycznego — mówimy wtedy o środowisku rzeczy, jeśli ze świata osób — mamy środowisko społeczne. To ostatnie może być rodzinne, szkolne, zawodowe itd. Zaś świat wartości stanowi środowisko kulturowe.

Wśród wyżej wymienionych środowisk należy jeszcze wyróżnić środowisko wychowawcze,¹⁷ czyli zespół czynników natury fizycznej i psychicznej oraz kulturowej, a więc podnieć i sytuacji, które młodego osobnika kształtują od zewnątrz i prowadzą u niego do przeżyć wewnętrznych, do rozwoju jego świata wewnętrznego. Środowisko to może być w swym oddziaływaniu nieświadome lub świadome, a więc zamierzone i planowe, czyli czynności jego mogą być bezwiedne, albo kierowane w sposób świadomy i celowy.

Omawiając wpływ środowiska na rozwój i wychowanie dziecka zaczniemy od tych podnieć i sytuacji, które nań działają od pierwszych początków jego istnienia w znaczeniu środowiska wychowawczego i mają też, choćby pośredni wpływ na jego postawę religijno-moralną.

ŚRODOWISKO BIOLOGICZNE.¹⁸

Łono matki jest pierwszym i najwcześniejszym zespołem podnieć i sytuacji, które zakładają początkowe zręby dla przyszłego rozwoju dziecka, dla jego osobowości.

Zdrowa tkanka organiczna, do której przyczepia się zapłodniona komórka życia ludzkiego, na której wzrasta embriion ludzki jest prawie zawsze decydującym czynnikiem w prawidłowym jego rozwoju. Wydaje się więc być rzeczą jasną, że wszystko to, co ją może zatruć, w taki czy inny sposób zakłócić, tym samym zatruwa i zakłóca sam embriion, utrudniając jego właściwy rozwój. Zaś samo to zatrucie, czy zakłócenie może być nie tylko natury fizycznej, ale i psychicznej. Nie tylko więc chora krew matki, jak w wypadkach zarażenia chorobami wenerycznymi,

¹⁷ H. Rowid: Psychologia pedagogiczna, cz. I, wyd. 3. Kraków 1937.

¹⁸ M. Oraison, j. w.

gruźliczymi, czy skażona alkoholem, wpływa destruktywnie na „start” embrionu, ale i sytuacja psychiczna, jej klimat uczuciowy to, co matka przeżywa, jej niepokoje, lęki, obawy, zmartwienia, kłopoty, troski działają zakłócająco na życie jej dziecka i mogą je wyposażyć w cechy utrudniające należyty rozwój i przyczynić się do zaburzeń w przystosowaniu się w przyszłości do środowiska społecznego i do osiągnięcia właściwej postawy religijno-moralnej.

Możemy zatem powiedzieć, że biologiczne środowisko dziecka, czyli środowisko „trzewiowe”, zależy od fizycznego zdrowia matki, a pośrednio także od jej atmosfery psychicznej. Na tę zaś jej atmosferę psychiczną składa się wiele czynników. Między innymi samopoczucie, szczęśliwe pożycie małżeńskie, pragnienie przyjścia tego dziecka na świat, spokój wewnętrzny, a więc i stan łaski w jej duszy, ufność w Bogu, brak jakichś wielkich wzruszeń i podnieć gwałtownych. Z fizycznych zaś czynników korzystnie wpływa na środowisko biologiczne ruch matki i wysiłek fizyczny w miarę, przebywanie na świeżym powietrzu, przestrzeganie higieny ciała itp. Niekorzystnie natomiast oddziałują używanie narkotyków, palenie papierosów, picie alkoholu, nawet w niedużych dawkach. Pokarm dla matki ciężarnej winien być prosty, łatwo strawny i bogaty w witaminy. Powinna też mieć matka zapewnioną kontrolę lekarską, co też wpływa na jej spokój wewnętrzny.

Gdy to pierwsze środowisko odpowie stawianym mu wymaganiom, jest nadzieja, że i jego wpływy aktualizujące potencjał embrionalny osiągną pożądany skutek w postaci normalnego rozwoju dziecka, po przyjściu jego na świat.

ŚRODOWISKO RODZINNE.¹⁹

Zespół ludzki, złożony przynajmniej z dwóch osób — mąż i żona — stanowiących trwałą instytucję społeczną, o charakterze sakramentalnym, gdy chodzi o katolików, mającą na celu prokreację potomstwa, jest związkiem małżeńskim i zarazem związkiem rodziny, a więc i związkiem środowiska rodzinnego. Jemu podobnie jak i środowisku biologicznemu, stawiamy pewne wymagania, wysuwane przez zasady i potrzeby wychowania w stosunku do dziecka.

1. Potrzeba jedności.

Dziecko jest tworem dwojga ludzi i tych dwojga ludzi wymaga jego prawidłowy rozwój po przyjściu na świat. Dziecko wymaga dla swego prawidłowego rozwoju przede wszystkim uwzględnienia strony uczuciowej, jej rozwoju, pozostaje ono bowiem pod przemożnym wpływem

¹⁹ J. Szczepański: Elementarne pojęcia socjologii. Warszawa 1965.

klimatu uczuciowego, aż do 8-go roku swego życia. Ale sprzyjający klimat uczuciowy dla niego wytwarza przede wszystkim jedność uczuciowa jego rodziców.

Jedność uczuciowa tych dwojga ludzi jest zarazem zadatkem i wstępem u dziecka dla jego życia społecznego. Tam, gdzie tej jedności nie ma, nie ma też uczuciowego przygotowania do życia społecznego u dziecka, a tym samym i do życia moralnego i religijnego.

Dziecko jednakże żyje nie tylko uczuciową stroną swej osobowości. W trzecim roku jego życia, jak też już mieliśmy sposobność poznać, budzi się w nim świadomość siebie i świadomość jego woli. Otóż ta jego wola kielkująca wymagać będzie dla swego rozwoju konsekwentnego postępowania jego rodziców, a więc zgodnej woli ich obydwójga. Tylko taka postawa rodziców i wychowawców może prowadzić u dziecka do zwartej postawy u niego, do urobienia konsekwentnej, a więc i moralnej woli. Brak konsekwencji ze strony obydwójga rodziców musi się odbić ujemnie i na woli ich dziecka, na jego postępowaniu.

Ogromny błąd popełniają rodzice, o czym niżej będzie jeszcze mowa, okazując przed dzieckiem brak konsekwencji i niezgodę.

W ślad za jednością uczuciową i jednością woli idzie jedność przekonań. Wiadomo, że dziecko w pierwszym i drugim swoim dzieciństwie, kształtuje swoje sądy o rzeczywistości głównie w oparciu o autorytet rodzicielski. Jeśli jednak te autorytety nie pokrywają się ze sobą w wypowiedaniu swych przekonań, inne przekonania ma ojciec, a inne matka, i co gorsze jeszcze, jedna strona zwalcza drugą, utrudniony jest u dziecka rozwojowy proces jego przekonań włącznie do urobienia w sobie światopoglądu. Stąd też pochodzi niebezpieczeństwo różnicy przekonań religijnych u rodziców ze względu na wychowanie ich dziecka. Wszystkie tego rodzaju uwagi o wymogach środowiska rodzinnego możemy zamknąć w krótkim zdaniu: przykład rodziców.

Środowisko rodzinne pozbawione dobrego przykładu ze strony rodziców, a więc pozbawione jedności uczuciowej, jedności działania i postępowania oraz jedności przekonań, staje się środowiskiem trudnym dla dziecka, dla jego rozwoju i wprowadza w jego psychikę zaburzenia²⁰ i zakłóca jego możliwości adaptacyjne. Zły klimat domowy — rodzinny, niedopasowane uczuciowo małżeństwo, rozbiecie rodziny, rozdarcie jej jedności narusza równocześnie równowagę pomiędzy samym środowiskiem rodzinnym a organizmem psycho-fizycznym dziecka, zakłóca jego moralny rozwój i w następstwie tego mamy dziecko trudne, „trudne” do wychowania, do uspołecznienia i umoralnienia. Natomiast środowisko

²⁰ J. Konopnicki: Zaburzenia w zachowaniu się dzieci i środowisko. Warszawa 1964.

rodzinne o klimacie psychicznie zrównoważonym stwarza odpowiednie warunki pod moralny rozwój dziecka i jego adaptację społeczną oraz dla jego postawy religijno-moralnej przy równoczesnym zapewnieniu mu należytej opieki.

2. Potrzeba opieki.

Środowisko rodzinne czy szkolne dziecka, aktualizujące jego rozwój i wychowanie winno roztoczyć nad nim opiekę. Tę wymaga nie tylko niedołączone, bezradne niemowlę, które pozostawione sobie bez opieki starszych — zginie, ale i dziecko w pierwszym i drugim dzieciństwie swego rozwoju oraz w okresie młodzieńczym. We wszystkich tych okresach będzie to opieka różna, niemniej jednakże musi ona być, jeśli dziecko ma osiągnąć prawdziwą dojrzałość społeczno-religijno-moralną i pełną osobowość.

W samym zresztą założeniu „dobrego środowiska” mieści się czynnik opieki nad dzieckiem. Bez funkcji opieki nad dzieckiem środowisko pozabawia siebie, ogolaca się z najważniejszych wpływów i zadań jakie ma do spełnienia względem niego i tym samym powoduje jego wykolejenie. Stąd też opieka nad dzieckiem pokrywa się do pewnego stopnia z świadomym i umiejętnym oddziaływaniem nań przy pomocy odpowiednich metod i środków. Brak zaś tej opieki utrudnia dorastanie społeczne i moralne dziecka.

Opieka ta początkowo ma charakter opieki biologicznej, zmierzającej do zachowania życia dziecka i do zaspokojenia jego wegetatywnych i biologicznych potrzeb.

