

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM TRZECI

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM III



WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1966

NIHIL OBSTAT

(—) *Ks. Mgr Antoni Jaglowski*
Potonotariusz Apostolski
Censor

IMPRIMATUR

(—) † *Józef Drzazga Bp*
Wikariusz Kapituły
Diecezji Warmińskiej

(—) *Ks. dr Czesław Kulikowski*
Kancelarz Kurii

Olsztyn, 20 grudnia 1966 roku
Nr 3162/66

L. S.

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO DIECEZJALNE

Nakład 1.200 + 20 egz. Format B-5 Ark. druk. 23. Pap. druk. sat. kl. III 70×100 70 g.
Zam. 427 19. IX. 1966 R-047-240

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 1 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95.

Cena zł 10.—



SACRI POLONIAE MILLENNII
966 — 1966
PACISQUE PERPETUAE IN TORUŃ
QUINGENTENARII
1466 — 19 X — 1966
ERGO

KULT ŚW. WOJCIECHA W DIECEZJI WARMIŃSKIEJ

Jubileusz Tysiąclecia Chrztu Polski zwrócił uwagę na „zasługi wielu apostołów i misjonarzy, którzy w ciągu wieku IX do XI docierali na nasze ziemie ze światłem ewangelii. [...] Najtrwalej jednak upamiętnił się w dziele chrystianizacji Polski św. Wojciech biskup, który z Pragi czeskiej przybył do Polski za czasów Bolesława Chrobrego, by stąd wyruszyć nad Bałtyk z ewangelią. Kiedy zaś poniósł śmierć apostoła, ciało jego zostało sprowadzone do Gniezna, a pamięć jego świętości i ofiary, poniesionej dla Chrystusa, stała się kamieniem węgielnym chrześcijaństwa w Polsce”¹. Sprawiedliwie więc podkreśla się, że „znaczenie jego dla naszych spraw i dziejów jest tak olbrzymie, że najsluszniej uznali go współcześni i potomni za pierwszego patrona Polski i jej obrońcę”². Zarazem jego śmierć męczeńska przypominała „zawsze dobitnie program polityczny i kościelny Polski wobec Prus i Pomorza”³.

Popularność św. Wojciecha wyraziła się w licznych jego życiorysach. „Żaden z świętych patronów Polski nie posiada tak licznych [...] opisów swego życia i męczeństwa, sporządzonych współcześnie, bezpośrednio po śmierci, co św. Wojciech, syn Sławnika, udzielnego księcia na Libicy”⁴. Jak to już od dawna stwierdzano, „rękopisy żywotów i pasji św. Wojciecha rozrzucone są po wszystkich bibliotekach Europy zachodniej i środkowej”⁵. To wskazuje, że był znany i czczony, jak żaden inny święty polski w całym świecie chrześcijańskim.

Św. Wojciech jest pierwszorzędnym patronem diecezji warmińskiej, bo pierwszy przyniósł do Prus światło ewangelii, bo tu na ziemi pruskiej przelał swoją krew za wiarę. Jednak dotychczas mało interesowano się

¹ List Pastorski Episkopatu Polski na Tysiąclecie Chrztu Polski. Warszawa, 16 grudnia 1965 (maszynopis).

² T. Siłnicki: Św. Wojciech — człowiek i święty oraz jego działalność na tle epoki. Święty Wojciech 997—1947 — Księga Pamiątkowa, Gniezno b. r., s. 27.

³ T. Tyc: Polska a Pomorze za Krzywoustego. *Roczniki Historyczne* 1926, część 2, s. 35.

⁴ Ks. J. Fijałek: Żywoty, pasje i cuda św. Wojciecha, Pamiętnik IV Powszechnego Zjazdu Historyków Polskich w Poznaniu 6—8 grudnia 1925. Lwów 1925, sekcja 4, s. 1. Ks. W. Meysztowicz: Szkice o św. Brunie-Bonifacym. *Sacrum Poloniae Millennium*. T. 5. Rzym 1958, s. 473. J. Karwasińska: *Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa praskiego*. *Studia Źródłoznawcze — Commentationes*, t. 2, Poznań 1958, s. 41, t. 3, Poznań 1959 s. 9, t. 9 Warszawa—Poznań 1964 s. 15.

⁵ G. Labuda: Św. Wojciech w literaturze i legendzie średniowiecznej. Święty Wojciech — Księga Pamiątkowa, jw. s. 91.

jego kultem, mimo „obfitej literatury, odnoszącej się do jego życia i działalności, [...] misji i śmierci męczeńskiej na ziemi pruskiej”⁶. Tę lukę, jeśli idzie o diecezję warmińską, ma wypełnić niniejszy artykuł, napisany pod wpływem uroczystości millenijnych w Gnieźnie i Fromborku.

Dzieje kultu św. Wojciecha na Warmii, niżej przedstawione, dotyczą terenu diecezji warmińskiej w jej obecnych granicach. Dawniej obszar diecezji warmińskiej był znacznie mniejszy, a powiększony został dopiero bullą *De salute animarum* z roku 1821, kiedy to wcielono do niej były diecezję sambijską i część byłej diecezji pomezkańskiej. Po pierwszej wojnie światowej granice diecezji warmińskiej powiększyły się o dalsze tereny niegdyś diecezji pomezkańskiej i obejmowały całą przestrzeń tzw. Prus Wschodnich. Opracowanie kultu św. Wojciecha nie ogranicza się więc do właściwej Warmii, ale rozciąga się do całego obszaru obecnej diecezji warmińskiej.

KULT MIEJSCA ŚMIERCI

Jak podają najstarsze życiorysy, św. Wojciech poniósł śmierć męczeńską 23 kwietnia 997 w miejscowości zwanej *Cholinum*. Wokół tej miejscowości, jej nazwy i lokalizacji, a tym samym wokół miejsca śmierci Apostoła Prus, panowała długotrwała polemika i narosła obszerna literatura. Dla całości zagadnienia kultu św. Wojciecha w diecezji warmińskiej wypada streścić dotychczasowe poglądy i przedstawić główne orientacje historyków w tym względzie.

Istnieją 3 rejony, w których starano się umiejscowić zgon męczeński św. Wojciecha. Jednym z nich jest okręg kwidzyńsko-prabucki w Pomezanii. Zwolennicy argumentacji pomezkańskiej⁷ opierali się głównie na dwóch dokumentach. Pierwszym jest układ pokojowy w Dzierzgoniu z dnia 7 lutgo 1249.⁸ Wówczas Pomezkańczycy zobowiązali się wystawić kościół pod wezwaniem św. Wojciecha w miejscowości *Chomor* = *Ko-*

⁶ Ks. J. Nowacki: Z dziejów kultu św. Wojciecha w Polsce. Tamże s. 135.

⁷ F. Brandstätter: Wo erlitt der hl. Adalbert den Märtyrertod? *Altpreussische Monatschrift* (w skrócie *AM*) 1 (1864) s. 141, 235, 329. W. Giesebrecht: Eine bisher unbekannte Lebensbeschreibung des hl. Adalbert. *Neue Preussische Provinzialblätter* 3 Folge, Bd 5 (1860), s. 70. A. Kolberg: Das Lobgedicht auf den heiligen Adalbert. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands* (w skrócie *ZGAE*), Bd 7 (1880) s. 596—8. Tenże: Ein Brief des hl. Adalbert von Prag an den Bischof Milo von Minden vom Jahre 995, *ZGAE* 11 (1897) s. 525—6. Tenże: Die Vita 2 s. Adalberti vom hl. Bruno nach der Prager Handschrift XIII D. 20, *ZGAE* 15 (1905) s. 117—8. K. Lohmeyer: St. Adalbert Bischof von Prag, der erste christliche Apostel und Martyrer bei den Preussen. *Zeitschrift für Preussische Geschichte und Landeskunde*. 9 (1872) s. 2.

⁸ *Codex Diplomaticus Prussicus*. Bd 2 Königsberg 1842 s. 14. *Codex Diplomaticus Warmiensis*. Bd 1. Mainz 1860 s. 34. „Promiserunt etiam illi de Pomezania, quod infra proximum Pentecosten ecclesias edificabunt in locis inferius nominatis ... quintum in Chomor sancti Adalberti”.

morowo, leżącej zdaje się, między Kwidzynem a Prabutami. Warunek budowy kościoła w Komorowie ku czci św. Wojciecha miałby wskazywać, że tam było miejsce męczeństwa Patrona Prus.

Drugim dokumentem jest bulla Innocentego III z dnia 26 października 1206, skierowana do biskupów polskich⁹. Wynika z niej, że opat Cystersów z Łekna, imieniem Godfryd, przybył do Rzymu i opowiedział papieżowi o nastrojach w Prusach. Jeden z książąt pruskich, do którego wybrał się celem uwolnienia z niewoli swoich braci zakonnych, przyjął go łaskawie, spełnił jego prośbę i uwolnił braci, „pokazując mu także grób Wojciecha, błogosławionego męczennika”. Ci, którzy opowiadają się za rejonem pomezzańskim, chcieliby widzieć w bulli tej potwierdzenie swojej hipotezy i grób, względnie nagrobek św. Wojciecha, o którym mowa w bulli, zlokalizować w Chomor = Komorowie.

Ale orientacja pomezkańska miała wielu przeciwników i przed 10 laty ponownie poddał ją krytyce, w sposób dość przekonujący, ks. Paweł Czaplewski¹⁰.

Druga orientacja wskazywała na rejon gdańsko-elbląski, gdzie przypuszczalnie miał zginąć Apostoł Prus. Konkretnie miejscem jego śmierci byłaby albo miejscowość Święty Wojciech pod Gdańskiem¹¹, albo miejscowość Truso nad jeziorem Drużno koło Elbląga¹². Hipoteza ta opierała się dotąd raczej na legendach, ale ostatnio stara się ją naukowo uzasadnić Stanisław Mielczarski¹³.

Pierwsza miejscowość, według niektórych, była raczej miejscem czasowego postoju przy sprowadzaniu zwłok Męczennika z Prus do Polski¹⁴. Według innych tu prawdopodobnie osiedlili się benedyktyni z Mogilna, którzy kościół swój poświęcili św. Wojciechowi. Od patrona tego kościoła przyjęła się nazwa samej miejscowości¹⁵. Podobne wypadki nieraz zdarzały się w średniowieczu.

⁹ M. Perlbach: *Preussische Regesten*. AM Jg. 11 (1874) s. 8. *Preussische Urkundenbuch*. Bd 1, Hälfte 1. Königsberg 1882 s. 2—4: „Cum enim ad partes illas pro quibusdam fratribus liberandis, qui ab ipsis paganis tenebantur alligati vinculis, accessisset et dominus terre illius ipsum recepisset benigne ac dimisisset liberos eius fratres, demonstrans eidem nihilominus beati martyris Alberti sepulcrum, elevatis oculis vidit, quod regio alba esset ad messem”.

¹⁰ Ks. P. Czaplewski: *Historyczny Gdańsk z końca X wieku*. *Rocznik Gdański* XV/XVI. Gdańsk 1956/1957 s. 29—42.

¹¹ H. Hoogeweg: *Die Stifter und Klöster der Provinz Pommern*. Bd 1, Stettin 1924 s. 364. J. Pawłowski: *St. Adalbert Apostel der Preussen und die Vorstadt St. Albrecht bei Danzig mit Bezug auf die Geschichte Danzigs*. Danzig 1868 s. 16.

¹² P. Dusbürg: *Chronicon terrae Prussiae*. Ed. M. Toeppen, *Scriptores Rerum Prussicarum*. Bd 1, Leipzig 1861 s. 231. B. Ehrlich: *Der gegenwärtige Stand der Trusofrage*. *Mitteilungen des Westpreussischen Geschichtsvereins* 32 (1933) s. 72. L. Giesebrecht: *Wendische Geschichte*. Bd 1, Berlin 1845 s. 292. Ks. J. Nowacki, jw. s. 136. F. Schmitt: *Zur Adalberts-Frage*, AM 12 (1875) s. 531. S. Zakrzewski: *Bolesław Chrobry Wielki*, Lwów 1925 s. 110.

¹³ S. Mielczarski, *Misja pruska św. Wojciecha*, Gdańsk 1966.

¹⁴ Tradycja o tym utrzymuje się w Świętym Wojciechu do obecnych czasów.

¹⁵ P. Czaplewski, jw. s. 31.

Tradycja dokoła drugiej miejscowości Truso jest dość mglista i niepewna. Historycy i archeologowie do dziś mają trudności z umiejscowieniem jej nad jeziorem Družno. Mieleczarski lokalizuje ją w delcie rzeki Wąskiej, wpadającej do jeziora Družno. Cholinum, według niego, znajdowałoby się nad jeziorem Družno, na południowy zachód od Truso, niedaleko wsi Święty Gaj, gdzie miałby być umęczony św. Wojciech.

Trzecie orientacja, związana z rejonem sambijskim, posiada najdawniejszą i uporczywą tradycję.

Już w wieku X Sambia była znana jako ważny ośrodek handlowy, jej statki pływały po całym Bałtyku i utrzymywały stosunki handlowe z Gdańskiem, Pomorzem, Danią i Szwecją. „Do sambijskiego przeto środowiska międzynarodowego skierował Bolesław Chrobry swego misjonarza w nadziei, że ludność tamtejsza do obejścia z obcymi przyzwyczajona, jego również życzliwie przyjmie i posłuchu mu nie odmówi”¹⁶. Za tą opinią opowiadała się znakomita większość historyków polskich i niemieckich¹⁷.

Niewątpliwie św. Wojciech rozpoczął swoją działalność misyjną w Gdańsku, gdzie miał ochrzcić licznych pogan. Stąd miał się udać na statku drogą morską do Prus i nad brzegiem morza ponieść śmierć męczennską. Te szczegóły topograficzne, przekazane żywotopisarzom przez towarzyszy Apostoła Prus, miały lepiej odpowiadać półwypowi sambijskiemu. Miejscowością, z którą od dawna tradycja wiązała zgon męczennski św. Wojciecha, były Tękity opodal miasta Rybaki (*Fischhausen*).

Już z początkiem wieku XI Duńczycy mieli postawić w Tękitach kaplicę ku czci św. Wojciecha, gdy w roku 1023 Kanut Wielki opanował półwysep sambijski¹⁸. Skutkiem żywej tradycji o śmierci biskupa praskiego w Tękitach było, że gdy w roku 1243 powstała diecezja sambijska, obrała sobie za patrona św. Wojciecha. Pierwsze kaplice i katedra sambijska zostały poświęcone św. Wojciechowi. W dokumencie z dnia

¹⁶ Tamże s. 45.

¹⁷ Oprócz ks. P. Czapliewskiego: A. Gündel: Bischof Adalbert von Prag, *Evangelisches Gemeindeblatt* 1896 s. 77. Tenże: Die Wege Adalberts des Bischofs von Prag im Preussenlande, *AM* 34 (1897) s. 458. W. Kętrzyński: Hat der hl. Adalbert seinen Tod im Culmerlande gefunden?, *AM* 6 (1869) s. 35. Tenże: Najdawniejsze żywoty św. Wojciecha i ich autorowie, *Rozprawy Wydziału Historyczno-Filozoficznego PAU*. Seria 2, t. 12 (1899) s. 89. Ks. S. Kujot: Dzieje Prus Królewskich. Część I. *Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu*, 20 (1913) s. 219—21, 410. M. Perlbach: Die Todesstätte des hl. Adalbert, *AM* 9 (1872) s. 594. Tenże: Przyczynki do najdawniejszych żywotów św. Wojciecha, *Kwartalnik Historyczny* 14 (1900) s. 379. K. Potkański: Pisma pośmiertne. T. 2, Kraków 1924 s. 326. K. Sieniawski: Biskupstwo Warmińskie. Poznań 1878 s. 123. T. Silnicki: jw. s. 64. P. Simson: Geschichte der Stadt Danzig. Bd 1, Danzig 1913 s. 11. A. Voigt: Adalbert von Prag. Berlin 1898 s. 152, 172—90. J. Voigt: Geschichte Preussens. Bd 1, Königsberg 1827, s. 265.

¹⁸ Ks. P. Czapliewski: jw. s. 38; *Erländisches Kirchenblatt*. Braunsberg 5 Mai 1935 s. 302.

11 stycznia 1327 biskup sambijski Jan I składa hołd św. Wojciechowi, „bowiem ziemię Sambii naszej diecezji uświęcił przelaniem drogocennej krwi swojej przez męczeństwo podczas przepowiadania wiary chrześcijańskiej”¹⁹. Kiedy indziej św. Wojciech jest nazwany głównym patronem (*Hauptherr*) katedry i biskupstwa sambijskiego²⁰. Jedynie w diecezji sambijskiej uroczystość św. Apostoła pruskiego była obchodzona jako *festum fori*²¹. Celem przybliżenia wiernym postaci św. Męczennika kapłan krzyżacki Mikołaj Jeroschin z Sambii, w połowie wieku XIV, napisał wierszem żywot świętego w języku ludowym²².