W miarę jednakże rozwoju dziecka, opieka ta nabiera coraz bardziej charakteru świadomych i planowych wpływów w kierunku jego indywidualnego i społecznego rozwoju i społecznego dorastania.

Kontrola rodziców i wychowawców, świadome i celowe wpływy przez przykład, polecenie, rady, dopilnowanie, stworzenie dogodnych sytuacji i pozyskanie zaufania dziecka i jego współpracy sprawiają, przynajmniej od strony zewnętrznej, że da się ono pokierować na drogę ideałów wychowawczych, jeśli jeszcze zastosowane zostaną odpowiednie metody i środki wychowawcze. Wtedy środowisko wychowawcze rodzinne nabierze pełnowartościowego znaczenia w procesie wychowawczym dziecka.

METODY I ŚRODKI WYCHOWANIA

1. Metody wychowania.

Środowisko wychowawcze może osiągać swe cele w stosunku do dziecka, jeżeli użyje właściwych dróg, właściwych sposobów, odpowiadających psychologicznym i socjologicznym wymogom z punktu widze-

nia pedagogicznego. Te sposoby czyli metody, według których czynności wychowawcze trafnie stosowane mogą odnieść skutek, mogą mieć potrójny charakter, a mianowicie charakter zapobiegawczy, wyzwalający i leczniczy. Stąd też możemy rozróżnić potrójną w wychowaniu metodę tj.: zapobiegawczą, wyzwalającą i leczniczą w stosunku do dziecka.

a) Metoda zapobiegająca.²¹

Ma ona charakter profilaktyczny. Chodzi o to, ażeby roztoczyć nad dzieckiem staranną opiekę, zwłaszcza w latach, kiedy ono nie umie jeszcze samodzielnie myśleć i nie zdobyło odpowiedniego doświadczenia i chronić je przed złymi skutkami jego postępowania, które niejednokrotnie stają się nieodwracalne. Polega ona na usuwaniu sytuacji, które mogą dać sposobność do przekroczeń nakazów i zakazów i na zapobieganiu w ten sposób możliwym wykroczeniom przeciwko tymże nakazom i zakazom. Ma to zastosowanie zwłaszcza w dziedzinie moralnej, która nie powinna być przedmiotem tylko własnego ekperymentu dziecka.

Niedopatrzenie ze strony rodziców czy wychowawców pcha dziecko w ręce nieopatrnych i niepowołanych osobników, najczęściej wysuniętych z ulicy, którzy dzieląc się spaczonym doświadczeniem, prowadzą do zaciągania zgubnych nałogów, do postawy społecznej i amoralnej. Oczywiście metoda ta winna być trafna, winna pomagać a nie szkodzić

Byłaby zaś szkodliwa, gdyby opieka nad dzieckiem była przesadna, cieplarniana, nie pozwalająca mu na żadne spotkanie z trudnościami i okazjami, nie pozwalająca mu zdobyć realnego sprawdzianu jego sił i możliwości. Zabijałaby wówczas wszelką inicjatywę dziecka i jego samodzielność. Zamiast pożytku przyniosłaby szkodę. Dziecko musi się spotkać i ze złem, ale w sposób taki, by mu nie ulec, by poznać jego skutki, ale nie stać się złym, by się uodpornić na zło. Dlatego to metoda zapobiegająca w ręku rozumnych rodziców i wychowawców, jest metodą kierującą postępowaniem wychowanka w ten sposób, że przez uświadomienie o tym, co złe i przez dopilnowanie starają się równocześnie pobudzić go do tego, ażeby on samodzielnie czuwał nad sobą i umiał się przed złem chronić.

Metodę zapobiegającą w sposób mistrzowski stosował w swej pracy wychowawczej św. Jan Bosko. Wychowankowie jego oddani różnym zajęciom pod czujnym okiem swych wychowawców mieli możność rozwijać swoją inicjatywę i samodzielność oraz próbować swych sił w dobrym.

b) Metoda pobudzająca.

Często występuje ona z metodą tłumiącą, represyjną, która jest jak gdyby częścią jej integralną, posługującą się represjami w stosunku do

²¹ Ks. W. Gadowski: Podręcznik psychologii wychowawczej. Wyd. 1. Tarnów 1926.

dziecka przejawiającego zachowanie się niezgodne z życzeniami starszych. Samo jednakże tłumienie, jak to już mieliśmy możność zauważyć, może doprowadzić u dziecka do postawy społecznie i moralnie negatywnej, urazowej. Stąd też rozumny i roztropny wychowawca unika takiej metody, a używa raczej metody pobudzającej zainteresowanie dziecka w kierunku pożądanym ze stanowiska wychowawczego, wyszukuje w nim „dobre” strony, „dobre” popędy i te pobudza, aktualizuje, wzmacnia, a tym samym osłabia „złe”, niepożądane, nie pozwalając się im rozwinąć.

Tutaj też ma miejsce metoda sublimująca, polegająca między innymi na zastępowaniu przedmiotów pragnień i dążeń niepożądanych ze stanowiska wychowawczego przedmiotami idealnymi, na wiązaniu, kojarzeniu z danym uczuciem treści wyobrażeniowych zgodnych z potrzebami społecznymi. W ten sposób uczucie związane dotychczas z konkretnym przedmiotem, przedmiotem np. pożądania zmysłowego, wiąże się drogą sublimacji z przedmiotem wyższej wartości, wartości społecznej i moralnej.

c) Metoda lecznicza.

Przy najlepszych chęciach i umiejętnościach wychowawczych zdarzyć się może upadek, tym bardziej przy braku tego rodzaju warunków. Dlatego trzeba umieć posługiwać się metodą leczniczą, mającą za zadanie dźwiganie z upadku, usuwanie zła w wychowanku, prostowanie jego postawy społecznej i moralnej. Szerzej o tej metodzie powiemy przy usuwaniu zaburzeń w psychice dziecka. Tutaj tylko chcemy wskazać na potrzebę budzenia otuchy, ufności i wiary w zwycięstwo u wychowanka oraz na potrzebę uwzględnienia źródła, z którego zło pochodzi.

Przede wszystkim wychowanek nie powinien być pozbawiony ufności, że może powstać, zwyciężyć i stać się wartościowym. „Być pokonanym, ale nie ulec, to znaczy zwyciężyć” — powiedział jeden z naszych wodzów. Powiedzenie to odnosiło się do walki orężnej, ale tym większe zdaje się mieć zastosowanie w walce o moralną postawę dziecka. Brak ufności w zwycięstwo — jest pierwszym krokiem do uległości wobec zła.

Metoda lecznicza w pierwszym więc rzędzie winna obudzać tego rodzaju ufność u dziecka, wskazując tak na naturalne siły tkwiące w nim, jak też i na siły nadnaturalne, na łaskę Bożą tkwiącą w sakramentach świętych i na żywe przykłady wśród świętych, którzy z ludzi słabych, upadłych stali się bohaterskimi zwycięzcami swoich słabości i swoich upadków.

Niezmiernie ważnym jest odkrycie źródła zła i jego usunięcie. Jeśli tym źródłem jest obciążenie dziedziczne dziecka, należy je poddać leczeniu i specjalnym zabiegom wychowawczym. Jeśli natomiast są nim warunki

otoczeniowe, środowiskowe, należy je zmienić, w przeciwnym bowiem razie będziemy leczyć tylko objawy złego, ale nie jego przyczynę i wysiłki wychowawcze pozostaną bez trwałego rezultatu. Metoda więc lecznicza ma za zadanie leczyć nie tylko zło w jego manifestacji, w jego objawach, ale co ważniejsze, w jego przyczynie, w jego źródle. Niedomagania środowiskowe jak złe warunki materialne, mieszkaniowe, zła atmosfera rodzinna, zły przykład, niedołęstwo i niezaradność rodziców, złe metody wychowawcze, złe towarzystwo, które powodują psychiczne i moralne schorzenie dziecka, muszą być usunięte, uleczone, ewentualnie dziecko musi być przeszczepione w inne środowisko, jeśli ma być zło uleczone w jego przyczynie.

2. Środki wychowania.²²

Sposoby wychowania czyli metody wiążą się z pewnymi czynnościami zewnętrznymi, skierowanymi na dziecko, na wychowanka, które mają dokonywać w nim pożądaných przez środowisko wychowawcze zmian możliwie trwałych. Te czynności, czyli środki mają działać zarówno na stronę poznawczą dziecka, jak też i na sferę uczuciową i wolicjonalną.

Ponieważ zmiany w wychowanku mogą się dokonywać same przez się, jak to ma miejsce na skutek naturalnego rozwoju, albo też przez urabianie, czyli przez wpływy zewnętrzne, stąd też środki wychowania dzielimy na środki rozwoju i środki urabiania. W jednym i drugim wypadku może chodzić o środki naturalne i nadnaturalne.

a) Naturalne środki rozwoju.

Rozwój dziecka postępujący samorzutnie od wewnątrz, jak to już zauważyliśmy, jest też jego naturalnym wzrostem psychicznym, przebiegającym poprzez poszczególne fazy, aż do dojrzałości. Czynności wychowawcze w tych warunkach, czyli środki rozwoju mogą mieć charakter negatywny lub pozytywny.

Środki o charakterze negatywnym polegać będą na usuwaniu przeszkód, mogących powstrzymać naturalny rozwój dziecka, a więc zarówno rozwój jego organizmu, jak też i rozwój jego psychiki.

Natomiast środki o charakterze pozytywnym mają za zadanie przygotować takie sytuacje i warunki, które są odpowiednie dla poszczególnych faz rozwojowych dziecka i dzięki którym pojawiające się w tych fazach dyspozycje mogą znaleźć sposobność do rozwinięcia się i aktualizowania w przeżyciach i działaniach. Mają więc być dobierane takie zajęcia i pobudzane takie strony działalności psychicznej i fizycznej, które

²² K. Sośnicki: *Pedagogika ogólna*. Toruń 1949.

najlepiej odpowiadają pewnej fazie rozwojowej i jej indywidualnemu przebiegowi.

b) Środki urabiania psychicznego.

Zmiany dyspozycyjne dokonujące się w dziecku są jednak w przeważającej większości pochodzenia zewnętrznego, są skutkami wpływów i czynności zewnętrznych, środowiskowych, czyli skutkami osiąganymi przez środki urabiania. Środków tych jest wiele i podanie jakiejś kompletnej ich liczby jest zadaniem prawie niewykonalnym, w każdym razie niełatwym. Wskazaniem raczej będzie ująć je w pewne grupy, a mianowicie:

c) Środki egzekutywne.

Mają one charakter pewnego przymusu. Są to wszelkiego rodzaju zakazy i nakazy powiązane z karami i nagrodami, a więc także z uczuciami negatywnymi i pozytywnymi. Do nich należą przykazania Boże i, jeśli chodzi o katolików, przykazania kościelne wyposażone w sankcje wieczne, w sankcje nagrody wiecznej za ich spełnienie i w sankcję kary wiecznej za ich lekceważenie.

Do środków egzekutywnych należy zaliczyć także nadzór, mający charakter przymusowy w stosunku do dziecka, roztaczany nad nim przez rodziców czy wychowawców.

d) Środki o charakterze intelektualnym.

Należą tu wszystkie czynności i zabiegi wychowawcze usiłujące skierować uczuciami, wolą i postępowaniem dziecka przy pomocy przekonania go o słuszności tego rodzaju postępowania, przez oddziaływanie na jego rozum.

Będą to więc słowa tłumaczące, dlaczego należy unikać pewnego czynu, a spełniać inny, ze względu na jego ujemne czy dodatnie skutki, bądź też ze względu na jego wartość niezależną od skutków, jakie on sprowadza dla sprawy czy dla otoczenia. Tak np. czyny moralnie dobre, są dobrymi przez swoje dobre skutki, tak naturalne jak i nadnaturalne, ale prócz tego są też czynami pięknymi, szlachetnymi, mającymi wartość w sobie, a człowiek, który je spełnia jest nie tylko dobrym, ale i pięknym.

Następnie w poczet środków o charakterze intelektualnym, działających na przekonanie dziecka zaliczyć należy przykład i świadome naśladownictwo. Przykład lepiej poucza i przekonuje niż słowo. Jest bowiem zrozumialszy dla dziecka o słabo jeszcze rozwiniętym rozumie, aniżeli słowo, które jest abstrakcyjne. Ponadto przykład uwidacznia,

że czyn jest możliwy do wykonania i równocześnie uczy sposobu wykonania. Wreszcie przykład działa na popęd do naśladowania, rozwinięty u dziecka i pociąga je za sobą. Stąd tak wielka wartość i siła przykładu w wychowaniu dziecka. Jest on także jednym z najważniejszych środków wychowania moralnego i religijnego w życiu dziecka. Brak dobrego przykładu ze strony rodziców, wychowawców, otoczenia rówieśników czy starszych grzebie moralną i religijną postawę dziecka.

e) Środki emocjonalne.

Starają się one działać w sposób bezpośredni na stany uczuciowe i wolę. Dokonuje się to przez skojarzeniowe przeniesienie uczuć z jednego przedmiotu złączonego z jakimś uczuciem na inny przedmiot uczuciowo obojętny lub o różnym uczuciu. Np. niemiły wychowawca rzuca cięń nieprzyjemnych uczuć na to, co mówi i czego wymaga. Natomiast kochany ojciec czy kochana przez dziecko matka ułatwia swemu dziecku podporządkowanie się jej nakazom, poleceniom czy zakazom, gdyż dodatnie uczucie, jakim darzy ją dziecko przemieszcza się na jej względem niego wymagania. Stąd też dziecko, które kocha Boga, bez trudności wypełnia jego przykazania. Bez miłości zaś Boga, wszystko jest trudne, czego On chce od człowieka, czego wymaga.

Do rozbudzenia uczuć i podziałania dodatniego na wolę i postępowanie dziecka w pewnym kierunku pożądanym ze strony środowiska wychowawczego służą artystyczne utwory literackie o treści moralnej i religijnej, gdy chodzi o wychowanie religijno-moralne, opisujące życie świętych, ich czyny bohaterskie itd. Dziecko „wzywając się” w losy bohaterów i ich przeżycia, zdobywa nowe, nie spotykane przez siebie doświadczenia psychiczne, które stają się dla niego motywem postępowania.

Do tego rodzaju środków zaliczyć należy także, w wypadku wychowania chrześcijańskiego, przeżycia na tle liturgii Kościoła. Ma ona duży wpływ na rozbudzenie uczuć podniosłych, a przez nie na wolę i postępowanie człowieka.

Do jednych trafia bardziej słowo, perswazja, przekonywanie, do innych raczej rozbudzone uczucie, władające wolą i wytyczające postępowanie.

f) Środki funkcjonalne.

O ile środki egzekutywne stosują przede wszystkim przymus postępowania, środki intelektualne odwołują się głównie do rozumu i przekonania, a środki emocjonalne do strony uczuciowej dziecka, to środki funkcjonalne wywierają główny nacisk na samo działanie.

Już samo środowisko, w którym znajduje się dziecko, środowiskowe

działanie czy postępowanie, wpływa sugestywnie, początkowo nieświadomie na jego postępowanie. Duża zdolność do naśladowania u dziecka, w pierwszym i drugim dzieciństwie prawie bezkrytyczna, czyni je podatnym na przejmowanie do swego życia postępowania jego środowiska. Z czasem, gdy obudzi się krytycyzm, postępowanie to również jak i całe środowisko poddane bywa pod jego ostrze. Nie kończy się jednakże fiaskiem, tylko zostaje zwartościowane i w sposób już teraz świadomy zostaje przyjęte w nim to, co zostało uznane za wartościowe.

W związku z działaniem sugestywnym ze strony środowiska jak też i naśladowaniem ze strony dziecka pozostaje sprawa nawyków i przyzwyczajzeń, jako środków funkcjonalnych. Ponieważ wychowanie dziecka ma na celu doprowadzić je do trwałego postępowania w dobrym (charakter moralny), nie może zaniedbać odpowiednich ćwiczeń, czyli powtarzania danej czynności, prowadzącej do przyzwyczajenia w niej, do wytworzenia nawyku i to wcześniej już, zanim dziecko potrafi zrozumieć jego potrzebę. W ten sposób wychowanie prowadzi do dyspozycji, do zmian dyspozycyjnych u dziecka, zanim zostaną one przez nie poznane i ocenione jako pożyteczne i moralnie dobre. Są one przygotowanym, chociaż z początku nieświadomym, postępowaniem dla przyszłości w życiu dziecka, a uświadomione z czasem ułatwiają mu w dużym stopniu dorastanie społeczne i moralne. Winny jednak dokonywać się w atmosferze radosnej dla dziecka i wiązać się z uczuciem zadowolenia. Uczucie zadowolenia łatwo obudzić, gdy przyzwyczajanie idzie po linii naturalnych skłonności dziecka. Przyzwyczajania zaś, które w życiu są konieczne, a nie mogą mieć zaczątków w naturalnych zdolnościach czy skłonnościach dziecka, trzeba wiązać z czynnikiem nadprzyrodzonym, z miłością Boga. W ten sposób w miejsce uczuć niemiłych wejdą w grę uczucia wzniosłe i radosne.

Dobre przyzwyczajania są ważnym środkiem wychowania, zwłaszcza wychowania charakteru i cnoty.

Oprócz powyższych środków funkcjonalnych należy wymienić jeszcze różnego rodzaju zajęcia zespołowe dzieci i młodzieży, współdziałal tej ostatniej w życiu społecznym starszych lub też w sferze jej własnego życia. Różne organizacje młodzieżowe jak: harcerstwo, organizacje sportowe, kółka naukowe, charytatywne, religijne i religijno-moralne mają właśnie na celu rozwijać własne życie młodzieży i przybliżyć je do życia społeczeństwa.

g) Środki nadnaturalne.

Środki naturalne są za słabe i niewystarczające. Wymagają wzmocnienia i uzupełnienia środkami nadprzyrodzonymi. Do nich w pierwszym

rzędzie należy m o d l i t w a. Modlitwy potrzebują zarówno wychowawcy jak i wychowankowie.

Wychowawcy—rodzice muszą okazywać wiele cierpliwości i wytrwałości w prowadzeniu dziecka ku ideałom wychowawczym. Siłę ku temu czerpią z modlitwy, z świadomości, że nie są osamotnieni w swej pracy nad dzieckiem, że jest ono nie tylko ich dzieckiem, ale i dzieckiem Bożym.

Dzieci w modlitwie uświadamiają sobie rychło swoją przynależność do Boga, Jego opiekę nad sobą, a więc i poczucie bezpieczeństwa, które jest tak ważne dla nich z uwagi na ich słabość.

O f i a r a M s z y ś w. jest potężnym środkiem wychowawczym, o ile tylko przedstawiona jest w sposób dla dziecka przystępny. W wychowaniu przecież wymagamy od dziecka ofiary, ustępstwa z samolubstwa i egoizmu na rzecz drugiego człowieka, na rzecz życia społecznego, gdyż wychowanie to przede wszystkim uspołecznienie człowieka. Ofiara Mszy św. jako powtórzenie Ofiary Krzyżowej, jest nie tylko najwymowniejszym obrazem i przykładem ofiary na rzecz wszystkich, ale i najbogatszym źródłem samej tej ofiarności. Uczestniczenie więc we Mszy św. — to równoczesne uczestniczenie w duchu ofiarności Chrystusowej, to zaprawianie się do życia ofiarnego.