Tradycja o śmierci św. Wojciecha w Sambii utrzymywała się przez wieki następne, a jej wyrazem były pielgrzymki do miejsca jego zgonu w Tękitach. Tradycji tej i pielgrzymek nie przerwała nawet reformacja. Nawet wtedy, gdy kościół w Tękitach uległ całkowitej ruinie, przy końcu wieku XVII, nie zanikła pamięć o męczeństwie Apostoła Prus. Krzyż drewniany, stojący na miejscu dawnego kościoła, przypominał nadal, że to miejsce miało być uświęcone krwią męczeńską św. Wojciecha.

W wieku XIX krzyż ten został odnowiony przez Polaków. Pod koniec powstania listopadowego, wskutek naporu wojsk rosyjskich, oddziały polskie pod wodzą generała Dezyderego Chłapowskiego przekroczyły granicę pruską i zostały przez Prusaków internowane na Sambii. Adjuutantem Chłapowskiego był hrabia Wincenty Wielopolski, do którego przybyła z Krakowa żona Elżbieta. Gdy generał z adiutantem i jego żoną nawiedzili Tękity, „postanowili rozpadający się już krzyż na cześć św. Wojciecha, patrona jednej z naszych diecezji, zastąpić przez żelazny”. I za ich staraniem, a zwłaszcza hrabiny Wielopolskiej, w miejsce drewnianego został wzniesiony nowy krzyż żelazny, na specjalnym kilkustopniowym podmurowaniu. Na krzyżu, w dolnej części, umieszczono tablicę z napisem: *Bischoff St. Adalbert starb hier den Märtyrertod 997 für das Licht des Christentums, Wielopolska, 1831*²³.

W kilka lat później strona polska wystąpiła z inicjatywą budowy pomnika ku czci św. Wojciecha w Tękitach, w formie kaplicy, która stanęłaby na fundamentach dawnego kościoła. Pierwszy podjął ją arcybiskup gnieźnieńsko-poznański Marcin Dunin. W piśmie do króla pruskiego z dnia 24 września 1840 relacjonował: „Podczas mojej bytności w Królewcu odwiedziłem pełne znaczenia miejsce, gdzie w roku 997 znalazł śmierć męczeńską pierwszy apostoł religii chrześcijańskiej wśród

¹⁹ Urkundenbuch des Bisthums Samland. Hrg von C. P. Woelky und H. Mendthal. Heft 1. Leipzig 1891.

²⁰ Cod. Dipl. Warm., 1 s. 217.

²¹ E. Tidick: Beiträge zur Geschichte der Kirchenpatroninien im Deutschordenslande Preussen bis 1525. ZGAE 22 (1926) s. 425.

²² G. Labuda, jw. s. 108.

²³ Das hl. Adalbertskreuz bei Tenkitten, *Ermländische Zeitung* 6 Februar 1897. O. Schlicht: Das westliche Samland. Bd 1, Dresden 1922 s. 104, 112, 116.

ówczesnych pogańskich Prusów, Wojciech biskup z Pragi. [...] Ząb czasu zniszczył św. pomnik, tylko ruiny murów, które obejmowały kaplicę, leżą na św. miejscu i jedynie żelazny krzyż, po wiekach w ostatnim czasie wzniesiony przez pietyzm polskiej kobiety, hrabiny Wielopolskiej z Krakowa, towarzyszy zwiertzałym szczątkom gruzów”²⁴. Równocześnie prosił o zezwolenie na odbudowę kaplicy w Tękitach i na urządzenie w tym celu kolekty po domach.



Kościół św. Wojciecha w Tękitach w r. 1628.

Tekst tego pisma „w interesie restauracji kaplicy św. Wojciecha w Tenkitten” arcybiskup przesłał biskupowi warmińskiemu Andrzejowi Stanisławowi Hattenowi, załączając prośbę: „Aby to przedstawienie moje i wspólne nasze zamiary podźwignięcia religijnego pomnika na tym miejscu, gdzie ten św. Apostoł Prus krew swoją przelał, tym prędzej i pewniej pomyślnym uwieńczone zostały skutkiem, racz Jaśnie Wielmożny Biskupie z swojej także strony podobne przedstawienie uczynić i tym sposobem wnioski mój poprzeć”²⁵. Zgodnie z życzeniem arcybiskupa biskup Hatten 3 października 1840 wystosował pismo do króla, prosząc „o konsens na wybudowanie małej kaplicy w tym miejscu, na którym św. Wojciech podczas przepowiadania nauki Ukrzyżowanego poniósł śmierć męczeńską”, dopóki jeszcze znane jest to miejsce, bo „wkrótce także ten ostatni ślad zniknie”, a przez to „zaginie jego znaczenie nie tylko religijne, ale też historyczne”²⁶.

Jednak od króla odpowiedź nie nadchodziła. Tymczasem zmarł biskup Hatten, a jego następcą Józef Ambroży Geritz, za sugestią arcy-

²⁴ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO) — Acta der bischöflichen ermländischen Curie, Die Erbauung einer Kapelle auf der Todesstätte des hl. Adalbert bei Fischhausen betreffend 1840—1897, s. 3.

²⁵ Tamże, s. 1.

²⁶ Tamże, s. 5—7.

biskupa, ponowił petycję do króla dnia 3 listopada 1842. Dwa tygodnie potem kancelaria królewska z Berlina zakomunikowała, że król polecił ministrowi oświaty uwzględnić plan budowy kaplicy w Tękitach i wyraził zgodę na kolektę domową z zastrzeżeniem, aby była przeprowadzona dopiero po zakończeniu zbiórki na budowę pomnika królów pruskich²⁷.

Po upływie niemal roku, już po śmierci arcybiskupa Dunina, dnia 4 października 1843 minister oświaty zakomunikował biskupowi Geritzowi, „że mający być wzniesiony pomnik powinien polegać na kaplicy otwartej, do której dostęp miałyby wszystkie wyznania chrześcijańskie”, że projekt kościoła z dwoma wysokimi, 8-bocznymi wieżami został przygotowany przez nadradcę Stülera, że kościół stanie „na pagórku otoczonym zalesionymi wzniesieniami naprzeciw morza”, że nadprezydenci prowincji otrzymali instrukcję w sprawie kolekty po domach i że podobną kolektę kapłani powinni przeprowadzić w swoich kościołach²⁸.

Decyzja władz berlińskich, aby kościół w Tękitach był używany zarówno przez katolików, jak i protestantów, była nie do przyjęcia dla strony katolickiej. Biskup Geritz uzasadnił to w piśmie z dnia 19 grudnia 1843 roku: 1) przepisy kościelne nie pozwalają na budowę kaplicy wspólnej dla różnych wyznań; 2) tego rodzaju kaplica stałaby się zarzewiem ciągłych niepokojów religijnych; 3) to zaś pociągałoby za sobą konieczność pogotowia policyjnego przy kaplicy, co jest sprzeczne z duchem kościelnym²⁹. Mimo pewnych zastrzeżeń biskup godził się na przeprowadzenie zbiórki w kościołach na fundusz budowy kaplicy w Tękitach.

Jednak nad całą tą inicjatywą zaciążyła niechęć ze strony katolickiej do stawiania kaplicy wspólnej dla wszystkich wyznań chrześcijańskich (*Simultan-Kapelle*). Nie na wiele zdały się wyjaśnienia ministra, że każde wyznanie będzie miało osobne pomieszczenie, a wspólny dach będzie symbolizował jedność chrześcijan, istniejących w jednym państwie. Zarządzona kolekta, z braku większego poparcia przez biskupów, przyniosła rezultat połowiczny i zgromadziła tylko 4.628 talarów, 28 groszy, 10 fenigów (z tego ludność katolicka złożyła 2.920 talarów, 21 groszy, 11 fenigów). A tymczasem kosztą budowy obliczano najpierw na 18.000 talarów, a potem na 10.000 talarów³⁰.

Wobec szczupłych funduszy i trudności stawianych przez biskupów, władze państwowe nosiły się z zamiarem zaniechania budowy kaplicy i przekazania zebranych pieniędzy na inne cele kościelne. Ministerstwo jeszcze dwukrotnie, w roku 1851 i 1854, usiłowało nakłonić biskupów do wyrażenia zgody na *Simultan-Kapelle*, obiecując pokryć brakujące

²⁷ Tamże, s. 21.

²⁸ Tamże, s. 25—31.

²⁹ Tamże, s. 35—8.

³⁰ Tamże, s. 41—55, 59—74.

fundusze z kasy królewskiej. Gdy te zabiegi ostatecznie zawiodły, w roku 1860 ministerstwo zrezygnowało z budowy kościoła w Tękitach i rozdzieliło pieniądze z kolekty między jednostki kościelne. Na diecezję warmińską przypadło 396 talarów, 19 groszy, 3 fenigi. Sumę tę, wypłaconą 16 maja 1861, biskup zamierzał pierwotnie obrócić na budowę kościoła w Tylży, a potem przeznaczył na fundusz budowy kościoła w Kłajpedzie³¹.

A w Tękitach nadal tylko krzyż, zatknięty niegdyś rękami polskimi, przypominał o fakcie męczeństwa Apostoła Prus. Krzyż ten odnowiono w roku 1897, na 900-lecie śmierci św. Wojciecha³². Latem tegoż roku nawiedziły to miejsce liczne pielgrzymki ludności katolickiej z Polski i Prus.

KOŚCIOŁY KU CZCI ŚW. WOJCIECHA

Na terenie Warmii i diecezji warmińskiej w średniowieczu nie było ani jednego kościoła, poświęconego św. Wojciechowi. Jedynie katedra warmińska we Fromborku posiadała relikwie św. Wojciecha, które koło roku 1365 biskup Jan Stryprock „za specjalnym zezwoleniem wikariusza Pańskiego, papieża Urbana piątego, przywiózł ze czcią do swojego Kościoła Warmińskiego”³³. Relikwie te pochodziły z Rzymu, gdzie w kościele św. Bartłomieja znajdowało się ramię św. Męczennika. W katedrze fromborskiej były przechowywane do ostatniej wojny.

W wieku XVI postawiono w Jezioranach kaplicę pod wezwaniem św. Wojciecha „wspólnym wysiłkiem i kosztem wszystkich parafian w roku 1574”³⁴. Konsekracji kaplicy wraz z portatylem ołtarza dokonał biskup Marcin Kromer 20 kwietnia 1580. Zbudowana z drzewa i cegieł nad szkołą przy kościele parafialnym przetrwała do początku wieku XVIII. Nową kaplicę, na własnych fundamentach, wystawił za swoje fundusze biskup Krzysztof Andrzej Szembek w roku 1731. Niestety, położona na stoku wzgórza, już po kilkudziesięciu latach zaczęła się rozpadać i z początkiem wieku XIX dokumenty już nie o niej nie wspominają. W kaplicy tej odbywały się nabożeństwa dla ludności polskiej. Szczególnie uroczyscie odprawiano tu nabożeństwo w dzień Patrona, św. Wojciecha.

Choć nie było kaplicy, nadal jednak istniało w ciągu wieku XIX beneficjum św. Wojciecha, ufundowane przez biskupa Kromera. Utrzymał się też na terenie parafii Jeziorany kult św. Wojciecha. Mianowicie, w kościele filialnym św. Rocha w Tłokowie, gdzie kilka razy w roku

³¹ Tamże, s. 57, 87, 93, 95—105.

³² Tamże, s. 119. *Königsberger Hartungsche Zeitung* 13 Dezember 1896. *Ostpreussische Zeitung* 13 Dezember 1896.

³³ T. Hirsch, E. Strehlke, M. Toeppen: Hrg.: *Scriptores Rerum Prussicarum*, Bd 2, Leipzig 1863 s. 420.

³⁴ Por. Bp J. Obląk: Kaplice polskie Marcina Kromera na Warmii, *Studia Warmińskie*. T. 2, Olsztyn 1965 s. 10—14.

odprawiała się Msza św., bardzo uroczyście obchodzono święto Apostoła Prus i celebrowano Mszę św. z kazaniem, wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją³⁵.

Cześć św. Wojciecha pielęgnowano także w kaplicy polskiej pod wezwaniem św. Stanisława w Lidzbarku, która postawiona w roku 1574, na nowo była zbudowana przez biskupa Szymona Rudnickiego w roku 1619³⁶. Dzień św. Wojciecha celebrowano tu bardzo uroczyście, z udziałem orkiestry. W inwentarzu kaplicy znajdował się również sztandar z wizerunkiem św. biskupa praskiego, noszony na procesjach. Kaplica ta istniała do początku wieku XIX, kiedy to w latach 1824—5 została przekształcona na szkołę.

W wieku XX powstały na Warmii dwa nowe ośrodki kultu św. Wojciecha. Najpierw na początku tego stulecia, w miejscowości Samolubie, wzniesiono kaplicę i poświęcono ją św. Patronowi Prus. Była ona filią parafii Krekole, skąd kapłani sprawowali nad nią opiekę i odprawiali w niej Mszę św. w każdą pierwszą środę miesiąca i w ważniejsze święta³⁷.

Po pierwszej wojnie światowej osiedlili się na Warmii Ks. Werbiści i w Pieniężnie zbudowali klasztor i instytut misyjny pod wezwaniem św. Wojciecha, poświęcony 15 lutego 1922, a następnie postawili kościół, także ku czci św. Męczennika Prus, konsekrowany w roku 1936 przez biskupa Maksymiliana Kallera. Dekretem z dnia 20 kwietnia 1938 erygowano przy tym kościele drugą parafię katolicką w Pieniężnie³⁸. Kościół ten i klasztor szczęśliwie ocalał z pożogi ostatniej wojny.

Poza Warmią, na obszarze dawnej diecezji warmińskiej, opanowanej przez reformację luterańską, istniała diaspora katolicka, która w połowie wieku XIX, gdy wzrosła ilość katolików na Mazurach, stała się trudnym problemem duszpasterskim. W celu ratowania i wspomagania katolików, rozprószonych w diasporze, powstał na Warmii Związek św. Wojciecha (*Adalbertus-Verein*). Założony 3 grudnia 1851 przez zespół kapłanów miasta Braniewa miał pierwotnie obejmować katolików na terenie Prus i Poznańskiego. Zarząd Związku zwrócił się o zatwierdzenie do arcybiskupa gnieźnieńsko-poznańskiego Leona Przyłuskiego, do biskupa chełmińskiego Anastazego Sedłaga i do biskupa warmińskiego Józefa Geritza. Pierwsi dwaj nie docenili znaczenia i potrzeby Związku, a biskup

³⁵ ADWO, Questiones Synodales (w skrócie QS) Seeburg, 1873, 1878, 1888, 1898, 1903, 1918.

³⁶ Por. Bp J. Oblak, jw. s. 19, 21.

³⁷ ADWO, QS Krekollen, 1911.

³⁸ *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* (w skrócie PDE), 1938 s. 164. *Ermländisches Kirchenblatt* 1937 s. 659, 1938 s. 482. Das Missionshaus St. Adalbert bef Mehl sack, *Unsere Ermländische Heimat*. Weihnachten 1960.

warzyński dopiero po pewnych wahaniach zatwierdził go 3 czerwca 1852³⁹.

Tego samego dnia zatwierdzone zostały statuty, które w pierwszych, najważniejszych paragrafach brzmiały:

- § 1 „Związek św. Wojciecha ma na celu, co się tyczy duszpasterstwa i szkoły, wspieranie katolików, żyjących w protestanckich okolicach prowincji Prus.
- § 2 Środkami Związku są modlitwa i jałmużna.
- § 3 Każdy członek odmawia codziennie Ojczy nasz i Zdrowaś Maryjo z dodatkiem: Święty Wojciechu módl się za nami. Kapłani raz w roku gdzie możliwe, w uroczystość św. Wojciecha odprawiają Mszę św. w intencji Związku.
- § 4 Każdy członek płaci albo miesięczną składkę ... albo udziela wsparcia na drodze subskrypcji przez roczne, półroczne lub kwartalne składki.
- § 5 Członkom duchownym, którzy zarazem są duszpasterzami, zaleca się urządzać jedną w roku kolektę w ich parafiach, za zezwoleniem władz kościelnych, na cel Związku św. Wojciecha”.

Później, raz na zawsze, postanowiono, że kolektka ta odbywać się będzie w uroczystość św. Wojciecha. Od roku 1909 wprowadzono jeszcze drugą kolektę na cele Związku, a mianowicie w dzień Wszystkich Świętych. Zarząd miał być wybierany na 3 lata, przez członków delegowanych po dwóch z każdego dekanatu. Biskup był protektorem Związku. Powyższe statuty nieznacznie były zmieniane w latach 1861, 1870 i 1909.

Związek św. Wojciecha był odpowiednikiem Związku św. Bonifacego w Niemczech. Z inicjatywy, zdaje się, biskupa Filipa Kremenza, który pochodził z Nadrenii, obydwie te związki 20 maja 1870 złączono w jeden Związek św. Bonifacego i św. Wojciecha. Członkowie dawnego Związku św. Wojciecha mogli odtąd zyskiwać odpusty, jakimi ubogacony był Związek św. Bonifacego.