N a j ś w i ę t s z y S a k r a m e n t—K o m u n i a ś w. — to możliwość kontaktowania się z Kimś, przebywania z najlepszym Przyjacielem, przed którym można się zwierzyć ze wszystkiego, któremu można we wszystkim zaufać i po którym można się wszystkiego, co dobre, spodziewać. Takiego przyjaciela szuka nie tylko człowiek dorosły, ale i dziecko i młodzież. Dlatego Chrystus Eucharystyczny sam jest nie tylko najwznioślejszym środkiem wychowania, ale i najlepszym wychowawcą dla tych, którzy się do Niego zbliżają, którzy czują Jego obecność w sobie. Na Chlebie tym rośli święci i najwięksi bohaterowie walki o piękno swej duszy, czerpali zasoby sił w trudnościach życia.

S p o w i e d ź — poważnie traktowana nie tylko oczyszcza, ale daje możność nowego startu w życiu. Nie tylko przekreśla zło, grzech, ale i wywyższa, przywraca godność, każe odszukać w drugim człowieku, naprawić krzywdę, wyrównać załamaną linię życia społecznego z drugim człowiekiem.

Ponadto wczesna i częsta spowiedź dziecka nie dopuszcza, by w duszy jego powstały złe nałogi, kształci również jego sumienie, pobudzając je do wczesnego rozróżniania między dobrym a złym na podstawie przykazań Bożych.

Wreszcie spowiedź pobudza dziecko do świadomej i samodzielnej pracy nad sobą, nad poprawą własnego życia. Przy pomocy rachunku sumienia

dokonuje się samokrytyka, samoanaliza w sposób dokładny i obiektywny, bo w obliczu Boga, który wszystko widzi, przed którym niczego ukryć nie można.

Jak wielkie znaczenie ma spowiedź w wychowaniu człowieka mówi historia świętych niewinnych i świętych wielkich pokutników, mówi o tym cicha historia serc ludzkich, uwolnionych z pęt przewlekłych nałogów, przywróconych do moralnego życia, w których zapanował jasny dzień pokoju sumienia. Ponadto Sakrament pokuty daje możliwość wglądu w indywidualną psychikę dziecka i indywidualnego pokierowania nią.

BŁĘDY W WYCHOWANIU

Jak wszędzie, w każdej dziedzinie myśli i życia ludzkiego tak też i w wychowaniu mogą się wkraść błędy świadome i nieświadome. Te ostatnie są o wiele groźniejsze niż pierwsze. Błędy świadome można zaraz usuwać, skoro się o nich wie. Natomiast błędy nieświadome powodują złe skutki np. w wychowaniu kaleczą moralnie dziecko, wypaczają ideał wychowawczy, drażnią dzieło rodzicielskiej pracy nad dzieckiem, a nie usuwa się ich, ponieważ nie wie się o nich, są poza zasięgiem świadomości wychowującego środowiska. Warto więc wskazać na nie, aby ostrzec rodziców i wychowawców przed ich niebezpieczeństwem.

1. Rzecz czy osoba?

Pierwszym takim błędem, który niestety bardzo często popełniają rodzice w stosunku do swego dziecka, to uważanie dziecka za swoją własność.²³ Traktując dziecko jako własność, jako rzecz, nie jako osobę wolną, autonomiczną, nie czują się odpowiedzialnymi przed nim. A przecież dziecko jest osobą, ma własny cel do zrealizowania w życiu, w czym należy uszanować jego wolność i spojrzeć nań jako na istotę mającą swoisty sposób rozwijania się i dążenia do osiągnięcia swego szczęścia doczesnego i wiecznego.

Ojciec np. traktujący dziecko jako swoją własność, a nie jako osobę, narzuca mu w sposób bezdyskusyjny i apodyktyczny swój autorytet, powodując tym zahamowanie u niego normalnego rozwoju psychicznego i moralnego. Dziecko na skutek takiej postawy swego ojca napelnia się lękiem, zaciąga od wczesnych już lat kompleks niższości, wypacza swój rozwój, ustosunkowuje się agresywnie do swego otoczenia, zwłaszcza słabszego od siebie, rekompensując sobie w ten sposób własne poniżenie przez ojca, staje się z czasem buntownikiem wywracającym wszystkie autorytety, nie oszczędzając wśród nich także autorytetu Bożego. Wszelkie pogwałcenie natury mści się w życiu.

²³ M. Oraison: j. w.

Posesywne podejście do dziecka ze strony matki ma nieco odmienne skutki w postaci rozpieszczenia dziecka. Matka, zwłaszcza ta, której brak życia czułościowego z mężem, uważając dziecko za swoją własność, oplata je swoimi uczuciami w nadmierny sposób, nie pozwalając mu usamodzielniać się, rozwinąć własnej inicjatywy, wziąć odpowiedzialności na siebie, zatrzymuje je w stadium infantylnym. Z dziecka, które mogło, miało prawo stać się pełnowartościowym człowiekiem, staje się niedołęga życiowy, niedorozwinięty osobowościowo i charakterowo słaby człowiek.

Nastawienie posesywne do dziecka pociąga wiele jeszcze innych błędów jak np. wypaczanie jego planu życiowego²⁴ przez rodziców. Rodzice, patrząc na dziecko jako na swoją własność, chcą urobić je na „model familijny” manekinalny, będący często przedmiotem ich projekcji, ogniskujący w sobie i realizujący nieziszczone ich własne marzenia. Narzucają więc dziecku swoją postawę egocentryczną, wkraczają weń ze swoim planem życiowym, którego sami nie wykonali we własnym życiu, eliminując jego plan własny, chcą sami realizować swe szczęście kosztem szczęścia swojego dziecka. Tego rodzaju karykaturalne wychowanie musi się odbić fatalnie na osobowości dziecka, na jego postawie moralnej i religijnej. Udaremnianie bowiem czyjegoś planu życiowego jest równoznaczne z udaremnianiem osiągnięcia przez niego jego własnego celu, a więc i szczęścia. Jest to przekreślanie czyjejś autonomii i wolności.

2. Dziecko przepieszczone.

Slepa czy nieroztropna miłość rodziców do dziecka może mu wyrządzić niepowetowaną szkodę.

Często rodzice niedopieszczeni jako małżonkowie w pożyciu małżeńskim między sobą przepieszczają swoje dzieci. Niedosyceni sami uczuciowo przesycają swym niewyżytym uczuciem swoje dziecko, rekompensując w ten sposób braki własnego życia uczuciowego, nierozwiniętego w małżeństwie i niezrekompensowanego na innej drodze.

W takich wypadkach niedosycona czy zaniedbana uczuciowo przez swego męża matka kieruje cały potok swych uczuć i pieśszot na syna, spełniając wszystkie jego zachcianki, pozwalając na wszystko za cenę zatrzymania go przy sobie, oszczędzając mu najmniejszego wysiłku, wyręczając go w każdym trudzie, rezerwując jego siły dla przyjęcia jej pieśszot. Chcąc go zatrzymać dla siebie, uspasabia go wrogo lub niechętnie do wszystkiego, co mogłoby osłabić jej związaną z nim. Tak rozpieszczony synek bez poczucia jakiegóż odpowiedzialności, bez wyrobienia własnej twórczej inicjatywy przy spotkaniu trudności, które przecież życie samo wysunie i to już w okresie dojrzewania, przy zupełnym braku postawy

²⁴ Z. Myslakowski: Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności. 1964.

społecznej, przy całym tym negatywiźmie w stosunku do rzeczywistości staje się niezdolny do życia na serio, do podjęcia jakichś obowiązków moralnych, które wymagają ofiary, do zawarcia związku małżeńskiego, który jest szkołą obowiązków. A ponieważ instynkt seksualny nie daje się wygasić, przechodzi u niego w łożysko niewłaściwe, wyżywa się w marzeniach, w samogwałtach, prowadzi do autoerotyzmu.

Jak wygląda postawa moralna i religijna takiego dziecka, postawa jego chrześcijańska, mająca „gwałtem” zdobywać Królestwo Boże?

Podobnie dzieć się będzie z córką rozpieszczoną przez ojca, który jako mąż nie zużył swoich uczuć w stosunku do swej „obojętnej” czy „zimnej” żony i nie skierował ich ku innej kobiecie.

Dziewczynka otoczona przez ojca przesadną „opieką uczuciową” rośnie w jego pieszczotach jako prawdziwie rozkapryszona królewna, której wszystko wolno, a do której nie wolno wtrącać się nawet matce i dla której wrogiem jest każdy, kto czegokolwiek by jej zabraniał. Jeśli tak rozpieszczona przez ojca wychodzi jednak za mąż, łatwo przewidzieć jak ułoży się jej pożycie z mężem, do czego doprowadzać będzie w życiu jej nieopanowany i wszechwładny egoizm, czy sama znajdzie szczęście i czy komukolwiek może je przynieść.

Tak więc miłość rodzicielska, która jest kluczem do serca dziecka i siłą do doprowadzenia go do szczęścia — może jako nierozumna, przesadna, zmanierowana przez własny egoizm rodziców — unieszczęśliwić dziecko, pogrzebać je w jego bezradności, nie pozwolić na rozwinięcie w nim pełnej osobowości, wartościowego człowieka o pełnej odpowiedzialności moralnej.

3. Dziecko niedopieszczone.²⁵

Błędem i to wielkim w wychowaniu jest przepieszczenie dziecka, pozbawienie go hartu ducha, siły woli, ale też błędem jest niedopieszczenie go, trzymanie go w stanie głodu uczuciowego, zbyt surowe traktowanie go. Dziecko ma prawo do miłości, do tego, aby było kochane, dosyczone uczuciowo. Jeśli jest pozbawione miłości, pozbawione swego prawa, jego postawa społeczna i moralna doznaje zahamowania w swym rozwoju, budzi się w nim niechęć do otoczenia, a chęć do czynienia czegoś, co sprawia przykrość drugim.

Błąd ten popełnia często ojciec zbyt surowy, rygorystyczny, posługujący się chętnie i często karą w stosunku do dziecka, stosujący względem niego metodę policyjną.

Niedosyt uczuciowy u dziecka, zbyt rygorystyczny stosunek rodzi-

²⁵ S. Gerstmann: Wpływ rodziców na zaburzenia emocjonalności uczniów. Toruń 1956.

cielski do niego prowadzi często też do ukształtowania się postawy agresywnej, bezwzględnej, nie liczącej się z potrzebami innych ludzi, przenoszącej swoje sprawy ponad wszystko.

We wczesnych zaś okresach rozwoju dziecka niewłaściwe, rygorystyczne odnoszenie się rodziców do niego, powoduje często tak zwaną „nerwicę rodzinną”, dotyczącą dzieci i rodziców. Zapanowuje tu jakiś wspólny, obustronny zamęt psychiczny i nerwowy.

Dzieje się to zwłaszcza wtedy, gdy obok surowego traktowania dziecka idzie w parze niezgodne pożycie między rodzicami. Tego rodzaju klimat rodzinny powoduje występowanie ostrych objawów lęklności u dziecka, zamknięcia się w sobie lub agresywności.

Z tego widzmy, że dziecka nie wolno ani przesycać uczuciowo, przepieszczać go, ani też nie dosycać, nie dopieszczać. Prawdziwa miłość potrafi zaradzić i jednemu i drugiemu błędowi.

4. Niebezpieczna stawka.

Podobnie jak szkodliwym jest dla dziecka przepieszczenie go lub niedopieszczenie, tak też niebezpieczeństwo niesie ze sobą jego przecenianie lub niedocenywanie.

W wielu wypadkach rodzice chcą widzieć w swym dziecku coś więcej niż widzieć można. Stawiają więc na swe dziecko ponad jego siły i zdolności. Wmawiają w swe dziecko jakieś wielkie zdolności, których ono w rzeczywistości nie posiada. Zaczyna ono wierzyć w te domniemane zdolności i przy braku sukcesu załamuje się, odczuwając swoją słabość, albo też zdobywa się na nadmierny wysiłek, ze szkodą nawet dla zdrowia, aby osiągnąć to uznanie, w formie pochwały czy nagrody, najczęściej w piątkowej ocenie. Ale to napięcie ponad siły dziecka może prysnąć i zakończyć się wczesnym wyczerpaniem nerwowym.

„Był czas — mówi zmartwiony ojciec, z zawodu sędziego, że wmawiałem w moją córkę zdolności i zachęcałem do wytrwałej pracy, aby nie po-przestawać na stopniach niższych od piątki. Dziś żałuję tego, bo ona drży o te piątki i nadmiernie pracuje i przepracowuje się, wykańcza się nerwowo. Dziś obiecuję jej za każdą ocenę dostateczną tysiąc złotych (wartość przed zmianą pieniędzy) ale niestety niczego już nie wskóram”.

Dziecko to po zdaniu egzaminu dojrzałości było tak wyczerpane, że nie było już zdolne do żadnych wyższych studiów.

Nie należy więc przeceniać ani zdolności, ani sił dziecka, by go nie narażać na załamania nerwowe i psychiczne, albo też nie rozbudzać w nim pychy i fałszywej ambicji.

Tak jak nie należy przeceniać zdolności dziecka, tak też nie należy przeceniać jego walorów moralnych, by nie narażać siebie i dziecka na

rozczarowanie na skutek jego upadków. Dziecko jest dzieckiem, dzieckiem słabym, rozwijającym się, wymagającym, jak to już zauważyliśmy, ustawicznej opieki, opieki kierującej. Przecenianie jego zdolności i wartości może łatwo sugestionować rodziców, że ich opieka i pomoc jest tu zbyt duża, bo ono doskonale sobie radzi. Ale rzeczywistość bywa inna, mocny „anioł” upada, a jego rodziciele wydają okrzyk, że się zawiedli. Zawiedli się zaś, bo byli w błędzie, stawiając za wiele na swe dziecko.

Ale błędem jest też, chociaż rzadszym, bo miłość zaślepia na braki i widzi wszystko raczej różowo, raczej więcej niż jest — niedocenia nie dziecka. Trzeba tu przytoczyć powiedzenie dawnych Rzymian: *Maxima puero debetur reverentia*, tj. „największe uszanowanie należy się dziecku”. Dziecko jest bardzo wrażliwe na niedocenia nie, na obniżanie jego wartości.

Nie należy więc sugerować dziecku jego słabości, ani obniżać jego poczucia wartości własnej słowami takimi jak: tyś głupi, nic nie wiesz, jesteś niedołęgą, na tobie wcale nie można polegać, jesteś do niczego, itp., które to powiedzenia mogą spowodować u niego kompleks niższości, onieśmielać je, a w pewnych nawet wypadkach popychać do wybryków, aby przynajmniej na tej drodze być zauważonym, że czegoś potrafi dokonać.

Potrzeba przeżycia sukcesu jest ważnym bodźcem w każdej pracy, tym bardziej w pracy nad sobą. Brak tego sukcesu załamuje w pracy, zniechęca, poniża. Błędem jest więc poniżać jeszcze słowami, prowadzić do stanu załamania, które trzeba leczyć na drodze wychowania.

Nie wolno więc wystawiać dziecka na sytuacje przerastające jego możliwości, kryjące w sobie niebezpieczeństwo ujawnienia jego słabości, ani też sugerować mu słabości, niedołęstwa, małowartościowości, bo to zniechęca, pozbawia odwagi i zatrzymuje na drodze prawdziwego rozwoju psychicznego i duchowego, uczy uciekać się do kłamstwa itp. Raczej trzeba stosować do niego, w jego wychowaniu, zwłaszcza moralnym, dewizę św. Pawła: „wszystko mogę w Tym, który mnie umacnia” (Fil 4, 13). Nie ma tu miejsca ani na przecenianie, ani na niedocenia nie. Nie pozwala to za wiele myśleć o sobie bez Boga, ale też nie pozwala być słabym z Bogiem.

5. Brak konsekwencji.

Wychowanie nie może odnosić pożądaných skutków, jeśli w jego metodach i czynnościach, czyli środkach brakuje konsekwencji. A zdarza się to często, że rodzice wydają wprost nieopatrzne nakazy czy zakazy, których dziecko albo wykonać nie jest w stanie, albo też takie, które może wykonać, ale niedopilnowane przez rodziców nie wykonuje.

Innym znowu razem słyszy dziecko groźby, których rodzice albo nie mogą wykonać np.: „jeśli mi tego nie zrobisz, to ci nogi połamię”, albo mogą wykonać, ale kończy się tylko na groźbie.

Może być jeszcze i tak, że w podobnej sytuacji używa się różnych metod sprzecznych ze sobą.

We wszystkich tych wypadkach widać brak konsekwencji postępowania w stosunku do dziecka. Ten właśnie brak konsekwencji paraliżuje czynności i wysiłki wychowawcze rodziców i nie pozwala dziecku rozwijać silnej i konsekwentnej woli.

Dziecko przyzwyczaja się nic sobie nie robić z tego, czego od niego się wymaga, zwłaszcza, gdy te wymagania wydają się trudne i nie leżą na linii jego zainteresowań. Bezradna wtedy matka podnosi głos, zaczyna krzyczeć, obrzucać dziecko wyzwiskami, chwytając za kij, opuszcza bezradnie ręce i zaczyna płakać, chcąc łzami wzruszyć swe niedobre dziecko. Na pewno nie byłoby ono niedobre, gdyby wokół siebie wyczuwało rozsądną konsekwencję tego, co zapowiadają i wyrażają jej słowa i gdyby tę konsekwencję widziało w życiu swych wychowawców.

Dlatego to rozumni rodzice-wychowawcy winni wydawać takie polecenia swemu dziecku, które ono mogłoby spełnić i dopilnować, by je spełniło. Przy tym wszystkim unikać trzeba jednak despotyzmu i brutalnej przemocy nad słabym dzieckiem, a posługiwać się raczej metodą współpracy z nim i metodą współodpowiedzialności. Przy takim sposobie wychowania nawiązuje się pomiędzy dzieckiem a jego wychowawcami stosunek przyjacielski, stosunek wzajemnego zrozumienia i porozumienia, że nakazy są potrzebą obydwu stron.

6. Brak harmonii.

Rodzice powinni zająć w stosunku do dziecka postawę jednolitą. Jeśli nawet między sobą, we wspólnym pożyciu małżeńskim nie mogą się zdobyć na jedność i harmonię, to powinni dla dobra swego dziecka to uczynić, aby w stosunku do niego postępować jednolicie, o ile pragną je dobrze wychować. Wszelka rozbieżność w stosowaniu metod i środków w stosunku do dziecka, zachodząca wśród rodziców musi odbić się ujemnie na jego wychowaniu. Ma to zwłaszcza miejsce wtedy, gdy jedno z rodziców, albo obydwójce mają swego pupilka czy pupilkę, którą rozpieszczają i otaczają szczególnymi względami z pokrzywdzeniem reszty, albo też gdy jedno z rodziców uważa siebie za właściwego wychowawcę, wykluczając choćby w sposób cichy drugą stronę od tego prawa. I tak np. matka uważając, że ojciec jest za surowy dla dzieci, kryje przed nim wykroczenia dziecka, aby go nie narażać na surowe kary, albo też bierze je w obronę przed ojcem, robi ojcu wymówki w obecności dziecka, nie

zdając sobie sprawy z tego, że obniża autorytet ojca, że właśnie dziecko nastawia wrogo do ojca, a tym samym pozbawia je ojca. Odtąd dziecko chętnie będzie wykorzystywać słabość matki do niego, rzekomą jej dobroć, aby spełniać swe zachcianki. Nie trzeba będzie jednak zbyt długo czekać na skutki takiego wychowywania. Brak jednolitości i harmonii u rodziców i wychowawców w stosunku do dziecka, do jego wychowania, spowodzi rychło dysharmonię w jego życie. Nauczy je przebiegłości, podstępny, zakłamania, przewrotności. Ucierpi na tym ogromnie postawa religijno-moralna dziecka. Bóg też w oczach takiego dziecka wydawać się będzie jako surowy, niesprawiedliwy, przed którym raczej trzeba umykać i jakoś zręcznie obchodzić Jego przykazania. Będzie to między innymi jeden z powodów do późniejszych konfliktów religijno-moralnych, które zaistnieją już w okresie dojrzewania.