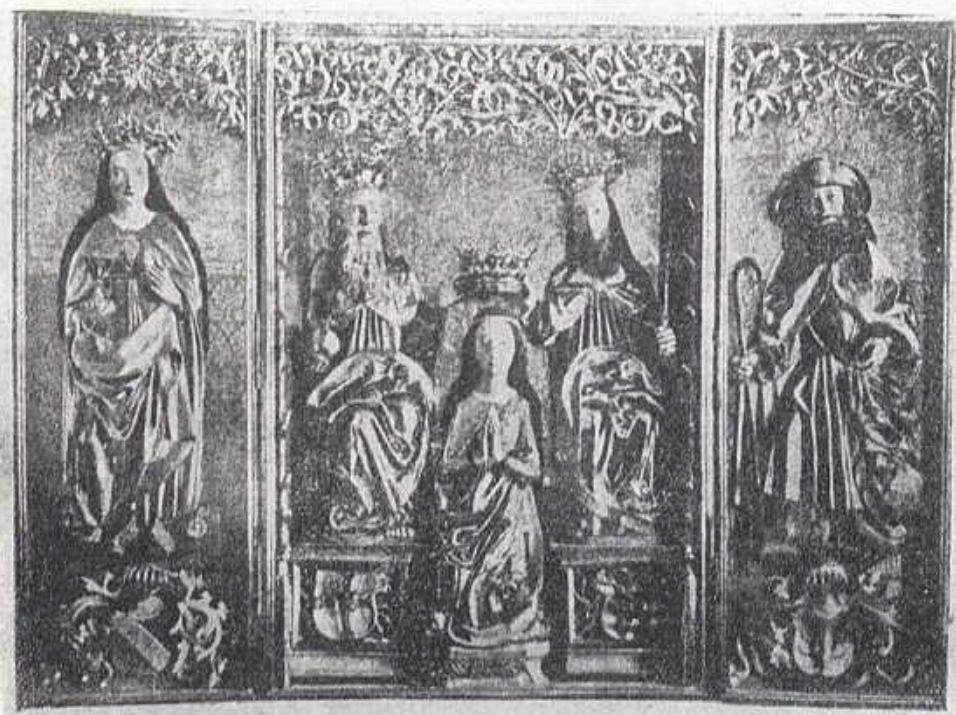
Związek ten istniał do końca drugiej wojny światowej. Przez blisko stuletnią działalność przysporzył diecezji ogromnych korzyści i wydatnie przyczynił się do rozszerzenia i umocnienia katolicyzmu w diasporze. Przez składki, kolekty, ofiary i zapisy dysponował poważnymi funduszami, za które budował kościoły, zaopatrywał je w paramenty liturgiczne, zakładał szkoły katolickie i utrzymywał sale katechetyczne. Swoją nieocenioną pomocą służył zwłaszcza ubogim placówkom duszpasterskim i kapłanom w diasporze. Wydawał też dla ludności katolickiej diaspory specjalne czasopismo *St. Adalbertus-Blatt*, od roku 1875, jako dodatek

³⁹ P. Romahn: Die Diaspora der Diözese Ermland, Braunsberg 1927 s. 21—33, 63—72, 103—13 i i.



SW. WOJCIECH

Fragment obrazu ołtarzowego z wieku 17 w katedrze we Fromborku.



Tryptyk gotycki z Kościoła św. Wojciecha w Tękitach.

niedzielny do gazety *Ermländische Zeitung*, redagowany w duchu apologetycznym ze względu na otoczenie protestanckie⁴⁰.

Kościółom stawianym, przy pomocy Związku, na Mazurach nadawano nieraz tytuł św. Wojciecha. Tak było w Elku, gdzie w roku 1853 powstała placówka duszpasterska. Zakupiony dom przerobiono na kaplicę, poświęconą 15 października 1854 ku czci św. Wojciecha. Do godności parafii placówka została podniesiona 31 marca 1871 przez biskupa Krementza. Kościół parafialny, obecnie istniejący, został zbudowany w roku 1893 i konsekrowany 19 sierpnia 1903 przez biskupa sufragana Edwarda Herrmanna, na cześć św. Wojciecha i Przemienienia Pańskiego. Odpust w dniu św. Apostoła Prus obchodzono uroczyście z wystawieniem Najśw. Sakramentu⁴¹.

W tym samym czasie organizowano opiekę duszpasterską nad katolikami w Olecku, dokąd już w roku 1853 przybył duszpasterz, który odprawiał nabożeństwa w prowizorycznej kaplicy. Biskup Geritz erygował tu 8 czerwca 1861 placówkę duszpasterską, co zachęciło wiernych do budowy kościoła. Wnet, bo już 27 sierpnia 1862, odbyła się konsekracja nowego kościoła ku czci Podwyższenia Krzyża św. i św. Wojciecha, dokonana przez biskupa sufragana Antoniego Frenzla. Choć św. biskup praski był patronem drugorzędny, to jednak jego święto było specjalnie czczone wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją⁴².

Z tego okresu pochodzi również placówka duszpasterska w Mrągowie, gdzie w roku 1859 katolicy zakupili parcelę i postawili kościół, poświęcony 28 października 1860. Placówkę tę przekształcono na parafię 30 lipca 1870. Potem kościół okazał się za mały, dlatego powiększono go w ciągu roku 1895. Biskup Andrzej Thiel konsekrował go 22 czerwca 1896 ku czci św. Wojciecha i Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny. Gdy pomnożyła się ilość wiernych, musiano ponownie powiększyć kościół, który 3 października 1910 konsekrował biskup Augustyn Bludau. W głównym ołtarzu spoczywają relikwie św. Wojciecha. Papież Leon XIII dnia 16 lutego 1891 nadał na wieczne czasy odpust zupełny na dzień św. Wojciecha w Mrągowie i na całą oktawę. Święto patrona parafii obchodzono z wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją⁴³.

Nieco później została zorganizowana parafia na przedmieściu Elbląga dla kolonii robotniczej, złożonej przeważnie z robotników kato-

⁴⁰ Dodatek ten miał różne tytuły: *St. Adalbertus-Blatt*, *Adalberts-Blatt* lub *Sonntagsblatt*.

⁴¹ ADWO, QS Lyck 1872, 1878, 1921. PDE 1871, s. 141. Ks. W. Barczewski: *Nowe kościoły na Mazurach*. Olsztyn 1926 s. 44. *Festschrift zur Feier des 500-jährigen Bestehens von Lyck 1425—1925*. Lyck 1925. *Roman*, jw. s. 41.

⁴² ADWO, QS Margrabowa 1872, 1878, 1913, 1921.

⁴³ ADWO, QS Sensburg 1896, 1903, 1912, 1919. PDE 1871, s. 126. Ks. W. Barczewski, jw. s. 5. *P. Roman*, jw. s. 46. *P. Glass — F. Brendenberg*: *Der Kreis Sensburg*. Würzburg 1960 s. 178, 187, 255.

lickich. W roku 1869 stworzono specjalny fundusz na zakup odpowiedniej parceli, postawiono szkołę katolicką i kaplicę wraz z mieszkaniem dla kapłana. W roku 1897, z okazji jubileuszu 900-lecia śmierci Apostoła Prus, na zarządzenie biskupa Thiela w całej diecezji odbyła się zbiórka na budowę kościoła w Elblągu. W latach 1901—2 kościół został zbudowany i konsekrowany 3 lipca 1905 ku czci św. Wojciecha przez tego samego biskupa. Prawa parafialne kościół ten uzyskał 22 lutego 1907⁴⁴.

Dalsze kościoły na Mazurach poświęcono św. Wojciechowi dopiero po drugiej wojnie światowej. Nie są to kościoły obecnie budowane, ale dawne, opuszczone przez protestantów i zajęte przez polską, katolicką ludność napływową. I tak, w roku 1945 poprotestancki kościół w Nidzicy został poświęcony św. Wojciechowi i Niepokalanemu Poczęciu Maryi Panny. W roku 1946 także protestancki kościół w Wojciechach dedykowano św. Andrzejowi Boboli i św. Wojciechowi. Wreszcie w Miłakowie, zniszczony nieco przez wojnę i odbudowany kościół pierwotnie katolicki, później protestancki, otrzymał za patronów w roku 1955 św. Elżbietę i św. Wojciecha⁴⁵.

Dodać należy, że oprócz wyżej wymienionych, istnieją jeszcze na Warmii i Mazurach kościoły, w których są ołtarze św. Wojciecha: katedra i kaplica w pałacu biskupów warmińskich we Fromborku, kościół parafialny w Biskupcu Warmińskim i sanktuarium Maryjne w Świętej Lipce, gdzie znajdują się też freski ze scenami z życia Patrona Prus. Obrazy lub malowidła św. Wojciecha mieszczą się w takich kościołach, jak: w Baniach Mazurskich, Biesowie, Brąswaldzie, Goldapi, Kętrzynie (kościół św. Katarzyny), Olsztynku, Wieliczkach i Żelaznej Górze. Witraże z wyobrażeniem św. Męczennika pruskiego są w Dywitach, Gutkowie, Ignalinie, Jonkowie i Widrynach. Rzeźby św. Wojciecha są w kolegiacie w Dobrym Mieście i kościołach parafialnych w Gutkowie, Korszach i Orzyszu.

* * *

Na obszarze bylej diecezji pomezkańskiej istniał kościół, poświęcony św. Wojciechowi w Chomor = Komorowie, wybudowany przez Pomezkańczyków na mocy traktatu z roku 1249. Możliwe jest, że początkowo opiekę nad nim sprawowali benedyktyni z klasztoru w Świętym Wojciechu pod Gdańskiem, którzy i ten kościół w Komorowie oddali pod patronat swojego świętego Opiekuna⁴⁶. Przy tym kościele miał stać klasztor, który widnieje jeszcze na mapie Kaspra Hennenbergera z roku 1619. Klasztor miał być własnością rycerską, w którym właściciele mogli

⁴⁴ ADWO, QS Elbing Ponarth 1339. PDE 1909, s. 106. P. Romahn, jw. s. 84.

⁴⁵ Spis kościołów i duchowieństwa diecezji warmińskiej 1951. Olsztyn 1951. Spis duchowieństwa i parafii diecezji warmińskiej 1959. Olsztyn 1959.

⁴⁶ Ks. P. Czaplowski, jw. s. 31, 33.

osadzić benedyktynów ze Świętego Wojciecha, albo cystersów, działających przez jakiś czas w Prusach, albo może beginki, ruchliwe na tym terenie ⁴⁷.

Po zwycięstwie grunwaldzkim król Władysław Jagiello postanowił na miejscu bitwy wystawić klasztor dla brygidek i poświęcić go św. Wojciechowi ⁴⁸. O istnieniu klasztoru w Grunwaldzie nie nam wiadomo. A może Jagiello zrealizował swój plan w Komorowie, odbudowując w nim klasztor, zniszczony w wojnie polsko-krzyżackiej i osadzając tam brygidki?

Po reformacji kult św. Wojciecha w Pomezanii wygasł, wspomniany kościół i klasztor w Komorowie uległ ruinie i dziś nawet nie można dokładnie go umiejscowić. Dopiero w wieku XIX, z rozwojem katolicyzmu w diasporze pomezkańskiej, nawiązano do tradycji Wojciechowej. W Prabutach wybudowano kaplicę ku czci św. Wojciecha, poświęconą 24 kwietnia 1864 przez dziekana sztumskiego ks. Franciszka Kręckiego. Na jej miejscu, w latach 1876—7, wzniesiono kościół, który 22 maja 1878 biskup Krementz konsekrował na cześć św. Wojciecha i św. Andrzeja. Kościół ten istnieje do dziś i jest ośrodkiem parafii Prabuty, erygowanej już 15 września 1870. Uroczystości odpustowe w dniu św. Męczennika pruskiego były zawsze połączone z wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją ⁴⁹.

Opodal Prabut, względnie Kwidzyna, postawiono kaplicę w Nebrowie, którą wybudował i poświęcił św. Wojciechowi w roku 1928 ks. Franciszek Pruss, ówczesny proboszcz kwidzyński ⁵⁰. Ostatnia wojna oszczędziła ją i zachowała do dni naszych.

Oprócz tego, na terenie dawnej diecezji pomezkańskiej są ołtarze św. Wojciecha w kościele parafialnym w Ryjewie i w kościele filialnym w Gałdowie, który przed wojną był w rękach protestanckich. W innych kościołach są rzeźby św. Patrona Prus, jak w Gardei i Postolinie oraz obrazy czy malowidła w Dąbrównie, Gardei, Gościszewie i Starym Dzierzgoniu.

* * *

Biskupi sambijscy początkowo, w latach 1264¹—1302, rezydowali na zamku w Rybakach (*Fischhausen*), gdzie posiadali kaplicę pod wezwaniem św. Wojciecha ⁵¹. Pierwsza katedra sambijska, zbudowana przez biskupa

⁴⁷ Tamże, s. 32. Ks. R. Frydrychowicz: *Geschichte der Cisterzienserabtei Pelplin und ihre Bau- und Kunstdenkmäler*. Düsseldorf 1907 s. 77. J. Heise: *Die Bau- und Kunstdenkmäler der Provinz Westpreussen — Kreis Marienwerder östlich der Weichsel*, Danzig 1898 s. 91—4.

⁴⁸ S. Kuczyński: *Wielka wojna z Zakonem Krzyżackim*. Wyd. 2, Warszawa 1960 s. 438. E. Tidick: *iw.* s. 426.

⁴⁹ ADWO, QS Riesenburg 1881, 1887, 1908, 1918.

⁵⁰ Archiwum Parafialne w Nebrowie.

⁵¹ E. Tidick, *iw.* s. 424.

Zygfryda, jak mówi dokument z dnia 11 stycznia 1302, została poświęcona św. Wojciechowi⁵². Dokumentem z dnia 11 stycznia 1327 biskup Jan I ufundował w katedrze ołtarz Bożego Ciała, przy którym w każdą środę miała odprawiać się Msza św. o Patronie katedry⁵³. Następna katedra, postawiona w roku 1333, otrzymała za patronów św. Wojciecha i św. Elżbietę. Na pieczęci kapituły sambijskiej z roku 1335 widnieją postacie obydwóch, wyżej wymienionych, patronów katedry⁵⁴.

Wielkim czcicielem św. Apostoła Prus okazał się biskup sambijski Bartłomiej (1359—78). Nadając swojej kapitule trzy wioski i przywilej rybolówstwa w Zalewie Wiślanym, postanowił, aby każdego roku za jego życia i po śmierci „odprawiała się uroczysta Msza do św. Wojciecha za zdrowie ciała i duszy naszej”, wśród oktawy św. Piotra i Pawła⁵⁵.

W Tękitach, gdzie św. Wojciech miał być umęczony, już w drugiej połowie wieku XIII krzyżacy wystawili kościół ku jego czci. Gdy zniszczył go pożar, na starych fundamentach zbudowano nowy kościół w latach 1422—4⁵⁶. Dokument z dnia 6 października 1417 wskazuje, że tu była parafia, której patronem był św. Wojciech. W dekrete z roku 1422 jest mowa o 4 kapłanach, którzy sprawowali tu duszpasterstwo⁵⁷.

Kościół w Tękitach wnet stał się głośnym miejscem pielgrzymkowym ku czci św. Męczennika. Papież Eugeniusz IV dnia 5 maja 1431 ubogacił go licznymi odpustami, które można było zyskać podczas 16 świąt i ich oktaw⁵⁸. Od połowy wieku XV, co roku koło św. Michała, przybywała do Tękit pielgrzymka z Królewca, której przewodniczyli biskup sambijski i wielki mistrz krzyżacki⁵⁹. W roku 1518 miał nawiedzić ten kościół prymas polski, arcybiskup gnieźnieński Jan Łaski⁶⁰. Nawet zagraniczni pielgrzymi przybywali do Tękit, aby uczcić św. Wojciecha.

Po reformacji protestantyzm zapanował w Tękitach, a opuszczony kościół św. Wojciecha zaczął podupadać. Publiczny wyraz ubolewania nad stanem tego kościoła dał prymas Jan Wężyk podczas rokowań ze Szwedami w Sztumskiej Wsi, w roku 1635⁶¹. Ostatecznie kościół uległ całkowitemu zniszczeniu w roku 1669⁶². Ocalały z niego tylko 4 obrazy ku czci św. Wojciecha, jakie z pewnością znajdowały się na skrzydłach tryptyku. Przedstawiały one: św. Wojciecha głoszącego ewangelię, Gaudentego-Radzyma mającego niespokojny sen w noc poprzedzającą

⁵² Cod. Dipl. Warm., 1 s. 217.

⁵³ Urkund. Bist. Saml., 1 s. 169.

⁵⁴ Tamże, s. 219.

⁵⁵ Tamże, s. 337.

⁵⁶ O. Schlicht, jw. s. 109.

⁵⁷ Tamże, s. 113.

⁵⁸ ZGAE 11 (1897) s. 524—7, 22 (1926) s. 426. O. Schlicht, jw. s. 112.

⁵⁹ E. Tidick, jw. s. 426.

⁶⁰ O. Schlicht, jw. s. 113.

⁶¹ Tamże.

⁶² Tamże, s. 109.