Wszystkie zresztą błędy popełniane w wychowaniu dziecka przez rodziców i wychowawców, tak w sferze jego podświadomej, od pierwszego momentu jego istnienia, jak w sferze świadomej, karykaturują jego postawę religijno-moralną i wprowadzają do jego psychiki różnego rodzaju zaburzenia, które z kolei utrudniają mu współżycie z otoczeniem, ze środowiskiem społecznym, no i z Bogiem, który też jest kimś drugim, a więc wiążącym się ze społecznością.

ZABURZENIA W ZACHOWANIU SIĘ DZIECKA I ICH USUWANIE

Normalny rozwój dziecka przebiega bez większych trudności w jego dorastaniu społecznym. Wychowanie ma za zadanie wprowadzać i utrzymać równowagę pomiędzy rozwijającą się jednostką ludzką, a jej środowiskiem, gdzie środowisko oddziałuje na organizm, a organizm na środowisko. Dynamika tej równowagi ma znaczenie zarówno dla rozwoju osobowości dziecka jak też i dla rozwoju społeczności, w której ono żyje i wzrasta. Stąd też zachwianie tej równowagi musi się odbić ujemnie zarówno na dziecku jak i na środowisku. Na dziecku odbija się to w formie zaburzenia w jego zachowaniu. Zaburzenie²⁶ jest dowodem zmian i to zmian ujemnych jakie zachodzą w psychice dziecka na skutek zachwiania równowagi pomiędzy środowiskiem a jego organizmem. Dziecko zaburzone psychicznie staje się dzieckiem trudnym, odchylonym od normy w pojęciu zasad moralnych, obyczajowych czy zwyczajowych przyjętych w danym środowisku.

Przy czym zauważyć należy, że im większe zaburzenie tym większe też i odchylenie od normy. Odchylenie może przechodzić przez skalę od najłagodniejszych objawów, jakimi są np. trudności w nauce, do najpoważniejszych, takich jak nerwica i przestępczość dziecka.

²⁶ J. Konopnicki: j. w.

1. Przyczyny zaburzeń.

Ponieważ zaburzenie jest wynikiem zachwiania równowagi pomiędzy środowiskiem a organizmem dziecka, dlatego też przyczyn zaburzeń szukać należy zarówno w środowisku jak i w samej jednostce, a więc w jej stanie zdrowia, w obciążeniu dziedzicznym, w upośledzeniu fizycznym, w brakach zdolności, w temperamentie itp.

Gdy chodzi o przyczyny środowiskowe, to najczęściej są nimi: złe warunki materialne, niewłaściwa atmosfera w domu (rozbitcie rodziny, kłótnie, alkoholizm, tyranizowanie matki przez ojca), złe, surowe, niewłaściwe traktowanie dziecka, a więc błędy wychowawcze przez nas wymienione, brak serca, nieprzychylność otoczenia, narodziny drugiego dziecka, które przechyla szalę względów rodzicielskich na siebie, brak sukcesu itp.

Wśród przyczyn powodujących zaburzenia u dziecka może być przyczyna dominująca, która tkwi u podstaw wszystkich innych, chociaż nie zawsze występuje wyraźnie, i przyczyny dodatkowe czy wtórne.

Do przyczyn dochodzimy, analizując objawy zaburzeń a więc reakcje czy manifestacje, przez które dziecko daje znać swoim zachowaniem się, odchylającym się od normy.

2. Manifestacje.

Zaburzenia u dziecka jako skutek zachwiania równowagi między nim a środowiskiem manifestują się przez odpowiednie reakcje na niewłaściwe warunki środowiskowe. Przy czym reakcje mogą mieć strukturę mniej lub bardziej złożoną, skomplikowaną, zależnie od stopnia zaburzenia, od jego zaawansowania. Zaburzenie więc może mieć pewne fazy, od początkowej do bardziej posuniętej, wyrażające się w odpowiednich reakcjach na niewłaściwe warunki w formie manifestacji. Możemy tu wyróżnić trzy fazy zaburzenia.

Pierwsza, początkowa, wyrażająca się bezpośrednią reakcją, manifestowana wyraźnie przez okazywanie niezadowolienia i buntu za doznaną krzywdę, wyrażona wprost w słowach, gestach czy odruchowym zachowaniu się. Łatwo tu odkryć przyczynę, gdyż manifestacja wskazuje na nią w sposób bezpośredni.

Druga faza, bardziej zaawansowanego zaburzenia na niewłaściwe warunki środowiskowe ma już bardziej skomplikowaną reakcję. Manifestuje się w sposób niezrozumiały, gdy chodzi o uchwycenie przyczyny, która doprowadziła do takiej reakcji. W tej fazie (drugiej) dziecko jest dla otoczenia nie tylko niegrzeczne i trudne do opanowania, ale także

i niezrozumiałe. Zaburzenie tego rodzaju wymaga już specjalisty do odzyskania jego przyczyny.

Niezrozumiałe są w tej fazie takie manifestacje zaburzeń jak: kłamstwa, kradzieże bez potrzeby, moczenie w łóżku, jąkanie się, włóczęgostwo, agresywność, zaburzenia seksualne, niezdyscyplinowanie.

Wreszcie trzecia faza zaburzenia manifestuje się już całkowitą aspołecznością w zachowaniu się dziecka, chuligaństwem, przestępczością czy nerwicowością. W tej fazie następuje odrzucenie zasad moralnych i religijnych, norm społecznych i wszelkiego autorytetu.

3. Usuwanie zaburzeń i ich profilaktyka

Zburzone środowisko w swej jedności (rozwód, zdrady małżeńskie), niewłaściwa atmosfera w domu (alkoholizm, kłótnie, despotyzm), złe metody i błędy wychowawcze doprowadzają u dziecka do zaburzenia w jego sferze emocjonalnej, przekonaniowej i w sferze postępowania, druzgocą jego moralność i zasłaniają mu Boga.

Dla dziecka trudnym jest zrozumieć, że Bóg jest, skoro ono nie widzi Go w swoim środowisku, u swoich wychowawców.

Trzeba powiedzieć, że środowisko rodzinne daje dziecku Boga i ono też odbiera mu Boga, tak jak też środowisko rodzinne umoralnia dziecko i demoralizuje je, zależnie od swej postawy.

Chcąc zatem leczyć dziecko, jego zaburzenia w zachowaniu, trzeba odszukać przyczynę i jeśli ona tkwi w środowisku, w warunkach środowiskowych, należy je zmienić, wyprostować czy też, jeśli się już tego uczynić nie da, przenieść dziecko w inne środowisko. Oczywiście chodzi tu o zaburzenia w fazie pierwszej i drugiej, bo trzecia faza wymaga już specjalnych zabiegów, które nie zawsze się udają. Dlatego łatwiej jest zapobiegać, aniżeli naprawiać.

Zapobieganie zaś, czyli profilaktyka winna zmierzać przede wszystkim w kierunku likwidowania niewłaściwych warunków materialnych, w jakich się dziecko znajduje i w kierunku pedagogizacji rodziców. Rodzice powinni zaznajomić się z psychologią dziecka, poznać fazy jego rozwoju, jego potrzeby i trudności, umieć i chcieć obserwować swoje dzieci, poznać dobrze metody wychowawcze, aby unikać błędów w wychowaniu, które jak widzieliśmy, powodują tak fatalne skutki w zachowaniu się dziecka, i muszą chcieć być prawdziwie wychowującym środowiskiem przez wzorowe, przykładowe życie.

Oczywiście przygotowanie ich na wychowawców winno się dokonać już przed wstąpieniem w związki małżeńskie. Winni się przygotować nie tylko teoretycznie, pod względem psychologicznym, socjologicznym i pedagogicznym, przez znajomość tych dyscyplin, ale i pod względem

moralnym, bo biorą na siebie moralną odpowiedzialność przed Bogiem i przed dzieckiem, za jego życie jako człowieka, którego trzeba wychować, a to głównie przez stworzenie dla niego odpowiednich warunków, odpowiedniej atmosfery w domu, który ma być dla niego nie tylko miejscem startu, ale zapewnić mu bezpieczeństwo lotu ku pełnej osobowości na zasadach religijno-moralnych, a więc i humanitarnych.

III. WYCHOWAWCA

Wyrazem i czynnikiem wychowującego środowiska jest wychowawca. Wychowawcami są rodzice i powinni nimi być, ale prócz nich wychowawcą jest każdy, który chce i oddaje się pracy wychowawczej nad dzieckiem. Teoria wychowania stawia jednak przed wychowawcą pewne wymagania, zakreśla przed nim pewien ideał, któremu on ma odpowiedzieć, jeśli chce wypełnić swoje zadanie na miarę swego powołania i chce widzieć w jego osobowości pewne rysy, dające gwarancję, że to zadanie on spełni. Dotyczy to każdego wychowawcy, a więc rodziców, katechety, katechetki, nauczyciela, przedszkolanki itp. wszystkich, którzy będą się pochylać nad dzieckiem, aby szczepić w nim lepszego człowieka jutra, który by czuł w sobie zaszczyt, że jest człowiekiem, w myśl powiedzenia Norwida:

„...kto inny ma laur — nadzieję,
Ja jeden zaszczyt — być człkiem”.

Wśród rysów osobowości wychowawczej chcielibyśmy widzieć jako najważniejsze:

EROS PEDAGOGICZNY

Polega on przede wszystkim na zdolności do miłości dzieci, wychowanków i na umiłowaniu zawodu wychowawczego.

Odnosnie miłości dzieci — wychowanków — ma to być miłość pedagogiczna, której przedmiotem jest nie powab zewnętrzny dziecka, ale raczej przyszły człowiek, który się z dziecka wykształci pod opiekuńczym i kierowniczym wpływem wychowawcy. Istotą takiej miłości będzie tendencja — bo miłość jest dynamiczna — do urobienia jednostki według ideału człowieka doczesnego i wiecznego, odpowiadającego zarazem możliwościom tkwiącym w psychice dziecka, możliwościom naturalnym i nadnaturalnym.

Zdolność do miłości pedagogicznej uważali wielcy przedstawiciele i twórcy nowoczesnej myśli pedagogicznej: nasz J. W. Dawid,²⁷ G. Kerschensteiner²⁸ za najbardziej istotną cechę nauczyciela-wychowawcy.

²⁷ J. W. Dawid: O duszy nauczycielstwa. *Ruch Pedagogiczny* 1912, nr 3, s. 49—55, nr 4, s. 65—71.

²⁸ G. Kerschensteiner: Dusza wychowawcy i zagadnienie kształcenia nauczycieli. Przekład A. Tom. Warszawa 1936.

Ze zdolnością do miłości pedagogicznej wiąże się umiłowanie zawodu wychowawczego, w którym też mieści się powołanie na wychowawcę. Podobnie jak artysta-rzeźbiarz miłuje swój zawód, do którego został powołany „z Bożej Łaski” i oddaje mu się z pasją, tworząc swe dzieło z kamienia czy marmuru, tak też i wychowawca, którego rozpala *eros* pedagogiczny, dobrze się czuje wśród wychowanków, bo może wśród nich urzeczywistniać ideał wychowawczy, niejednokrotnie z trudem, a zarazem z pasją, by oddać dla przyszłości żywe dzieło — prawdziwego człowieka.

Kto nie czuje w sobie powołania na wychowawcę, nie kocha swego zawodu wychowawczego, nie ma zdolności do miłości pedagogicznej, do „miłości dusz” — nie powinien być wychowawcą. Zawód wychowawcy jest czymś więcej niż zawód artysty, bo w nim chodzi o pomniki żywe, tworzące historię ludzką, historię żywych ludzi, a nie historię rzeźbionych martwych głazów. Jeśli zaś niemile widziany jest w sztuce rzeźbiarz-partacz, tym bardziej w sztuce wychowania nie powinien się znajdować wychowawca bez powołania i bez przygotowania do swego zawodu.

TALENT WYCHOWAWCZY ²⁹

Zwyczajnie *eros* pedagogiczny wyrasta z talentu wychowawczego, albo też idzie z nim w parze.

Różne określenia i zapatrywania na talent pedagogiczny spotykamy nawet wśród naszych twórców. Niektórzy z nich jak np. Szuman, ³⁰ nie uważają go za jakąś odrębną, wrodzoną cechę, za wrodzoną dyspozycję, ale raczej za bogactwo osobowości nauczyciela-wychowawcy, nabyte, nagromadzone, które ma do rozdania wychowankom w sposób umiejętny.

W osobowości wychowawcy upatruje talent wychowawczy także Kreutz i Baley.

Kreutz, ³¹ idąc w swych poglądach za Dawidem, przez talent pedagogiczny rozumie wpływ wychowawczy osobowości nauczyciela, uwarunkowany trzema dyspozycjami: miłością ludzi (podobnie jak Dawid), skłonnością do społecznego oddziaływania oraz zdolnością sugestywną. Dzięki tej ostatniej wychowawca uzyskuje z łatwością wpływ na swych wychowanków, na ich poglądy, uczucia i wolę.

Baley ³² w poczet talentu zalicza szereg cech w osobowości wychowawcy, umożliwiających mu wychowanie, takich jak: przychylność dla

²⁹ Z. Mysłakowski: Co to jest „talent pedagogiczny”? *Ruch Pedagogiczny* XII, 1925.

³⁰ S. Szuman: Talent pedagogiczny. Katowice 1947.

³¹ M. Kreutz: Osobowość nauczyciela-wychowawcy. *Encyklopedia Wychowania* t. III, Warszawa 1938, s. 265—292.

³² S. Baley: j. w., s. 232—245.

wychowanków, rozumienie ich psychiki, nastawienie na systematyczne zajmowanie się nimi, potrzebę obcowania z nimi, powinowactwo duchowe z nimi, cierpliwość, takt pedagogiczny i inne.

Natomiast Mysłakowski³³ widzi w talencie pedagogicznym dyspozycję wrodzoną, uzdalniającą człowieka pedagogicznie, wyrażającą się w kontaktowości, czyli w zdolności łatwego nawiązywania kontaktu, tak grupowo (z klasą) jak też i indywidualnie (z poszczególnymi osobnikami). Składnikami zaś tak pojętego talentu są: żywość wyobraźni, pozwalająca na wżycie się w cudze stany psychiczne przez umiejętne ich obserwowanie, instynkt opiekuńczy, zdolność do adaptacji uczuciowej, czyli zdolność do współodczuwania i współprzeżywania.

Niezależnie od tego, czy uznamy talent wychowawczy za dyspozycję wrodzoną, czy też za cechy osobowości nabyte, musimy przyznać, że stanowi on łatwość kontaktowania się z wychowankami, łatwość wczuwania się w ich stany psychiczne, łatwość przekonywania i kierowania nimi.

Wychowawca bez talentu ma utrudnione kontaktowanie się z wychowankami i jego podejście do dzieci czy młodzieży jest bez siły porywającej i zapadającej w ich dusze.

Umiejętna jednak praca w tym kierunku, zwłaszcza taka, której towarzyszy „miłość dusz” i miłość zawodu wychowawczego, potrafi złagodzić i wyrównać niejedną trudność i wykrzesać powinowactwo psychiczne i duchowe pomiędzy wychowawcą i jego wychowankami.

PRZYGOTOWANIE DO ZAWODU WYCHOWAWCZEGO

Kto miłuje prawdziwie przedmiot swego zawodu, ten uczyni wszystko, aby go jak najlepiej poznać i opanować. Przygotowanie wychowawcy z talentem czy bez talentu winno obejmować zarówno wiedzę związaną z jego zawodem jak i umiejętność.

1. Wiedza

W pierwszym rzędzie wiedza o dziecku, a następnie wiedza o człowieku, bo dziecko wychowywać trzeba na człowieka. Człowiek nie rodzi się gotowy, dany, ale jest zadany i to zadanie stawiania się człowiekiem rozwiązuje on i spełnia przez całe życie.

Konieczną jest też wiedza o środowisku, gdyż dziecko — człowiek jest w dużej mierze rezultatem swego środowiska.

Ponieważ chodzi tu o wychowanie człowieka, nie może więc wychowawcy zabraknąć wiedzy pedagogicznej, wiedzy o wychowaniu, o zasadach, celach, metodach i środkach wychowania.

³³ Z. Mysłakowski: Wychowanie człowieka w zmiennej społeczności. j. w.

Gdy chodzi o wiedzę o dziecku, wychowawca winien sobie dobrze przyswoić psychologię dziecka, psychologię zwłaszcza rozwojową, ujawniającą okresy i fazy rozwojowe dziecka, ich charakterystyczne cechy, aby mógł trafnie kierować akcją wychowawczą. Powinien też sam obserwować rozwój dzieci i młodzieży, czynić odpowiednie spostrzeżenia, kontrolować je i sprawdzać i w ten sposób tworzyć wiedzę o dziecku.

Wiedza o człowieku jest znacznie głębsza i szersza. Nie łatwo jest odpowiedzieć: kim jest człowiek? Wychowawca chrześcijański widzi go w przekroju doczesnym i wiecznym, a więc tym samym widzi też wokół niego cele doczesne i wieczne, ku którym on zdąża. Nie tylko więc antropologia jako wiedza o człowieku jest pomocna, ale konieczna jest też wiedza filozoficzna i religijna, która wskazuje wychowawcy, jak należy ustawić cele wychowania i jak podporządkować je sobie. Musi więc on patrzeć na dziecko nie tylko w ujęciu teraźniejszym, ale i perspektywnie, jako na twór, który wyrasta z podłoża biologicznego, ale je przerasta, by sięgnąć ku ideałom.

Stąd też zachodzi potrzeba wychowania nie tylko strony fizycznej i psychicznej dziecka, ale i jego strony duchowej. Nie tylko więc dziecko ludzkie ma wychowawca przed sobą, ale i dziecko Boże, które wymaga w sobie rozwoju życia doczesnego i wiecznego, życia łaski.

Spojrzenie na dziecko pod kątem stawania się człowiekiem, uzupełnić należy znajomością kultury, zwłaszcza kultury chrześcijańskiej i to tej jej strony, jaką jest kultura moralna.

Dziecko jak i człowiek żyje i wzrasta w środowisku. Niejednokrotnie w wychowaniu nie doceniało się środowiska, stąd też w wielu wypadkach nie umiano sobie wytłumaczyć „dzieci trudnych” w wychowaniu. Zepsuta krew w organizmie zatruwa każdą tkankę, tak też chore, czy niedomagające, czy wprost zepsute moralnie środowisko, środowisko zwłaszcza rodzinne, domowe i pozadomowe nie może stanowić odpowiednich warunków dla zdrowego rozwoju dziecka, dla jego uspołecznienia i umoralnienia. Znajomość zatem środowiska i jego wpływu na życie i rozwój dziecka, znajomość socjologii, jej zasad i praw winny koniecznie wejść w repertuar wiedzy wychowawcy.

2. Umiejętność

Wychowawca — to właściwie pedagog. Powinien więc prócz wiedzy o dziecku, o człowieku i środowisku zdobyć umiejętność wychowania, poznać metody i środki i umieć je stosować indywidualnie do każdego dziecka według jego indywidualnych właściwości i według jego historii życiowej.