śmierć brata, pogan pruskich ćwiartujących ciało Męczennika i towarzyszy św. Wojciecha zbierających poszczególne części jego zwłok. Do ostatniej wojny obrazy te znajdowały się na zamku w Malborku⁶³.

W czasie reformacji na Sambii ani jeden kościół nie ostał się w rękach katolickich. Dopiero po długich pertraktacjach, z początkiem wieku XVII, katolicy mogli wybudować pierwszy kościół w Królewcu. Dnia 22 maja 1614 poświęcono kamień węgielny, na którym po wezwaniu Imienia Bożego, Matki Boskiej i św. Andrzeja Apostoła, wypisano imiona patronów nowego kościoła: św. Jana Chrzciciela i św. Wojciecha⁶⁴. Poświęcenie kościoła odbyło się 11 grudnia 1616. Po pożarze z końcem roku 1764 wzniesiono nowy kościół, poświęcony tym samym patronom dnia 27 kwietnia 1777 przez biskupa sufragana Karola Zehmena. Kościół ten, staraniem proboszcza Jana Szadowskiego, wymalowano w roku 1890. Na sklepieniu nawy głównej widniał obraz przedstawiający śmierć męczeńską św. Wojciecha. Konsekracji odnowionego kościoła dokonał 13 listopada 1899 biskup Thiel, który ustanowił pierwszorzędnym patronem św. Jana Chrzciciela, a drugorzędnym Wniebowzięcie Matki Bożej i św. Wojciecha. W uroczystość tego ostatniego było zawsze wystawienie Najśw. Sakramentu, połączone z procesją⁶⁵.

Na początku wieku XX, dzięki ks. Szadowskiemu, powstała w Królewcu druga parafia katolicka, której kościół pod wezwaniem Najśw. Rodziny i św. Anny konsekrował 9 maja 1906 biskup Herrmann. W tej parafii również czczono św. Wojciecha i w jego święto urządzano też wystawienie Najśw. Sakramentu z uroczystą procesją⁶⁶.

Niestrudzony ks. Szadowski, wielki czciciel św. Wojciecha, wybudował jeszcze na przedmieściu Królewca Amalienau kaplicę ku czci Patrona Prus. Poświęcenie kaplicy nastąpiło 14 listopada 1904 wraz z konsekracją ołtarza, w którym złożono relikwie świętych Wojciecha, Wacława i Jana Nepomucena. W ołtarzu mieścił się obraz św. Wojciecha, przysłany z Pragi czeskiej. W niszy okiennej znajdowały się mozaiki z wizerunkiem św. biskupa praskiego na złotym tle. Msza św. odprawiała się tu w każdą niedzielę i święto oraz w dni targowe. Szczególnie uroczyście święcono odpust ku czci św. Patrona kaplicy. W roku 1932 kaplicę tę rozbudowano, a w dwa lata później utworzono przy niej parafię⁶⁷.

Nie bez inicjatywy i pomocy ks. Szadowskiego utworzono placówkę

⁶³ *Ermländisches Kirchenblatt* 23 April 1939. O. Schlicht, jw. s. 105.

⁶⁴ A. Boetticher: *Die Bau- und Kunstdenkmäler in Königsberg*. Königsberg 1897 s. 158. F. Dittrich: *Die katholische Kirche und Gemeinde zu Königsberg 1614—1914*, Königsberg 1914 s. 7—9.

⁶⁵ ADWO, Acta Visitationis Königsberg 1840—52, s. 3, 44. ADWO, QS Königsberg 1868, 1874, 1891, 1899.

⁶⁶ ADWO, QS Königsberg - Oberhaberberg 1911. *Ermländisches Kirchenblatt* 14 März 1937.

⁶⁷ ADWO, QS Königsberg - Amalienau 1905, 1911. *Ermländisches Kirchenblatt* 14 März 1937. F. Dittrich, jw. s. 200—2.

duszpasterską w Piławie dla katolików mieszkających w okolicy. Obejmowała ona także Tękity, miejsce zgonu św. Męczennika Prus. W roku 1897 zakupiono grunt, a w roku 1909 przystąpiono do budowy kościoła, który jesienią roku następnego poświęcono na cześć św. Wojciecha. Od lata roku 1910 Piława posiadała już własnego duszpasterza⁶⁸.

Poza ośrodkiem królewieckim istniały jeszcze w Sambii trzy miejsca kultu św. Wojciecha. Pierwszym była miejscowość Szibben, gdzie w roku 1848 założono placówkę misyjną, którą opiekowali się duszpasterze parafii Szyłgale (*Schillgallen*). Kaplicę poświęcono 6 października 1850 i nadano jej tytuł Podwyższenia Krzyża św. i św. Wojciecha. W roku 1862 wyznaczono stałego duszpasterza dla Szibben. Potem wystawiono kościół, który 16 lipca 1902 konsekrował biskup Thiel. Chociaż św. Wojciech był drugorzędnym patronem, to jednak na jego święto uroczystość obchodzono odpust, z wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją⁶⁹.

Innym miejscem kultu św. Wojciecha było *Bilderweitschen*, będące przez jakiś czas pod opieką duszpasterską kapłanów z Tylży. W roku 1852 przybył tu kapłan, jego następcy wybudowali kościół, konsekrowany 24 sierpnia 1862 przez biskupa Frenzla na cześć Niepokalanego Poczęcia Maryi Panny i św. Wojciecha. Spośród trzech ołtarzy jeden był poświęcony Męczennikowi pruskiemu. Jego święto, podobnie jak gdzie indziej, czczono wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją⁷⁰.

Trzecim miejscem kultu Patrona Prus była założona w roku 1863 placówka duszpasterska w *Riedelsberg*. Budowa kaplicy czy kościoła posuwała się powoli, a jego poświęcenie odbyło się 2 lipca 1876. Patronem głównym kościoła było Przemienienie Pańskie, zaś drugim był św. Wojciech. Uroczystość Wojciechową celebrowano również z wystawieniem Najśw. Sakramentu i procesją⁷¹.

KULT LITURGICZNY ŚW. WOJCIECHA

Liturgiczny kult św. Wojciecha różnie kształtował się w poszczególnych rejonach Prus. Chodzi tu nie tyle o cześć św. Patrona Prus w liturgii krzyżackiej, ile o rozwój jego kultu liturgicznego w diecezjach pruskich, a zwłaszcza na Warmii. Krzyżacy bowiem do końca swojego istnienia w Prusach nie obchodzili oficjalnie uroczystości św. Wojciecha. Przez długi czas nawet w kalendarzu swoim nie umieszczali jego imienia.

⁶⁸ *Adalbertus-Blatt* 13 Mai 1910.

⁶⁹ ADWO, QS Szibben 1871, 1877, 1882, 1890, 1895, 1908. P. Romahn, jw. s. 47.

⁷⁰ ADWO, QS Bilderweitschen 1871, 1877, 1882, 1895, 1902, 1908, 1928. P. Romahn, jw. s. 39.

⁷¹ ADWO, QS Riedelsberg 1871, 1895. P. Romahn, jw. s. 48.

Dopiero w wieku XV pojawia się ono w kalendarzu krzyżackim, ale zawsze na drugim miejscu, po św. Jerzym i najczęściej bez specjalnego oficjum liturgicznego. A jeśli takie oficjum było w księgach liturgicznych, to raczej w dodatku wśród wotyw, lub tylko w formie komemoracji⁷².

Nie znamy ksiąg liturgicznych ani diecezji pomezkańskiej, ani diecezji sambijskiej, które w czasie reformacji odpadły od Kościoła katolickiego. Jedynie statuty synodalne tych diecezji, zresztą nieliczne, rzucają nieco światła na kult liturgiczny św. Wojciecha.

Synod pomezkański z dnia 26 maja 1411, zwołany przez biskupa Jana I do Kwidzyna, w statucie 43 wymienia święta diecezji i postanawia, aby „dzień św. Wojciecha był obchodzony nazajutrz po św. Jerzym, z trzema lekcjami”. Wynika z tego, że święto Wojciechowe ustępowało św. Jerzemu, który miał ryt wyższy i było przenieszone na dzień 24 kwietnia. Oczywiście, uroczystość św. Wojciecha nie była dla wiernych świętem obowiązującym.

Następne synody pomezkańskie nic nie wspominają o świętach. Synod biskupa Kaspra z 22 września 1440 zatwierdzał uchwały synodu z roku 1411, co wskazywałoby, że święto Wojciechowe zachowało taki sam charakter⁷³.

W diecezji sambijskiej statuty synodalne ogłosił biskup Jan II Saalfeld (1417—25), ale nie zachowały się do naszych czasów. Jego następca Michał Junge (1425—42) odbył synod koło roku 1427, który zawiera także postanowienia co do świąt. W statucie 45, wśród innych świąt, jest wymienione „w kwietniu bł. Wojciecha, patrona naszej katedry, którego też pamięć chcemy utrwalić antyfoną i kolektą w poszczególnych nie-szporach i jutrzni”. Jak należy te słowa rozumieć? Prawdopodobnie chodzi tu o sufragium codzienne św. Wojciecha, zwłaszcza w oficjach ferialnych. Z tych samych statutów dowiadujemy się, że św. Wojciech, jako patron diecezji i katedry, był czczony na Sambii *ipsa die* tj. 23 kwietnia, jako *festum fori*. Tu więc św. Wojciech cieszył się największym kultem w Prusach⁷⁴.

Po reformacji, gdy na Sambii zapanował luteranizm odrzucający kult świętych, dzień 23 kwietnia przestał być świętem. Ale do dawnej tradycji nawiązał synod biskupa Krzysztofa Andrzeja Szembeka z roku 1726 i wydał zarządzenie: „W diecezji sambijskiej należy obchodzić uroczystość świętego Wojciecha, biskupa męczennika, patrona głównego i apostoła Prus, w rycie zdwojonym pierwszej klasy z oktawą, w niedzielę, żeby lud tej ziemi, na której święty przelał krew męczeńską, czcił go specjalną

⁷² Na podstawie krzyżackich mszałów rękopiśmiennych i drukowanych, o których będzie mowa niżej.

⁷³ F. Hipler [ed.]: *Constitutiones Synodales Warmienses, Sambiensis, Pome-sanienses, Culmenses, necnon provinciales Rigenses, Brunsbergae* 1899 s. 273—90.

⁷⁴ Tamże, s. 261—72.

uroczystością”⁷⁵. W ten sposób katolicy na terenie dawnej diecezji sambijskiej mieli znów publicznie oddawać cześć św. Wojciechowi, ale w niedzielę po 23 kwietnia ze względu na otoczenie protestanckie.

W diecezji warmińskiej dzień św. Wojciecha nigdy nie był czczony jako *festum fori*. Żaden synod nie wymienia go wśród świąt obowiązujących⁷⁶. Odkąd jednak na Warmii zaistniał kult liturgiczny św. Wojciecha, za wyjątkiem krótkiego okresu, uzyskał ryt wyższy od św. Jerzego, którego albo przenoszono na dzień następny, albo tylko komemorowano. Oficjum Wojciechowe cieszyło się różną skalą rytu, co przy omawianiu warmińskich ksiąg liturgicznych zostanie wyszczególnione.

I. MSZALY

Kapłani diecezji warmińskiej używali początkowo mszałów dominikańskich, a potem krzyżackich, które nie zawierały oficjum o św. Wojciechu⁷⁷. Dopiero w późniejszym okresie krzyżacy zaczęli wprowadzać do swoich mszałów formularz Mszy św. o Apostole Prus. Ponieważ mszały krzyżackie miały zastosowanie nie tylko w zamkowych kaplicach krzyżackich, ale i w kościołach diecezji pruskich, trzeba zapoznać się też z oficjum mszalnym krzyżackim na dzień św. Wojciecha.

Zachowane rękopisy mszałów krzyżackich pochodzą z końca XIV i pierwszej połowy XV wieku. Można je podzielić na 3 grupy. Do pierwszej należy zaliczyć rękopisy, które jeszcze nie podają żadnej wzmianki o św. Wojciechu i są zapewne echem pierwotnych mszałów krzyżackich⁷⁸. Do drugiej grupy wchodzi rękopisy, które w kalendarzu pod dniem 23 kwietnia wymieniają św. Jerzego na pierwszym miejscu, a na drugim św. Wojciecha. Ale w *proprium de sanctis* mają tylko oficjum o św. Jerzym, zaś o św. Wojciechu albo nic nie zamieszczają, albo tylko komemorację⁷⁹. Trzecią grupę tworzą dwa rękopisy, które oprócz imienia św. Męczennika pruskiego w kalendarzu posiadają także formularz Mszy św. o nim w *proprium de sanctis*. Obydwa te rękopisy pod dniem 23 kwietnia podają najpierw rubryką imię św. Jerzego, a potem czarnym kolorem imię św. Wojciecha. Pierwszy rękopis umieszcza formularz

⁷⁵ Tamże, s. 189.

⁷⁶ Tamże, s. 1—231.

⁷⁷ F. Hipler: *Geschichte des altermländischen Breviariums*, PDE 1876 s. 11—13. M. Krüger: *Der kirchliche Ritus in Preussen während der Herrschaft des Deutschen Ordens ZGAE 3 (1866) s. 694*. K. Górski: *Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. Przegląd Powszechny*. 206 (1935) s. 382. — Krüger, a za nim Górski podają, że początkowo w diecezji warmińskiej była w użyciu liturgia archidiecezji gnieźnieńskiej. Przyjęcie to jest mało prawdopodobne i bardziej wiarygodne jest zdanie Hiplera, doskonałego znawcy przeszłości Warmii, że pierwotnie w diecezji warmińskiej posługiwano się dominikańskimi księgami liturgicznymi.

⁷⁸ Biblioteka Gdańska PAN, Ms. Mar. 61, 332.

⁷⁹ Tamże, Ms. Mar. 87, 91, 400, 401, 402, 2167.

mszalny o św. Apostole Prus w *proprium de sanctis* po oficjum o św. Jerzym. Drugi rękopis zawiera Mszę św. o św. Wojciechu nie w *proprium de sanctis*, ale przy końcu w specjalnym dodatku, napisanym inną ręką⁸⁰.

Pierwsze oficjum mszalne przedstawia się następująco:

Introitus: Protexisti...

Oratio: Tuam nobis Domine, quesumus, indulgenciam sanctus Adalbertus episcopus et martir imploret, ut beneficia desiderata concedas. Per...

Graduale: Alleluia, letabitur iustus alleluia. Surrexit pastor bonus, qui posuit animam suam pro ovibus suis et pro grege suo mori dignatus est.

Lectio: Beatus vir...

Evangelium: Si quis vult venire post me...

Offertorium: Gloria et honore...

Secreta: Sacrificium Domine, quod nomini Tuo in beati Adalberti martiris Tui atque pontificis sollennitate deferimus, benignus assume, ut nobis prosit ad veniam, concede. Per...

Complenda: Refecti muneribus sacris, Te supplices deprecamur, ut beati martiris Tui atque pontificis Adalberti presentibus ab subsidium mentis et corporis semper nobis proveniant. Per...

Drugi formularz Mszy św. o św. Wojciechu, zapewne nieco późniejszy od poprzedniego, jest niemal zupełnie inny:

Introitus: Protexisti...

Oratio: Deus, qui beatum Adalbertum martyrem Tuum atque pontificem gloria et honore coronasti, tribue nobis, quesumus, eius precibus veniam consequi delictorum et gloria perfrui beatorum. Per...

Przy tej oracji jest uwaga: alia de resurrectione.

Lectio: Justum deduxit Dominus...

Graduale: Alleluia, iste est, qui ante Deum magnas virtutes operatus est et omnis terra doctrina eius repleta est, alleluia.

Sequentia:⁸¹

- | | |
|---|--|
| 1. Hodierne lux diei
celebris martyris Dei
clarescit memoria. | 4. Praga plaudat in corona,
quam confecit arte bona
divina providencia. |
| 2. Decantentur armonie,
sonent cordis simphonie,
laudet euterpegia. | 5. Flos est tuus Adalbertus,
color cuius est repertus
candens, vernans, germinans. |
| 3. Iucundetur plebs bohema,
cui celi misit dona
divina clemencia. | 6. Castitatis vi refertus,
labem carnis inexpertus,
in candore rutilans. |

⁸⁰ Tamże, Ms. Mar. 80, f. 167, 59, f. 216.

⁸¹ Por. H. Kowalewicz [Ed.]: *Cantica medii aevi polono-latina*. T. I. — *Sequentiae*. Varsoviae 1964, s. 15. H. Kowalewicz: *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich*. W: *Sredniowiecze. Studia o kulturze*. Tom II. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965, s. 165.

- | | |
|--|--|
| <p>7. Florem rose maritavit,
castitati dum prelavit
eius pectus lancea.</p> <p>8. Rore celi suos pavit,
quem Prussorum gens expavit,
nec admisit ferrea.</p> | <p>9. Salve martyr, qui regressus
a Prussia, figis gressus
in tua Bohemia.</p> <p>10. Advocatus indefessus
sis, ut nobis es concessus
a celesti curia.</p> |
|--|--|

Evangelium: Ego sum vitis vera...

Offertorium: Confitebuntur celi...