Każde bowiem dziecko ma swoje indywidualne cechy charakteru

i każde zaczyna i przechodzi własną historię życia. Musi więc być brane w własnym kontekście życia, bez tego jest czymś wysoce niekompletnym i niezrozumiałym dla wychowawcy i nie chwytliwym na jego wpływy. Wychowawca musi sobie zadać trud poznania swoich wychowanków, nie tylko ogólnych, wspólnych rysów ich charakterów, ale indywidualnych i indywidualnych historii ich życia. To pozwoli mu zastosować w stosunku do nich indywidualne metody i środki i spodziewać się owoców wychowania.

Jeśli w procesie wychowania wychowawca zauważa nikłe skutki, to powodem tego najważniejszym czy jednym z najważniejszych jest brak umiejętności wnikania w indywidualność wychowanków i w indywidualną historię ich życia, polegającą na tym, że dziecko może mieć pewne niepowodzenia czy pewne przeżycia spotykające je w jego środowisku, wokół których wykształca się jego postawa wydająca się mniej lub więcej oporna, na wpływy wychowawcze i jest niezrozumiała dla wychowawcy, bo on w to nie wnika, traktując wychowanie pobieżnie, od wierzchu.

Każde dziecko wymaga indywidualnego podejścia, tak ze względu na jego wrodzone cechy charakteru jak też i nabyte. Dziecko musi być zrozumiane przez swego wychowawcę, musi też być i uszanowane przez niego z tym wszystkim, co ma i odpowiednio pokierowane. Wychowawca jest znawcą duszy i życia dziecka, jest ojcem i matką dla niego, jest lekarzem, a w tym wszystkim umiejętnym i światłym wychowawcą, psychologiem i pedagogiem.

AUTORYTET

Ważną cechą w osobowości wychowawczej jest cecha autorytetu, w którym wychowanek wyczuwa oparcie dla swoich przekonań intelektualnych i moralnych i z którego czerpie entuzjazm przy wchodzeniu pod jego kierowniczą opieką w świat rzeczy, osób i wartości.

Nie każdy autorytet spełnia powyższą rolę, ale taki, który jest przez wychowanków zaakceptowany. Ma to zaś miejsce wtedy, gdy autorytet wychowawcy jest kierującym i wyzwającym, a nie narzucającym w tym, ku czemu prowadzi swych wychowanków. A więc nie pogromca, ani pyszny, zarozumiały mędrzec pokpiwający sobie z głupawych wychowanków, ale wychowawca poważnie biorący każdy problem dziecka czy młodzieży, współpracujący z nimi nad ich rozwiązywaniem i uznający wkład każdego z nich w jego rozwiązanie, jest autorytetem wychowawczym.

Z wiedzy takiego wychowawcy wszyscy czerpią zachętę i pomoc w wyzwaniu własnej wiedzy o rzeczywistości. Darzą go miłością

i zaufaniem, do którego zachęca ich nie tylko jego wiedza, ale życzliwość, dyskretność i takt pedagogiczny. Ten ostatni nakazuje wychowawcy szanować każdego wychowanka, co jeśli chodzi o wychowawcę chrześcijańskiego, nie przedstawia trudności, skoro ma on przed sobą obraz Boży w wychowanku i dziecięstwo Boże w nim.

Jest to więc autorytet kierujący, nie żądający dla siebie ślepego posłuszeństwa i uległości, ale wnikający w psychikę dziecka i młodzieży, mający dla niej duży zasób przyjaźni, wyrozumiałości i dobroci.

To wcale jednak nie znaczy, że wychowawca ma być pobłażliwy i lekceważący zło. W takim wypadku przestałby być autorytetem, gdyż spotkałby się z lekceważeniem ze strony wychowanków. Owszem, powinien być wymagający, a w potrzebie nawet surowy, ale surowość jego nie ma być jakąś mściwością, a raczej siłą podtrzymującą w słabościach, wypływającą z miłości i życzliwości dla wychowanka. Wymagalność ze strony wychowawcy połączona ze sprawiedliwością idą w parze z jego postawą jako przyjaciela i doradcy.

Sprawiedliwość w traktowaniu dzieci i młodzieży, w ocenianiu ich postępowania i pracy, bez uprzedzeń i bez podziału na „ulubieńców” i „nieznośnych” podnosi wysoko autorytet wychowawcy i zapewnia mu uznanie.

Ponadto wychowawca nie może być złym człowiekiem, złym moralnie, byłoby to sprzeczne z jego powołaniem i zawodem. Ma on być przecież jako wychowawca wyrazem, w tym najlepszym znaczeniu, ideału społecznego i moralnego, który społeczeństwo wylania ze siebie, aby na nim jako na żywym wzorze przekazać go dzieciom i młodzieży.

Jego więc postawa moralna jest potwierdzeniem tego, co wpaja on w dusze młodociane, brak zaś jej przekreśla nie tylko wartość jego słów i jego wysiłków, ale co najważniejsze, wartość samych ideałów przez niego głoszonych. Rozbieżność pomiędzy słowami a postępowaniem wychowawcy wprowadza zaburzenie w moralną sferę wychowanka, uczy go od wczesnych już lat dwulicowości w stosunku do słów i postępowania. W wychowaniu religijno-moralnym najważniejszym sprawdzianem głoszonych prawd i zasad jest w oczach dziecka i młodzieży postawa samego wychowawcy, zgodność pomiędzy słowami i życiem u niego.

Tak więc na strukturę religijno-moralną dziecka, na jej wychowanie wpływają wielorakie czynniki.

Najpierw czynniki podmiotowe samego dziecka, właściwości odziedziczone i nabyte w jego życiu embrionalnym, niemowlęcym, dziecięcym i młodzieńczym.

Następnie czynniki środowiskowe, wpływy aktualizujące rozwój dziecka od zewnątrz. Proces tego oddziaływania pomiędzy organizmem psychofizycznym dziecka i jego środowiskiem jest obustronny i ma

charakter dynamiczny, zmierzający do utrzymania równowagi między nimi. Cokolwiek zatem zakłóca tę równowagę, bądź ze strony dziecka bądź ze strony środowiska, zakłóca też organizm psychofizyczny dziecka, jego zdolność przystosowawczą i tym samym utrudnia czy nawet wy-pacza wychowanie religijno-moralne, które jest integralną częścią adekwatnego przystosowania się dziecka do środowiska.

Wreszcie czynniki osobowościowe samego wychowawcy, jako żywego wzoru mają decydujące znaczenie dla postawy religijno-moralnej dziecka, dla jej strony uczuciowej, przekonaniowej i charakterowej. „Wy jesteście solą ziemi...” (Mt. 5, 13). Słowa te w pierwszym rzędzie mają wydźwięk osobowościowo-wychowawczy. To wychowawca jest solą ziemi, warunkującą bujny wzrost życia religijno-moralnego u dziecka.

SPIS RZECZY

Ks. Bp Jan Oblak: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii	7
Ks. Marian Borzyszkowski: Szkoły diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku	31
Ks. Alojzy Szorc: Losy biskupstwa warmińskiego w dobie wojny północnej (1700—1711)	65
Ks. Jerzy Wirszylło: Uwagi na marginesie kazań Krasickiego	95
Ks. Władysław Piwowarski: Z badań nad percepcją ideologii religijnej na południu Warmii	113
Ks. Józef Myśków: Apologetyka a teologia	171
Ks. Julian Wojtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku	205
Ks. Henryk Gulbinowicz: Moralna ocena pracy ludzkiej w pismach św. Ambrożego	261
Ks. Tadeusz Pawluk: Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i Sakramentów św. zawarte w motu proprio <i>Pastorale munus</i>	279
Ks. Stanisław Zdanowicz: Święta maryjne partykularne umieszczone w nowym Mszałe Rzymskim z 1961 roku	351
Ks. Mikołaj Lohr: Kasjodora klasztor <i>Vivarium</i>	371
Ks. Edward Ewczyński: Różnice w cechach temperamentu między młodzieżą duchowną i świecką w świetle kwestionariusza Guilforda-Zimmermana	389
Ks. Piotr Poręba: Dziecko — Środowisko — Wychowawca w procesie wychowania religijno-moralnego. Aspekt psychologiczny	457

TABLE DES MATIÈRES

Mgr Jan Obłąk: Les chapelles polonaises de Martin Kromer en Varmie . . .	7
Marian Borzyszkowski: Les écoles en Varmie depuis le XIII siècle jusqu'à la moitié du XVI siècle	31
Alojzy Szorc: Le sort l'évêché de Varmie pendant la guerre du nord (1700—1711)	65
Jerzy Wirszyłło: Aperçus sur les sermons de Krasicki	95
Władysław Piwowarski: Études sur la percéption de l'idéologie religieuse dans la Varmie du sud	113
Józef Myśków: L'apologétique et la théologie	171
Julian Wojtkowski: Le sujet du culte liturgique de la Sainte Vierge en Pologne du XIII siècle	205
Henryk Gulbinowicz: L'appréciation morale du travail humain dans les oeuvres de St. Ambroise	261
Tadeusz Pawluk: Les droits des évêques concernant la messe et les sacrements dans le motu proprio <i>Pastorale munus</i>	279
Stanisław Zdanowicz: Les fêtes particulières de la Sainte Vierge dans le nouveau missel de Rome de 1961	351
Mikołaj Lohr: Le monastère <i>Vivarium</i> de Cassiodore	371
Edward Ewczyński: Les différences dans les traits caractéristiques du tempérament de jeunes ecclésiastiques et de jeunes laïcs d'après le questionnaire Guilford-Zimmerman	389
Piotr Poręba: L'enfant — le milieu — l'éducateur dans le procès d'éducation religieuse et morale. Aspect psychologique	457