Secreta: Pie devotionis munera, que in honore beati Adalberti martyris Tui atque pontificis Tue Domine offerimus maiestati, nos dignos efficiant, ut illa possimus felicitate perfrui, quam sibi pro meritorum suorum clara multitudine contulisti. Per...

Praefatio: Paschalis.

Communio: Letabitur iustus...

Complenda: Beati Adalberti martyris Tui atque pontificis suffragiis confisi, quesumus Domine, ut per hec sancta, que sumpsimus, celesti nos virtute defendas. Per...

Ten formularz Mszy św. został zamieszczony w całości, poza drobnymi zmianami pisowni, w mszałach krzyżackich, drukowanych w roku 1499 i 1519⁸². W kalendarzu obydwóch tych druków, co jest dziwne, nie figuruje imię św. Apostoła Prus, a przedstawione wyżej oficjum mszalne nie mieści się w *proprium de sanctis*, ale wśród świąt partykularnych każdego z mszałów. Mszał z roku 1519 pozwala kapłanom zamiast sekwencji powyższej odmówić sekwencję wielkanocną *Mane prima sabbati*. Natomiast w mszale z roku 1499 jest na końcu dopisana ręcznie inna sekwencja o św. Wojciechu, zapewne także odmawiana w kościołach. Tekst jej jest następujący:⁸³

- | | |
|---|---|
| <p>1. Gaude presul Adalberte,
quia celi porte per te
sunt diversis aperte.</p> <p>2. Lingua tua celi clavis
facta, Latinis, Sambitis,
est in fide ignavis.</p> <p>3. Forma gregis,
norma legis,
lux insignis,
ardens ignis
gencium in tenebris.</p> | <p>4. Lampas lucens,
stella ducens,
vas solare
consolare
flencium illecebris.</p> <p>5. Dignitate presulari
sitivisti epulari
mundi in voragine.</p> <p>6. Ut post posse collocari,
rubra veste decorari
celi in propagine.</p> |
|---|---|

⁸² Missale dominorum teutonicorum, Nürnberg, Georgius Stuchs, 1499. Missale dominorum teutonicorum, Haag, Thomas Anselmus Badensis, XII 1519.

⁸³ Por. Cantica medii aevi, jw. s. 88. Średniowiecze — Studia o kulturze, jw. s. 224. Nasz przekaz, nieznanym Kowalewiczowi, wykazuje pewne różnice: w strofie 2 *Sambitis* zamiast *Sclavis*, w strofie 9 *vere* zamiast *bone* oraz *Ihesu* zamiast *Jesu*, w strofie 10 *in gladio* zamiast *cum gladio*, w strofie 11 *ista* zamiast *tua*, w strofie 12 u Kowalewicza jest inne brzmienie pierwszego i drugiego wersetu: *Atque laudis absque dolo, velut audis, toto zelo, hec tibi dat nenia*, w strofie 16 *Ut* zamiast *Ac*.

- | | |
|--|---|
| <p>7. Florens decus confessorum,
via morum, lux doctorum,
consolator peccatorum.</p> <p>8. Pugil fortis sis in portis,
ne nos mali servi mortis
comprimant Syon in ortis.</p> <p>9. Vere presul Ihesu Christi
potum calicis bibisti
mortis hic in stadio.</p> <p>10. Ubi caput amisisti,
regnum Dei invenisti,
curtatus in gladio.</p> <p>11. Doctor clemens,
ad te gemens,
clamat tremens,
fere demens,
plebs ista pro venia.</p> | <p>12. Atque laudis,
absque fraudis
dolo, veluti audis,
hec tibi dat nenia.</p> <p>13. Speculando speculari
omne, quod est seculare
virtute deficere.</p> <p>14. Atque cura procurare,
dare, stare et amare
gracia reficere.</p> <p>15. Dei archa,
manus parca
non sit tibi,
sed nos ibi,
ubi tu es, colloca.</p> <p>16. Ut ab ymnis,
quibus nimis
sumus mersi,
nos perversi,
festinanter revoca.</p> |
|--|---|

Pierwotne, rękopiśmienne mszały warmińskie nie zachowały się⁸⁴. Możemy więc mówić o warmińskim formularzu mszalnym ku czci św. Wojciecha dopiero w oparciu o mszały drukowane. Pierwszym takim mszałem jest inkunabul pt.: *Missale Warmiense. Strassburg, Fridericus Ruch de Dumbach, 1497*. Z kalendarza dowiadujemy się, że święto Wojciechowe, zaznaczone rubrem, wypadło na dzień 23 kwietnia i miało ryt *totum duplex*, taki sam, jak święta apostołów, św. Jana Chrzciciela, św. Michała i innych. Św. Jerzy miał być czczony dnia następnego. Tymczasem w *proprium de sanctis* najpierw jest Msza św. o św. Jerzym, a potem, jakby 24 kwietnia, Msza św. o św. Wojciechu. Dopiero w uwadze czytamy, że w diecezji warmińskiej Msza „najpierw obowiązuje o świętym Wojciechu, a w następnym dniu o świętym Jerzym”.

Warmiński formularz Mszy św. o Apostole Prus różnił się od formularzy krzyżackich, nie posiadał sekwencji i w zasadzie był zestawiony z różnych części formularzy z *commune unius martyris*. Tekst jego był następujący:

Introitus: Protexisti...

Oratio: Da nobis, quesumus, Domine Deus noster, intercedente pro nobis beato et glorioso martire Tuo atque pontifice Adalberto, illius oraculo proficere, ut terrena contemnent, sempiternam valeamus possidere leticiam. Per...

Lectio: Beatus vir, qui in sapientia.

Graduale: Alleluia, beatus vir, qui timet Dominum, in mandatis Eius cupit nimis, alleluia.

⁸⁴ Przynajmniej autorowi nie o nich nie wiadomo. Istniały one jednak jeszcze przed wojną na Warmii.

Christus resurgens ex mortuis iam non moritur alleluia, mors illi ultra non dominabitur, alleluia, alleluia.

Evangelium: Nisi granum frumenti...

Offertorium: Repleti sumus mane misericordia Tua et exultavimus et delectati sumus, alleluia.

Secreta: Sacrificium Domine exhibitum benignus assume, ut quod nomini Tuo martiris Tui atque pontificis Adalberti solennitate deferimus, nobis prosit ad veniam. Per...

Communio: Ego sum vitis vera et vos palmites, qui manet in Me et Ego in eo, hic fert fructum multum, alleluia, alleluia.

Complenda: Reflecti muneribus sacris supplices Te Domine deprecamur, ut indulgentiam Tuam nobis intercessio beati Adalberti martiris Tui atque pontificis semper imploret. Per...

Drugi mszał warmiński został wydrukowany 90 lat później pt.: *Missale Varmiense, diligentur recognitum et correctum, opera et sumptibus Reverendissimi Domini Martini Cromeri, Varmiensis Episcopi, editum Cracoviae in officina typographica Lazari 1587*. Kalendarz mszalny umieszcza św. Wojciecha w dniu 23 kwietnia i wyznacza mu ryt *duplex*, jaki wtedy przysługiwał apostołom, św. Janowi Chrzcicielowi i św. Michałowi. Oficjum mszalne o św. Męczenniku pruskim było podobne do formularza mszału poprzedniego, miało tę samą kolektę, sekretę i komplendę, a różniło się lekcją, ewangelią i antyfoną na komunię św. Zaczynały się one od słów:

Lectio: Fratres, omnis pontifex...

Evangelium: Ego sum pastor bonus...

Communio: Ego sum pastor bonus, alleluia et cognosco oves meas et cognoscunt me meae, alleluia, alleluia.

Prawdopodobnie na dobór lekcji i ewangelii miał wpływ mszał prowincji gnieźnieńskiej z roku 1555, który w oficjum Wojciechowym przytacza te właśnie wyjątki z Pisma św.⁸⁵

Po soborze trydenckim mszały prowincjonalne i diecezjalne zostały wycofane, a na ich miejsce został wprowadzony mszał rzymski. Tej zamiany na Warmii dokonał biskup Szymon Rudnicki, zawiadamiając 20 grudnia 1606 duchowieństwo: „Zdało się nam wraz z Przewielebną Kapitułą, po usunięciu warmińskich, wprowadzić do tej naszej diecezji brewiarze i mszały rzymskie i z nich składać Bogu należną ofiarę chwały”⁸⁶. Odtąd na Warmii używano takiego samego formularza mszalnego o św. Wojciechu, jak w całej Polsce. Znajdował się on w specjalnym patronale polskim, często wydawanym i przedrukowywanym także w Braniewie.

⁸⁵ *Missale Ecclesiae et Provinciae Gnesnensis*. Mainz, Franciscus Bohemus, 1555.

⁸⁶ ADWO A 88 Liber processuum ad parochos Dioecesis Varmiensis 1554—1612, s. 223.

Podobnie jak w innych diecezjach polskich wprowadzono także na Warmii, chyba jeszcze w wieku XVII, drugie święto ku czci św. Wojciecha. Było to święto przeniesienia (*translatio*) jego relikwii, które przypadało na dzień 20 października. Formularz mszalny na to święto był brany na Warmii również z patronału polskiego.

2. BREWIARZE

Przez półtora wieku kapłani diecezji warmińskiej posługiwali się brewiarzem dominikańskim lub krzyżackim. W tym okresie nie było w nim oficjum o św. Apostole Prus, tak jak nie było go i w mszale dominikańskim czy krzyżackim. Rękopisy brewiarza krzyżackiego, jakie istnieją, pochodzą z pierwszej i drugiej połowy wieku XV. W przeciwieństwie do rękopisów mszalnych, brewiarze rękopiśmienne nie zawierają, ani w jednym wypadku, oficjum o św. Wojciechu⁸⁷. Jest to tym dziwniejsze, że niektóre z nich posiadają oficjum o św. Stanisławie, biskupie krakowskim. Jedynie w dwóch rękopisach jest zamieszczone imię św. Apostoła Prus w kalendarzu, raz dnia 23 kwietnia obok św. Jerzego, a drugi raz dnia 24 kwietnia⁸⁸.

W roku 1492 został wydany drukiem brewiarz krzyżacki⁸⁹. W kalendarzu pod dniem 23 kwietnia czytamy: *Georgii martyris duplex, Adalberti epi et mart. totum duplex*. Wynikałoby z tego, że św. Wojciech miał wyższy ryt i że 23 kwietnia oficjum było raczej jemu poświęcone. Niestety, jedyny egzemplarz tego brewiarza jest zdefektowany i brak mu składki, w której winno się znajdować oficjum o Męczenniku pruskim.

Po raz drugi brewiarz krzyżacki był drukowany w roku 1500⁹⁰. Zapis w kalendarzu pod dniem 23 kwietnia jest prawie taki sam jak w poprzednim brewiarzu. Oficjum św. Wojciecha miało ryt *totum duplex* i oficjum św. Jerzego, będące niższego rytu, było przeniesione na dzień 24 kwietnia. *Proprium de sanctis* wskazuje, że święto Męczennika pruskiego, oprócz wysokiego rytu, miało jeszcze oktawę, co bardzo podnosiło jego rangę. Z tego można wyciągnąć wniosek, że brewiarz ten, jak również i poprzedni, był drukowany dla terenu Sambii, a może i dla diecezji sambijskiej, gdzie uroczystość św. Wojciecha była świętem obowiązkowym (*festum fori*). Na to zresztą wskazuje i zapis w kalendarzu: *Sambiensis*, umieszczony nad imieniem św. Wojciecha.

Oficjum ku czci św. Patrona Prus jest bardzo bogate, ma własne

⁸⁷ Bibl. Gdańsk., PAN Ms. Mar. 10, 16, 17, 166, 218, 396.

⁸⁸ Ms. Mar. 218 i 396.

⁸⁹ *Breviarium dominorum teutonicorum*, Nürnberg, Georgius Stuchs, 27 XI 1492.

⁹⁰ *Breviarium dominorum teutonicorum*, Strassburg, [Joannes Prüss], 1500.

antyfony do psalmów i kantyków oraz własne responsoria. Homilia w jutrzni jest odmienna niż w brewiarzu warmińskim, nieco wcześniej drukowanym, natomiast lekcje historyczne są prawie te same w obu brewiarzach, z tą różnicą, że w brewiarzu krzyżackim, ze względu na oktawę, lekcji jest więcej. Z jakiego źródła te lekcje były czerpane, dowiemy się przy omawianiu brewiarza warmińskiego. Oficjum krzyżackie o św. Wojciechu było następujące:

VESPERAE I

Antiphonae: 1. Ad festa preciosi martyris Christi Adalberti catholica plebs devote concurrat, qui ab infantia ad sapientie studium totus anhelabat et castitatis sigillum ardentem amabat, alleluia, alleluia.

2. Respexit Dominus famuli Sui Adalberti humilitatem, quem eligi enim voluit ad pontificii dignitatem, cum nequam spiritus se eiiciendum fore professus est per eius sanctitatem, alleluia.

3. Vir Dei Adalbertus cuidam despoliato condolens, nec quid petenti daret in promptu habens, sericam pulvillo togam abtraxit et in sinu pauperis abscondit, alleluia.

4. Sanctus Adalbertus, dum in vita monastica vinum administraret ex obedientia, vas, quod e manu lapsum confregerat, repente de terra potu conservato integrum levat, alleluia.

5. Exultent filie Syon in laude Salvatoris Christi, qui hodie sanctum Adalbertum stola immortalitatis decoravit, alleluia.

Capitulum: Beatus vir, qui in sapientia morabitur et in institutis meditabitur et in sensu cogitabat circumspeditionum Dei.

Responsorium: Alme presul et beate Dei martyr Adalberte confer opem petentibus, tuis sanctis precibus mala pelle, bona posce; Presta pacis incrementum, sancte vite gaudium, alleluia.

Versus: Ut sub tuo protecti patrocinio gloriemur in laude Dei perpetua. Presta pacis...

Hymnus: Deus tuorum militum...

Versus: Gloria et honore...

Ant. ad Magnificat: Beate pontifex, pater et patrone noster, sancte Adalberte, qui Iesum Christum secutus et omnia pro Ipso relinquens, centuplum in hoc mundo et vitam eternam percepisti, terram istam, quam tuo martyrio consecrasti, solita pietate custodiens, tuo nunquam auxilio patiaris orbari, alleluia.

(Vesperae II:) Sancte presul et beate celicum consors Adalberte, qui passione gloriam, morte meruisti vitam, tuo devotam natalitio tuere plebem patrocinio, quo secure pace seculi pacem mereamur Domini, alleluia.

(Infra octavam:) Sancte pater Adalberte ora, ut salvemur per te, tu surculus Bohemie, transplantatus Sambie, nobis fructum leticie fer et eterne glorie.

Oratio: Tuam nobis quesumus Domine...

MATUTINUM

Invitatorium: Alleluia, iubilemus Christo Regi glorie, Qui beatum Adalbertum coronavit hodie.

Hymnus: Deus tuorum militum...

Antiphonae:

1. Beatus Adalbertus, claris ortus natalibus, piorum parentum filius virtute emicuit clarius, alleluia.

2. Cuius decoram infantiam prestando Deus gratiam, ne male placeret seculo, pio castigavit gladio, alleluia.

3. Quem parentes continuo Deo voventes, in templo propter salutem parvuli Matrem obsecrant Domini, alleluia.

Versus: Gloria et honore...

Homilia: Si quis vult venire...

Responsorium: Martyr Adalberte duc nos ad ethera per te, qui ius pastoris explesti cede cruoris, pro populo tristi morti datus hostia Christi, alleluia, alleluia.

Versus: Ut pateant natis, baptismi fonte renatis, regna tuis redimere felicibus actibus.

Lectio II: Beatus Adalbertus, natione Sclavus, ex regio semine et devotis parentibus ortus est. Hic litteris appositus proficiebat etate et sapientia et domum patris non est egressus, donec psalterium cordetenus didicisset. Mittitur itaque ad archiepiscopum Adalbertum, qui preerat civitati, que urbs virginum nominatur. Ubi cum sufficienter instructus esset secularibus philosophię scientiis mortuo archiepiscopo predicto, rediit ad patriam, ad parentes. Sanctitate igitur vite et morum honestate, opinione ac fama omnibus acceptabilis habebatur. Unde non multo elapso in episcopum Pragensem eligitur et consecratur. Susceptus itaque a clero et populo cum ingenti gaudio cunctis diebus pontificatus sui Deo fideliter serviebat.

Responsorium: Acceptis sacris infulis, gerebat officia presulis. Beatus Adalbertus gratia peditus, relucens doctrina et exemplis, alleluia.

Versus: Annuncians in Syon nomen Domini et laudem Eius in Hierusalem. Beatus...

Lectio III: Duodecim pauperes quotidie ad mensam suam habebat et omni die festo plurimos faciebat pauperes convocari, quibus misericorditer larga subsidia ministrabat. Raro preter festum aliquod, nisi in vespere, cibum sumebat, nec unquam saturo ventre ibat dormiturus. Corpus namque suum acerrimis atterebat ieiuniis atque vigiliis et numquam nox media eum reperit dormientem lecto suo decentissime preparato, ipse super nudam terram aut super leve cilicium lapide capiti suo supposito, sic somnum capiebat.

Responsorium: O predicanda Dei clementia in beato Adalberto presule, cuius casta infantia floruit religione plena. Quem divina providentia sibi elegit martyrem et ecclesie sue dignum sacerdotem, alleluia.

Versus: Fit in puero oblatio, sacrificium in presule, holocaustum in martyre. Quem...

Canticum: Te Deum...

Lectiones infra octavam:

1. Commissum sibi populum exemplo sancte vite et verbo predicationis in vias iusticie dirigere nitebatur. Sed cum in hoc nil proficeret, licet pluries attentaverit, Romam pergens, a papa secundum suum desiderium responsum accepit, ut solutus a cura, contemplationis ocia pro devotionis arbitrio sectaretur.

2. Pergit igitur Hierosolymam invisere loca sancta, sed reversus Romam, a Leone abbate habitum suscepit monachalem. Non multo autem tempore elapso Maguntinus archiepiscopus dolens, ecclesiam Pragensem suo presulo viduatam, Romam nuncios misit et a papa sic duabus vicibus obtinuit, quod ad ecclesiam suam rediret.

3. Sanctus Adalbertus ad diocesim suam rediens, videns quod nihil in populo suo proficeret, auctoritate apostolica sibi concessa in Ungariam est profectus, ubi cum verbo predicationis et multis miraculis innumerabilem populum convertisset, in Sambiam terram specialem in Prussia profectus est.

Illuc, cum venisset, adiunxit se cuidam Pruteno, quem ad fidem convertit et in hospitio eius mansit.

4. Imminente vero passionis eius tempore, cum Missam celebraret, indigene terre predictae hoc intelligentes, inter se clamorem excitaverunt, dicentes: eamus et hunc incantantorem et maleficum occidamus.

5. Cumque irent adversum virum sanctum, unus ex eis post tergum respiciens, vidit flammam ignis, quae totam villam eorum comburere videbatur et clamans sociis indicat, omnesque revertuntur.

6. Videntes igitur, quia nihil eis damni accidisset, furientes magis quam prius, ad invicem loquebantur: fantasticum fuit, quod vidimus et ex vi incantationis eius nobis hoc accidit. Iterumque dum contra virum Dei accurrunt, simili visione delusi sunt. Unde quasi furibundi Christi athletam invadunt. Et ecce unus idolorum servus iaculo penetralia cordis eius transfixit.

7. Deinde concurrunt omnes et percussuras commiscentes occiderunt. Passus est autem anno Domini quadringentesimo octuagesimo septimo, imperante Ottone tercio, pio ac clarissimo cesare, nono Kalendis Maii, feria sexta, qua Dominus pro nobis omnibus dignatus est pati, cuius est regnum et imperium, honor et gloria in secula seculorum, amen.

8. Legitur etiam, quod caput ipsius abscissum super cacumine arboris, sub qua Missam celebraverat, suspenderunt et ut circumquaque ab omnibus a longe videri et iniquorum exultatione possit, totam trunci partem, proximam vertici, defectis ramis totaliter nudaverunt.

9. Cumque corpus sacrum membratim conscissum huc illucque dispersissent, hospes ipsius per angelum Dei divinitus admonitus est, ut membra sacra sic diligenter colligeret, quatenus nihil de ipsis periret et mente recondita reverentissime conservaret. At ille celesti visione obediens, in timore sancto studiose peragebat, quod sibi fuerat imperatum.

10. Verum cum singula frustra solerter coherentibus artubus adaptaret, unius manus deesse sibi digitum deprehendit, quem quidam ex perfidis abscissum propter anulum, abstracto eo in flumine proiecerat. Hunc itaque sollicitus pluribus diebus hinc inde perquirens et loca queque perscrutans, minime reperiebat.

11. Die autem quadam uxor eius mirata super hoc, interrogavit eum, quidnam foret, quod tam anxius tantum queritans circumiret. Qui primo nullo modo sibi revelare voluit, sed tandem victus tedio ex improbitate coniugis, secretum sibi propalavit. Quae mox utpote infidelis vicinis prodidit, qualiter apud virum suum sacre exuviae collectae atque recondite haberentur.

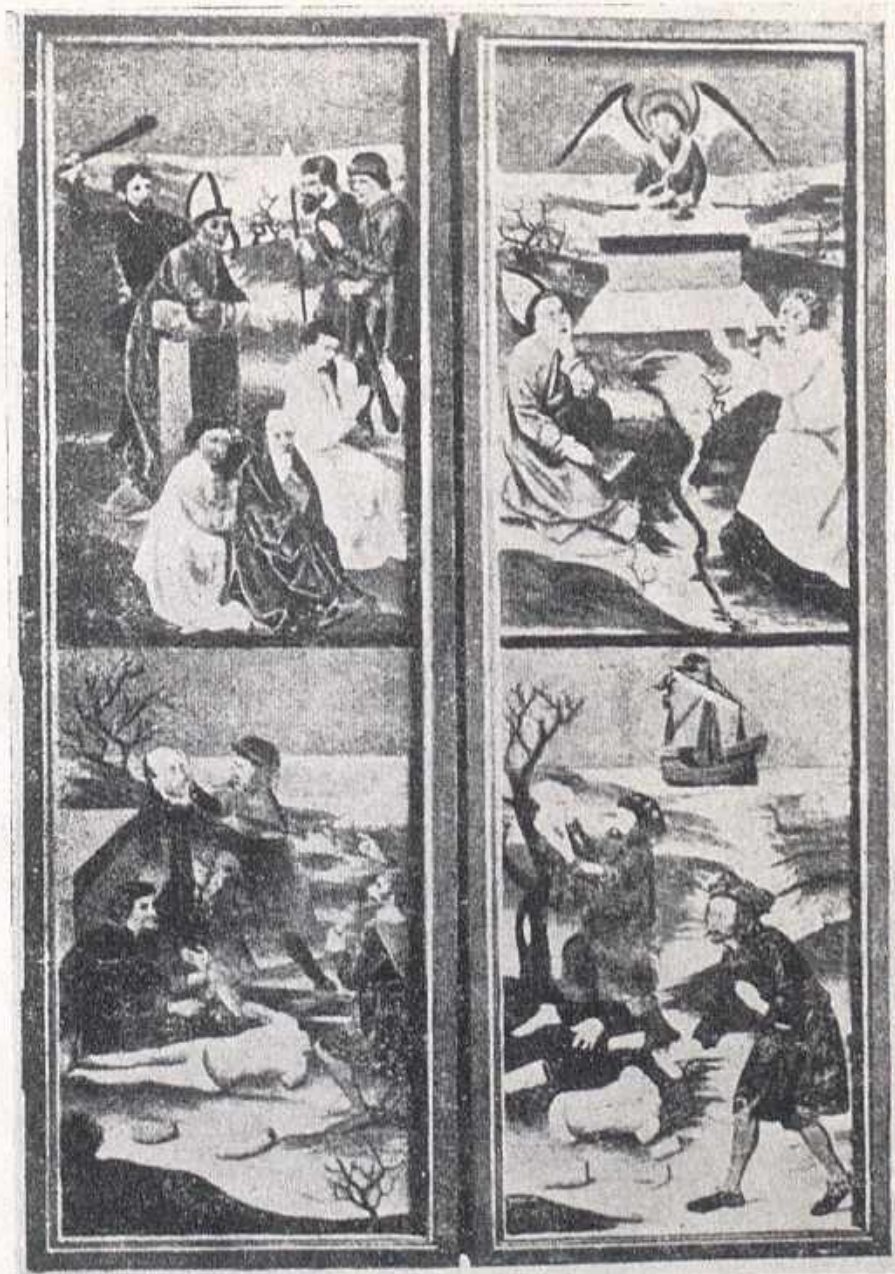
12. Cuius prodicionis quia vir auctor fuerat, illico os eius eversum est monstruose, ut vix sumere cibum et potum, sed nullatenus loqui posset. Pagani autem ex indicio mulieris in virum impetu facto multis eum verberibus afficiunt ac in vincula iectum variis affligunt suppliciis, ut sanctas reliquias eis monstraret. Denique relinquens mandatum Dei, derelictus est ab Eo et traditus iuste potestati impiorum satisfecit ipsorum voluntati.

LAUDES

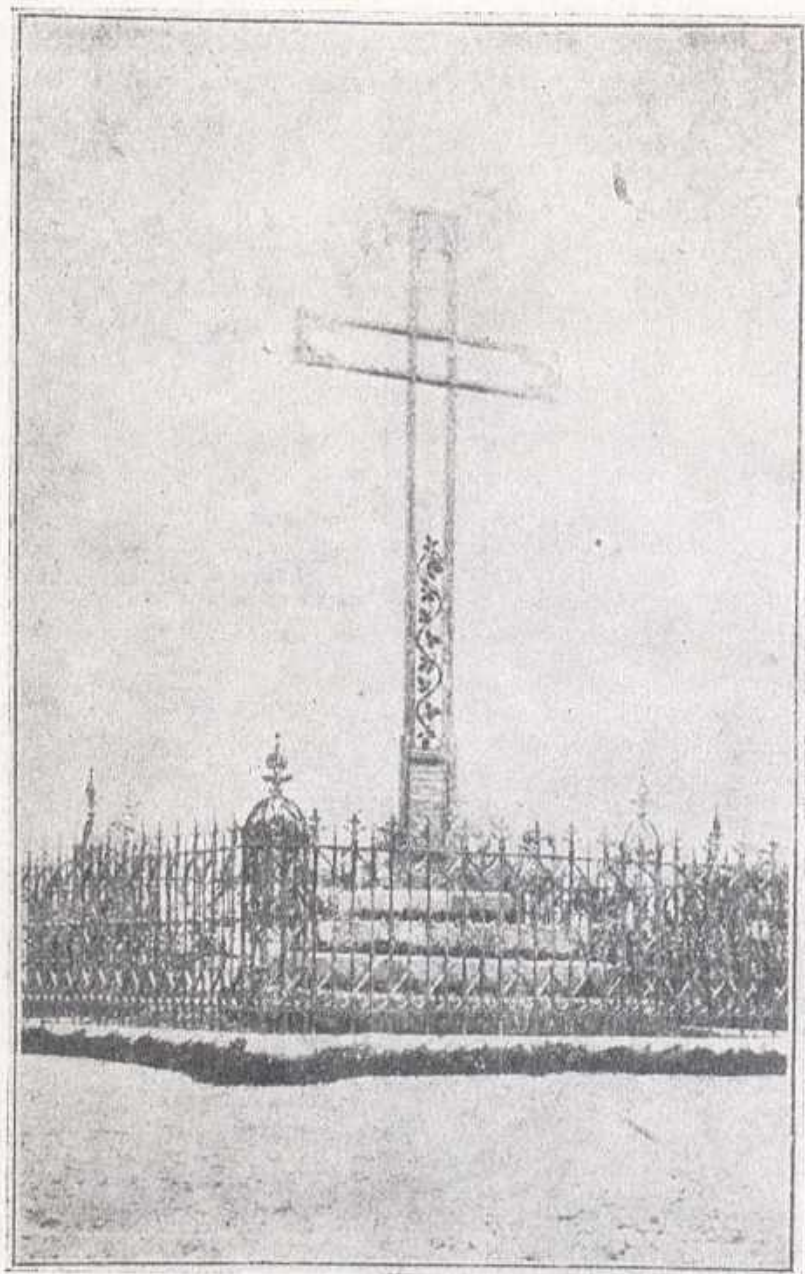
Antiphonae: 1. Sanctus Adalbertus pastoris culmine fultus, dum legis iure gregis arcet devia pure, nec reprimit mores, cathedrales sprevit honores, alleluia.

2. Nomine pro Christi certamina multa subisti martyr Adalberte, dum fit nova plantula per te, alleluia.

3. Prutenas partes divinas instruis artes, nescia gens veri, te querit morte teneri, alleluia, alleluia.



Malowidła ze scenami śmierci św. Wojciecha na zewnętrznej stronie skrzydeł tryptyku w Tękitach.



Krzyż w Tękitach,
Ku upamiętnieniu śmierci św. Wojciecha.

4. Dum solito more fervens charitatis amore, in fidei cura perimit te lancea dura, alleluia.

5. Inde coronatus, felici sorte beatus, virgineos flores patrieque resumis honores, alleluia, alleluia.

Capitulum: ut supra.

Hymnus: Martyr...

Versus: Justus ut palma...

Antiphona ad Benedictus: Benedic Regem cunctorum, conversa gens barbarorum, te splendor illuminavit, quem Oriens destinavit, Adalbertus Christi verna tibi extitit lucerna, alleluia.

Po raz trzeci brewiarz krzyżacki został wydrukowany w roku 1504⁹¹. W porównaniu z brewiarzem poprzednim, ani zapis w kalendarzu pod dniem 23 kwietnia, ani oficjum ku czci św. Wojciecha w *proprium de sanctis*, nie wykazują jakichkolwiek rzeczowych zmian. Antyfony, oracje i lekcje, tak na sam dzień święta, jak i na oktawę, są te same. Inny jest tylko sposób skracania wyrazów, bo w innej był tłoczony drukarni.

* * *

Diecezja warmińska z biegiem lat uniezależniła się od Krzyżaków i na polu liturgicznym. Na prośbę biskupa Jana Stryprocka (1355—73) papież Grzegorz XI dnia 25 lutego 1373 udzielił mu pełnomocnictw do zreformowania i ułożenia nowego brewiarza dla diecezji warmińskiej⁹². Nie zdążył jednak przeprowadzić tej reformy, bo zaraz zmarł. Pergaminowy rękopis brewiarza kanonika warmińskiego Mikołaja Rugettela (1376—1432), ofiarowany przezeń wikariuszom przy katedrze we Fromborku, stosował się jeszcze do rubryk krzyżackich⁹³.

Reformy brewiarza na Warmii miał dokonać biskup Jan Abezier (1415—24)⁹⁴. Niestety, nie posiadamy egzemplarza jego brewiarza. Prawdopodobnie fragmentem tego brewiarza jest rękopis Archiwum Diecezji Warmińskiej (sygn. H 30), będący niegdyś własnością kościoła w Ornece, a zawierający kapitula i oracje na niedziele, ferie i święta. Jest w nim również, po św. Jerzym, modlitwa do św. Wojciecha:

Deus, qui nos devota beati Adalberti, martiris Tuis atque pontificis, instancia, ad agnitionem Tui nominis venire tribuisti, concede propicius, ut cuius diem passionis hodie colimus, eius apud Te patrocinia sentiamus. Per

Modlitwa ta ani razu nie powtarza się w warmińskich czy krzyżackich księgach liturgicznych.

⁹¹ Breviarium dominorum teutonicorum, Nürnberg, Georgius Stuchs, 28 III 1504.

⁹² Cod. Dipl. Warm., T. II. Mainz 1864 s. 481.

⁹³ Egzemplarz ten znajduje się w ADWO.

⁹⁴ F. Hipler, jw. s. 113.

Za rządów biskupa Łukasza Waczenrode (1489—1512) ukazało się drukiem: *Diurnale Warmiense* [Strassburg, Joannes Prüss, ca 1490]. Druk ten, bardzo rzadki, informuje nas, że na Warmii „święto Wojciecha obchodzi się w dniu św. Jerzego... Ale oficjum świętego Jerzego przenosi się na drugi dzień po świętym Wojciechu”. Zgodnie z tym, co już było powiedziane przy omawianiu mszałów warmińskich, św. Wojciech miał pierwszeństwo przed św. Jerzym i był czczony 23 kwietnia, zaś św. Jerzy 24 kwietnia.

Druk nasz zawiera pierwsze nieszpory, które miały być odmawiane w sposób następujący:

Antiphona ad psalmos: In celestibus regnis...

Capitulum: Beatus vir, qui in sapientia...

Responsorium: Filie Hierusalem venite et videte martyrem cum corona, qua coronavit eum Dominus in die solenni et leticie, alleluia.

Versus: Quoniam confortavit seras portarum tuarum, benedixit filiis tuis in te.

Hymnus: Deus Tuorum militum...

Antiphona ad Magnificat: Filie Hierusalem...

Oratio: Da nobis, quesumus, Domine Deus noster... (jak w mszale warmińskim z roku 1497).

Drugie nieszpory, jak czytamy w uwadze końcowej, były również o św. Wojciechu z komemoracją św. Jerzego. Jeśli święto Apostoła Prus wypadało w oktawie Wielkanocy, nie przenoszono go na inny dzień, ale oficjum Wojciechowe odmawiano *ipsa die*, ponieważ miało ryt *totum duplex*.

Kilka lat później został wydany drukiem brewiarz warmiński: *Breviarium Warmiense*, [Georgius Stuchs], Nürnberg 1494. W kalendarzu pod dniem 23 kwietnia figuruje św. Jerzy, zaznaczony czarnym drukiem, a imię św. Wojciecha jest wydrukowane rubrem pod dniem 24 kwietnia. Oficjum ku jego czci miało ryt *duplex*, podobnie jak oficja apostołów, św. Jana Chrzciciela, św. Michała i innych. W *proprium de sanctis* oficjum Wojciechowe jest umieszczone po oficjum św. Jerzego i miało być odmawiane dnia 24 kwietnia. W ten sposób jedynie ten brewiarz, w odróżnieniu od *Diurnale Warmiense* i następnych wydań brewiarzowych, nakazuje modlić się do św. Wojciecha na Warmii dnia 24 kwietnia.

Oficjum ku czci Męczennika Prus rozpoczynało się pierwszymi nieszporami z komemoracją św. Jerzego. Były one identycznie takie same, co w *Diurnale Warmiense*, z niewielką modyfikacją oracji, która brzmiała:

Da nobis, quesumus, Domine Deus noster, ut intercedente pro nobis beato et glorioso martyre Tuo atque pontifice Adalberto, illius oraculo proficere, ut terrena potius contemnentes, sempiternam valeamus possidere leticiam. Per...

Jutrznia miała być odmawiana z *commune unius martyris tempore paschali* z wyjątkiem lekcji. Lekcją pierwszą była homilia na ewangelię: *Nisi granum frumenti*, a dwie dalsze lekcje zawierały życiorys świętego.

Lekcja druga, opisująca początkowe dzieje życia św. Wojciecha aż do pierwszych lat jego biskupstwa jest, poza drobnymi szczegółami, taka sama, jak druga lekcja w brewiarzu krzyżackim. Dla porównania przytaczamy ją w całości:

Beatus Adalbertus natione Sclavus, ex regio semine et Deo devotis parentibus ortus fuit. Hic litteris appositus proficiebat etate et sapientia et domum parentis sui non est egressus, donec psalterium cordetenus didicisset. Mittitur itaque ad archiepiscopum Adalbertum, qui preerat civitati, que urbs virginum nominatur, ubi cum secularis philosophię scientiis sufficienter instructus esset, mortuo archiepiscopo predicto, rediit ad patriam, ad parentes. Sanctitate igitur vite et morum honestate, opinione ac fama omnibus spectabilis habebatur. Unde non multo tempore elapso, in episcopum Pragensem eligitur et consecratur. Susceptus itaque a clero et populo cum ingenti gaudio cunctis diebus pontificatus sui Deo fideliter serviebat.

Lekcja ta jest wyciągiem z żywotu jaki przechował się w dość licznych rękopisach 12—14-wiecznych, mających tytuł: *Vita et passio sancti Adalberti martiris*⁹⁵. Najbliższa naszej lekcji jest wersja żywotu, zatytułowanego: *De sancto Adalberto martire*, pochodzącego z wieku XIII—XIV, który znajduje się w Bibliotece Królewskiej w Uppsali⁹⁶. Niegdyś należał on do biblioteki katedralnej lub kapitulnej we Fromborku, skąd został wywieziony przez Szwedów. Z tego rękopisu zapewne została zredagowana powyższa lekcja.

Trzecia lekcja przedstawia działalność apostolską św. Wojciecha na Węgrzech i w Prusach, uwieczoną śmiercią męczeńską. Pominięto w niej pobyt świętego w Polsce i pochowanie jego zwłok w Gnieźnie, nie ma też wzmianki o jego bytności w Rzymie. W brewiarzu krzyżackim lekcja ta jest rozbita na kilka lekcji wśród oktawy. Brewiarz warmiński podaje następujący jej tekst:

Sanctus Adalbertus ad dyocesim suam reversus, videns quod in populo suo nil proficiebat, auctoritate apostolica sibi concessa, in Ungariam est profetus, ubi cum verbo predicationis et multis miraculis innumerabilem populum convertisset, in Sambiam, terram specialem in Prussia venit, adiunxitque se cuidam Prutheno, quem ad fidem convertit et in hospicio eius mansit. Imminente vero passionis eius tempore, cum Missam celebraret, indigene terre pre-

⁹⁵ Por. A. Bielowski [wyd.] *Monumenta Poloniae Historica* (MPH). T. 1, Lwów 1864; przedruk fotooffsetowy Warszawa 1960 s. 163.

⁹⁶ A. Kolberg: *Analecta Warmiensia*. ZGAE 7 (1880) s. 1—78. Na str. 26—30 znajduje się tekst żywotu św. Wojciecha pt. *De Sancto Adalberto martire*, przedrukowany z manuskryptu szwedzkiego: *Universitetsbiblioteket Uppsala. Catalogus Manuscriptorum medii aevi*, nr 24. Tekst tego rękopisu jest najbardziej zbliżony tak do lekcji brewiarza warmińskiego, jak i do lekcji w brewiarzach krzyżackich.

dicte hoc intelligentes inter se clamorem excitaverunt, dicentes: camus et hunc incantatorem et maleficum occidamus. Unde quasi furibundi Christi athletam invadunt. Et ecce ydolorum sacerdos iaculo penetralia cordis eius transfixit. Deinde concurrunt omnes et percussuras commiscentes eum occiderunt.

Ta lekcja została ułożona na podstawie innego rękopisu, a mianowicie: *Miracula sancti Adalberti martiris*, który również zachował się w licznych odpisach z wieku XIV i XV⁹⁷. W tym względzie mógł służyć najbliższy Warmii, rękopis gdański, znajdujący się w Bibliotece Mariackiej, pod nr 202.

Następne godziny kanoniczne miały być odmawiane z *commune*, za wyjątkiem oracji, która była własna. Oficjum Wojciechowe nie miało drugich niesporów, które poświęcone już były św. Markowi, a o św. Patronie pruskim była tylko komemoracja. Uwagi, zamieszczone w brewiarzu, informują nas, że jeśli uroczystość św. Wojciecha wypadła w niedzielę oktawy wielkanocnej, wówczas oficjum o św. Męczenniku pruskim należało przesunąć na drugi dzień po św. Marku, a w drugich niesporach św. Ewangelisty odmówić komemorację św. Wojciecha. Jeśli zaś święto Wojciechowe przypadało w inne niedziele przed Wniebowstąpieniem, zamiast niedzielnego mogło być odmawiane oficjum o św. Apostole pruskim.

Po raz drugi brewiarz warmiński został wydrukowany za biskupa Fabiana z Łęzan (1512—23), pt.: *Breviarium Warmiense — Liber canonicarum horarum sec. ordinem rubrice Ecclesie Varmiensis ordinatus, Nürnberg, Georgius Stuchs, 1516*. Układ tego brewiarza wskazuje, że oficjum o św. Wojciechu było odmawiane *ipsa die* tj. 23 kwietnia, a o św. Jerzym 24 kwietnia; kalendarz na miesiąc kwiecień nie dochował się w obu znanych egzemplarzach. Za wyjątkiem oracji i lekcji historycznych całe oficjum odmawiano z *commune unius martyris tempore paschali*. Oracja była ta sama, co w omówionym wyżej *Diurnale Warmiense*, ale nieco zmodyfikowana. Natomiast lekcje o życiu Apostoła Prus były zupełnie inne, stylistycznie poprawniejsze i bardziej zwięzłe. Zawierały jednak więcej szczegółów biograficznych, choć pomijały pobyt św. Wojciecha na Węgrzech i w Polsce.

Oratio: Da nobis, quesumus, Domine Deus noster beati Adalberti, martyris Tui atque pontificis, intercessione proficere, ut terrenam contemnentes, sempiternam valeamus possidere leticiam. Per

Lectio I: Homilia in Evangelium: Nisi granum frumenti...

Lectio II: Beatus Adalbertus Bohemie ex illustri familia ortus, quia doctrina viteque ac morum honestate omnibus spectabilis erat, in episcopum Pragensem ab universo clero et populo sublimatus est. Videns autem bonus pastor gregem

⁹⁷ Por. MPH T. 4, Lwów 1884; przedr. fotoof. Warszawa 1961 s. 228 i 232. Script. Rer. Prus. T. 2 s. 404, 477. Z tego źródła pochodzą także lekcje oktawy w brewiarzach krzyżackich.

sibi creditum per abrupta viciorum gradientem et salutaria monita minime suscipientem, ad urbem Romanam profectus, papa consentiente in monasterio sancti Leonis, ibidem multo tempore cum monachis religiosam et sanctam vitam duxit, donec a metropolitano ad ecclesiam suam revocaretur.

Lectio III: Tandem in Prussiam, nondum iugo Christi subactam, evangelium predicaturus se contulit et in Sambia ad Baltici Maris litus, ubi nunc ecclesia in honorem eius constructa cernitur, ab idolatris lancea confossus et membratim concisus, sanctam Deo reddidit animam. Sanctus quoque Gaudencius, cappellanus et predicationis ipsius socius, pariter eodem fato et loco martyr Christo consecratur.

Trzeci brewiarz warmiński wydał drukiem biskup Marcin Kromer (1579—89) pt.: *Breviarium Varmiense, Köln, Maternus Cholinus, 1581*. Zgodnie z kalendarzem oficjum o św. Wojciechu było zamieszczone pod dniem 23 kwietnia i miało ryt *duplex*, tak jak i oficja apostołów. Na wstępie czytamy oryginalną informację o przenoszeniu oficjum Wojciechowego. Jeśli święto Męczennika Prus wypadło w W. Piątek, Wielkanoc lub w sobotę przed niedzielą białą, należało je przenieść na wtorek po niedzieli białej. Jeśli wypadło w W. Sobotę lub w oktawie wielkanocnej od poniedziałku do piątku, trzeba było je przesunąć na poniedziałek po niedzieli białej. W końcu, jeśli wypadło w niedzielę białą, miano je obchodzić we środę po niedzieli białej. Ilekroć oficjum o św. Wojciechu było przeniesione na inny dzień, za każdym razem miało pierwsze nie-szpory *a capitulo*.

Oracja w oficjum Wojciechowym była ta sama, co w brewiarzu poprzednim z roku 1516. Również i lekcje były te same, co w brewiarzu biskupa Fabiana, ale różniły się w szczegółach, zwłaszcza w zakończeniu lekcji trzeciej, gdzie jest dodana data śmierci Apostoła Prus oraz informacja o wykupieniu jego ciała przez Bolesława Chrobrego i złożeniu w katedrze gnieźnieńskiej. Autorem tych zmian był, niewątpliwie, sam biskup Kromer. Lekcje te miały brzmienie następujące:

Lectio II: Adalbertus ex illustri familia Boemorum ortus, quia doctrina vitaeque ac morum honestate omnibus spectabilis erat, ad episcopatum Pragensem ab universo clero et populo sublimatus est. Videns autem bonus pastor gregem sibi creditum per abrupta viciorum gradientem et salutaria monita minime suscipientem, Romam profectus, papa consentiente, in monasterio s. Leonis ibidem multo tempore cum monachis religiosam et sanctam vitam duxit, donec a metropolitano ad ecclesiam suam revocaretur.

Lectio III: Tandem in Prussiam, nondum iugo Christi subactam, evangelium prae-dicaturus se contulit et in Sambia ad Baltici Maris litus, ubi nunc ecclesia in honorem eius constructa cernitur, ab idolatris lancea confossus et membratim concisus, sanctam Deo reddidit animam, anno Christi nongentesimo nonagesimo septimo, nono Calend. Maii. Eius vero corpus postea Boleslaus, primus Polonorum rex, pari pondere auri barbaris redemit et in Gnesnensem basilicam transtulit.

Zanim w roku 1606 zostały wycofane warmińskie brewiarze, a wprowadzone rzymskie, wydano jeszcze *Diurnale Varmiense, in officina typographica haeredum Joannis Saxonis, Braniewo 1593*. W *proprium de sanctis* pod dniem 23 kwietnia jest wymienione imię św. Jerzego, a św. Wojciecha pod dniem 24 kwietnia. Jednakże, podobnie jak w poprzednim *Diurnale*, przed oracją św. Jerzego jest zamieszczona uwaga, że „według diecezji warmińskiej najpierw obowiązuje o św. Wojciechu, a następnego dnia o św. Jerzym”. Oracja do św. Wojciecha jest taka sama, jak w brewiarzu biskupa Fabiana czy Kromera. Poza tą oracją *Diurnale* nie zawiera niczego więcej o św. Wojciechu.

Omawiając oficjum o św. Wojciechu w brewiarzach krzyżackich i warmińskich, należy jeszcze wspomnieć o litanii do Wszystkich Świętych, w nich zamieszczonej. Posiadają ją drukowane brewiarze krzyżackie. Wśród imion męczenników figuruje także wezwanie do św. Wojciecha. Inaczej natomiast rzecz się przedstawia z brewiarzami warmińskimi. Brewiarz drukowany w roku 1494 nie zawiera litanii do Wszystkich Świętych. Znajduje się ona w następnych wydaniach brewiarza, ale litania ta w brewiarzu z roku 1516 nie ma wezwania do św. Wojciecha. Dopiero litania w brewiarzu biskupa Kromera z roku 1581, wśród wezwań męczenników, wymienia także imię św. Wojciecha.

* * *

Z początkiem wieku XVII został wprowadzony na Warmii brewiarz rzymski. Odtąd oficja o świętych polskich, a więc i o św. Wojciechu, były odmawiane z patronatu polskiego, ujednoczonego dla całego kraju. Oficjum Wojciechowe miało ryt wysoki, *duplex 1 classis cum octava* i w tej skali przetrwało do ostatnich czasów, kiedy oktawy zostały zniesione. Wraz z patronatem polskim wprowadzono na Warmii drugie jeszcze święto ku czci Apostoła Prus, a mianowicie Przeniesienie relikwii św. Wojciecha (*Translatio s. Adalberti*). Święto to utrzymało się do naszych czasów, miało ryt *duplex*, a ostatnio *duplex maius* i było obchodzone 20 października⁹⁸.

Od roku 1797 święto męczennika Prus przeniesiono z dnia 23 kwietnia na środę po trzeciej niedzieli po Wielkanocy. Intencją tego święta miało być „wznoszenie uroczystych modłów do Boga celem uzyskania obfitych plonów z pól”⁹⁹. Po blisko 100 latach święto to przesunięto na czwartą niedzielę po Wielkanocy. Stało się to na skutek dekretu Kongregacji Rytów z dnia 15 września 1893, wydanego na prośbę biskupa Andrzeja

⁹⁸ Stwierdzić to można na podstawie *Directorium Divini Officii* dla diecezji warmińskiej, zachowanych od roku 1745.

⁹⁹ *Acta des fürstbischöflichen General-Officialats von Ermland betreffend translationen festi Sti Adalberti in feriam 4-tam tertiae hebdomadae post Pascha 1797*.

Thiela, datowaną 24 marca tego samego roku.¹⁰⁰ Dopiero w związku z reformą brewiarza za św. Piusa X w roku 1914 święto Wojciechowe przywrócono na dawne miejsce tj. na dzień 23 kwietnia.

3. RYTUAŁY

Rytuały diecezji warmińskiej znane są nam od drugiej połowy wieku XVI. Pierwszymi były rytuały wydrukowane na polecenie biskupa Kromera, tak zwane agendy, sakramentalna i ceremonialna¹⁰¹. W agendzie sakramentalnej, w związku z zaopatrzeniem chorych, jest polecenie, aby przed udzieleniem sakramentu namaszczenia olejem odmówić w intencji chorego litanie, w której znajduje się też wezwanie: „Święty Wojciechu módl się za nami”. Agenda ceremonialna przepisuje kilkakrotnie odmówienie lub odśpiewanie litanii do Wszystkich Świętych, która zawiera także wezwanie do św. Wojciecha. I tak, litanie tę śpiewano podczas procesji w środę popielcową oraz dwukrotnie we Wielką Sobotę, po poświęceniu ognia i przy poświęceniu wody chrzcielnej. Za każdym razem modlono się również i do św. Wojciecha.

Biskup Rudnicki, w latach 1616—17, dokonał ponownego wydania obydwóch agend.¹⁰² W agendzie sakramentalnej zachowana została litanie w intencji chorego z wezwaniem św. Wojciecha, odmawiana przed namaszczeniem olejem. W agendzie ceremonialnej nadal było utrzymane odśpiewanie litanii do Wszystkich Świętych z imieniem św. Wojciecha w środę popielcową po posypaniu popiołem oraz w Wielką Sobotę, ale tylko przy poświęceniu wody chrzcielnej.

Z kolei biskup Michał Radziejowski w roku 1682 ogłosił drukiem nowy „rytuał sakramentów i innych ceremonii Kościoła według rytu rzymskiego”¹⁰³. W przedmowie zabronił używania agendy Kromera i Rudnickiego, ponieważ „nie ma żadnego związku z obrządkiem rzymskim, owszem, zawiera wiele z tego, co zostało wycofane dekretemi papieży”. W litanii do Wszystkich Świętych, którą miano odmawiać za chorych i w innych potrzebach, jest wymienione imię św. Wojciecha.

Następnie biskup Krzysztof Szembek w roku 1733 wydał obszerny

¹⁰⁰ PDE 1893, s. 129. Agendy z r. 1512 i 1520 nie zachowały się.

¹⁰¹ Agenda Sacramentalia ad usum Dioecesis Varmiensis accommodata. Coloniae 1574. Agenda Caeremonialia ad usum Dioecesis Varmiensis accommodata. Coloniae 1578.

¹⁰² Agenda Sacramentalia Ecclesiae Varmiensis. b. m. 1616. Agenda Caeremonialia Ecclesiae Varmiensis. b. m. 1617.

¹⁰³ Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae Caeremoniarum iuxta ritum Romanum a Paulo V Pont. Maximo praescriptum, pro usu Dioec. Varmiens. auctoritate Illustrissimi et Reverendissimi Domini D. Michaelis Radziejowski Episcopi Varmiensis et Sambiensis recens editum. Brunsbergae 1682.

rytuał, złożony z dwóch części, o sakramentach i o ceremoniach. W części pierwszej imię św. Wojciecha nadal figuruje w litanii za chorych w związku z sakramentem namaszczenia. Według części drugiej odmówienie czy odśpiewanie litanii do Wszystkich Świętych z wezwaniem św. Wojciecha obowiązywało również w środę popielecowa podczas procesji po posypaniu popiołem, w Wielką Sobotę przy poświęceniu wody chrzcielnej oraz „w czasie wojny, głodu, niepogody i we wszystkich potrzebach Kościoła walczącego”. Ponadto śpiew tej litanii był przewidziany w poniedziałki, środy i piątki Wielkiego Postu „według dawnego zwyczaju tej prowincji”, kiedy to „zwyczajnym porządkiem odbywa się procesja przy śpiewie litanii wewnątrz lub zewnątrz kościoła”. Wreszcie w dni krzyżowe i w dniu św. Marka jest przepisane także sufragium do św. Wojciecha, złożone z antyfony: *Per merita s. Adalberti*, wersetów: *Posuisti ... Coronam* i oracji: *Tuam nobis indulgentiam*.

Po rozbiorach, w roku 1800, biskup Karol v. Hohenzollern wydał rytuał w języku niemieckim, który wywołał wiele niezadowolenia w społeczeństwie polskim i nie przyjął się w diecezji¹⁰⁴. Nie zawierał on litanii do Wszystkich Świętych i ani razu nie wymienia św. Wojciecha.

W roku 1873 został wydrukowany nowy rytuał na polecenie biskupa Filipa Kremenza¹⁰⁵. Dwukrotnie została zamieszczona w nim litania do Wszystkich Świętych, pierwszy raz w języku niemieckim przy obrzędzie zaopatrzenia chorych, kiedy odmawiano też wezwanie do św. Wojciecha i drugi raz w języku łacińskim po 7 psalmach pokutnych, kiedy imię św. Męczennika Prus jest pominięte.

Ostatnie wydanie rytuału warmińskiego nastąpiło w roku 1939 przez biskupa Maksymiliana Kallera.¹⁰⁶ Litania do Wszystkich Świętych, kilkakrotnie drukowana w języku łacińskim, polskim i niemieckim, nie zawiera wezwania do św. Wojciecha. Jedyne we wtorki dni krzyżowych modlono się do Patrona Prus, odmawiając względnie śpiewając antyfonę: *Per merita sancti Adalberti*, wersety w okresie wielkanocnym: *Laetitia sempiterna ... Gaudium et exultationem*, a w innych okresach: *Gloria et honore ... Et constituisti eum* oraz orację: *Tuam nobis indulgentiam*.

¹⁰⁴ *Rituale Sacramentorum ac aliarum Ecclesiae Ceremoniarum ex Rituali Romano iussu Pauli V Pontificis Maximi edito, tum Rudniciano et Radziejowsciano, ad uniformem Ecclesiae et Cleri Varmiensis et Sambiensis usum, auctoritate [...] Christophori Andreae Joannis Comititis in Slupow Szembek [...], tum synodali ordinatione concinnatum. Brunsvbergae 1733.*

¹⁰⁵ *Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiasticarum Ceremoniarum, ad uniformem Ecclesiae et Cleri Varmiensis usum, olim synodali ordinatione concinnatum, nunc iussu et auctoritate [...] Caroli S. R. I. ex Principibus Comititis de Hohenzollern [...] impressum. Regiomonti 1800.*

¹⁰⁶ *Rituale Warmiense ad normam Romani, iussu et auctoritate [...] Philippi Kremenz [...] editum. Ratisbonae 1873.*

JUBILEUSZ 900-LECIA ŚMIERCI ŚW. WOJCIECHA

Przygotowania do jubileuszu 900-lecia śmierci św. Wojciecha rozpoczęły się na Warmii od roku 1895. Po naradzie z Kapitułą Katedralną i z dziekanami diecezji biskup Andrzej Thiel nakreślił program i cel jubileuszu w liście pasterskim z dnia 26 grudnia 1896¹⁰⁷. Podawał w nim następujące zarządzenia:

1. Dnia 23 kwietnia 1897 i przez całą oktawę codziennie we wszystkich kościołach diecezji odbędą się uroczyste nabożeństwa przed i po południu, z wystawieniem Najśw. Sakramentu i stosownym kazaniem.

2. W czwartą niedzielę po Wielkanocy (tego dnia w kalendarzu warmińskim było św. Wojciecha) i przez całą oktawę odprawi się podobne nabożeństwo w kościele parafialnym w Królewcu, „do którego parafii jest włączona teraz pod względem kościelnym okolica owego miejsca zgonu” Męczennika Prus.

3. W tę samą niedzielę, która wypadła 16 maja, we wszystkich innych kościołach diecezji zostanie urządzone 13-godzinne wystawienie Najśw. Sakramentu, w czasie którego kapłani po odczytaniu lekcji i ewangelii, wygłoszą kazanie o św. Wojciechu, a wierni przez cały dzień będą dziękować Bogu za łaskę wiary, odnowią swoją wierność Chrystusowi i pomodlą się o jedność wiary i o jej rozpowszechnienie.

4. Jako trwały pomnik jubileuszowy podejmuje się przedsięwzięcia: a) zbudowanie kościoła ku czci św. Wojciecha na przedmieściach Elbląga, gdzie pracuje ponad 1.200 ubogich robotników katolików; b) spłacenie długów i wykończenie kościołów, wzniesionych ku czci św. Wojciecha, w Mrągowie i Elku; c) urządzenie w Dzierżgoniu, Elku i Malborku domów dla sierót i sal katechetycznych dla nauczania dzieci do pierwszej spowiedzi, pod kierunkiem SS. Katarzynek lub innych.

Ten list pasterski miał być dwukrotnie odczytany z ambon, w najbliższą niedzielę lub święto po otrzymaniu go i w niedzielę poprzedzającą uroczystość św. Wojciecha.

Potem dnia 2 lutego 1897 biskup ogłosił list pasterski na Wielki Post, w którym nawiązując do jubileuszu św. Wojciecha i stawiając go za wzór, zachęcał swoich diecezjan do wierności dla wiary, Kościoła i Ojca św. oraz do wprowadzenia zasad wiary i moralności w życie codzienne, przez opanowywanie siebie, wypełnianie obowiązków i ćwiczenie się w cierpliwości.¹⁰⁸ Następnie dnia 23 kwietnia tegoż roku biskup wydał specjalne orędzie do duchowieństwa, w którym przypominał mu postanowienia duszpasterskie, uchwalone na konferencji dziekanów 24 listopada 1896 i zarządzenia jubileuszowe, wyrażając przy tym nadzieję,

¹⁰⁷ *Collectio Rituum in usum Cleri Dioecesis Warmiensis, ad instar Appendicis Ritualis Romani, cum approbatione Sacrae Rituum Congregationis. Ratisbonae 1939.* Por. *Cantionale Warmiense, epitome e Collectione Rituum pro Clero Warmiensi a S. R. C. approbata, in commodum cantorum et scholarum edita. Ratisbonae 1939.*

¹⁰⁸ ADWO, *Acta Generalia der bischöflichen Ermländischen Curie, Das 900-jährige Jubiläum des hl. Adalbert betr. 1895—8, s. 25. PDE 1897 s. 1.*

że przez wierne ich wypełnienie najlepiej uczci wielkiego Apostoła Prus¹⁰⁹.

Na prośbę biskupa papież Leon XIII dnia 17 kwietnia 1897 udzielił odpustu zupełnego na rok jubileuszowy wszystkim wiernym diecezji warmińskiej, jeśli wypełnią zwykle warunki i nawiedzą jakikolwiek kościół w uroczystość św. Wojciecha (4 niedz. po Wielkanocy), modląc się w nim na intencje Ojca św. Tego samego dnia papież nadał jeszcze odpust zupełny specjalnie dla katedry we Fromborku na lat 10, jeśli wierni po spowiedzi i komunii św. nawiedzą katedrę w uroczystość św. Męczennika Prus¹¹⁰.

Jubileusz wybitnie przyczynił się do pomnożenia kultu św. Wojciecha w diecezji warmińskiej. Wyrazem tego były pielgrzymki wiernych i kapłanów do Tękit, miejsca zgonu Męczennika pruskiego oraz ofiary na kościoły, sierocińce i sale katechetyczne pod wezwaniem św. Wojciecha. W ciągu roku jubileuszowego zebrano 1.252,50 marek, które 23 lutego 1898 zostały rozdzielone:¹¹¹

500 marek na kościół w Elblągu,
po 116,75 marek na kościoły w Mrągowie i Elku,
po 173 marki na sierocińce i sale katechetyczne w Dzierżgoniu, Elku i Malborku.

W roku jubileuszowym powiększył swój fundusz bank pobożny, założony 19 marca 1896 dla udzielania pożyczek robotnikom. Dnia 22 marca 1897 biskup Thiel „na cześć jubileuszu 900-letniego męczeństwa św. Wojciecha” ofiarował na jego cele 1.200 marek¹¹².

Do rozszerzenia czei św. Wojciecha wiele przyczynił się biskup Thiel. Poza tym, co już o nim powiedziano, dnia 23 kwietnia 1897 reaktywował bractwo kapłańskie dekanatu reszelskiego i sam wpisał się do starej księgi bractwa na jego członka. Powiększył majątek bractwa o 1.500 marek i zatwierdził statuty brackie, które między innymi zobowiązywały do odprawiania Mszy św. „na cześć św. Wojciecha i na pamiątkę 900-letniego jubileuszu jego śmierci męczeńskiej”¹¹³.

ZAKOŃCZENIE

Rozważania wyżej przedstawione pozwalają na wyciągnięcie wniosków następujących:

1. Zgon męczeński św. Wojciecha nastąpił na terenie Prus, ale nie

¹⁰⁹ Tamże, s. 25.

¹¹⁰ Tamże, s. 58.

¹¹¹ Das 900-jährige Jubileum, jw. s. 35, 53. PDE, 1897, s. 58.

¹¹² Das 900-jährige Jubileum, jw. s. 59—61.

¹¹³ PDE 1897, s. 61.

wiemy dokładnie gdzie. Za Tękitami przemawia długoletnia tradycja, sięgająca już początków wieku XI, a udokumentowana w wieku XIII. Tradycja ta przetrwała czasy reformacji na Sambii i utrzymała się do naszych czasów.

2. W średniowieczu rozpowszechniony kult św. Wojciecha istniał tylko na Sambii i w diecezji sambijskiej, gdzie uroczystość św. Męczennika Prus była świętem obowiązkowym. Kościół w Tękitach stał się ośrodkiem kultu Wojciechowego i coraz więcej przyciągał pielgrzymów. Punktem szczytowym w rozwoju tego kultu był okres od połowy wieku XV do reformacji.

3. Poza Sambią, kult św. Wojciecha w średniowieczu, tak w diecezji pomezkańskiej jak i warmińskiej, był raczej nikły. Nie było kościołów poświęconych jego imieniu i nie było oficjów ku jego czci w księgach liturgicznych tych diecezji. Dopiero w wieku XV, niewątpliwie pod wpływem Sambii, z której kult św. Wojciecha promieniował coraz silniej, cześć jego zaczęła się rozwijać w całych Prusach, co przejawiało się także w księgach liturgicznych tego okresu.

4. Ten świetnie rozwijający się kult św. Wojciecha zahamowała reformacja. Nie zdołała go jednak zniszczyć nawet w Sambii, całkowicie sprotestantyzowanej. Na Warmii liturgiczny kult Patrona Prus nie doznał osłabienia, a nawet wzrósł przez wprowadzenie do diecezji patronatu polskiego. Coraz częstsze kontakty z Gnieznem, gdzie kapłani warmińscy otrzymywali kanonie, a biskupi warmińscy stawali się arcybiskupami i prymasami, przyczyniły się wybitnie do pomnożenia czci św. Wojciecha na Warmii.

5. W tym miejscu należy wspomnieć o hojnej fundacji dla Gniezna, dokonanej przez kanonika i biskupa sufragana warmińskiego Wojciecha Pilchowicza¹¹⁴. Jego staraniem i kosztem relikwie św. Wojciecha uzyskały nowy wspaniały sarkofag ze srebra, będący dziełem utalentowanego złotnika gdańskiego, Piotra Rennena. Do dziś sarkofag ten kryje zwłoki Patrona Polski i jest ozdobą archikatedry gnieźnieńskiej.

6. Kult św. Wojciecha z nową siłą rozwinął się w drugiej połowie wieku XIX. Licznym kościołom, jakie wówczas budowano w diasporze,

¹¹⁴ M. Siemieński: *Monumenta Ecclesiae Metropolitanae Gnesnensis, Posnaniae* 1823 s. 13 i *PDE* 1822, s. 104—5. Ks. J. Korytkowski: *Pralaci i Kanonicy Katedry Metropolitalnej Gnieźnieńskiej*. T. 3. Gniezno 1883 s. 212—3. Na sarkofagu znajduje się napis: D. O. M. Immaculatae Dei Genitrici Mariae Divo Adalberto Titulari suo Reverendissimus Dominus Adalbertus Pilchowicz, Dei gratia Hypponenſis Suffraganeus, Canonicus Varmiensis necnon Cathedralis Gnesnensis, Decanus Loviciensis, S. R. M. Secretarius, Illmi Principis et Rndmi Dni Dni Venecſlai Comitſ de Leſzno Dei gratia Archiepſcopi Gnesnensis, Regni Primatis, Primiſque Principis intſmus domesticus, exile hoc monumentum in venerationis ſignum, in devotionis argumentum vovet dicat, offert. Anno Domini MDCLXII.

nadawano tytuł św. Wojciecha. Związek pomocy dla katolików w diasporze, prowadzący ogromnie ruchliwą działalność, otrzymał za patrona św. Patrona Prus. Jego imieniu poświęcano także sierocińce i sale katechetyczne. Również na Sambii odrodził się kult św. Wojciecha, choć nie udało się odzyskać Tękit dla kultu katolickiego.

7. Do pomnożenia kultu św. Wojciecha w diecezji warmińskiej wiele przyczynił się jubileusz 900-lecia śmierci w roku 1897. Na nowo odświeżył on pamięć ofiary Apostoła Prus, który pierwszy zrosił krwią swoją ziemię pruską i pierwszy wniósł do niej światło ewangelii.

Cześć św. Wojciecha nabiera specjalnego znaczenia dziś, gdy Warmia wróciła do Polski. Odżyły dawne bliskie związki między Gnieznem, gdzie spoczywają relikwie św. Wojciecha, a diecezją warmińską, na terenie której działał i poniósł śmierć męczeńską ten wspólny, wielki Patron. Ujednociony patronał dla całej Polski, dekretem Kongregacji Rytów z dnia 18 grudnia 1963, jest ważnym elementem, jednoczącym pod względem liturgicznym ziemię Odzyskaną z Macierzą. Św. Wojciech jest teraz pierwszorzędnym Patronem Polski oraz pierwszorzędnym Patronem archidiecezji gnieźnieńskiej i poznańskiej, a także pierwszorzędnym Patronem diecezji warmińskiej i gdańskiej.

DIASPORA DIECEZJI WARMIŃSKIEJ
ZA BISKUPA ANDRZEJA CHRYZOSTOMA ZAŁUSKIEGO
(1698—1711)

Wyraz *diaspora* jest pochodzenia greckiego i etymologicznie oznacza tyle co „rozpad”. Używa się go na określenie miejsca zamieszkania jakiejś mniejszości religijnej żyjącej w rozproszeniu wśród innowierców. Żydzi poza Palestyną całe imperium rzymskie uważali za swoją diasporę. W Niemczech po reformacji miano diaspory katolickiej z biegiem czasu otrzymały tereny północne, opanowane prawie całkowicie przez luteraizm.¹ Przez diasporę diecezji warmińskiej rozumiemy te obszary, które razem z zakonem krzyżackim w 1525 r. odpadły od Kościoła, a nad którymi jurysdykcję kościelną sprawowali biskupi warmińscy. Chodzi tu więc o część zakonną (2/3 całości) pierwotnej diecezji warmińskiej i o całą diecezję sambijską. W czasie sekularyzacji Prus znikły w całości dwie diecezje: tj. pomezańska i sambijska a jurysdykcję nad nielicznymi katolikami tam pozostałymi, względnie przybyłymi, przyjęli faktycznie biskupi sąsiedni: biskup warmiński nad diecezją sambijską, a biskup chełmiński — nad pomezańską.

1. STAN PRAWNY KATOLICYZMU W PRUSACH

Właściwie przez 80 lat katolicy pruscy nie posiadali żadnych praw. Zdani byli na łaskę swoich luterańskich władców.² Rozwój handlu i sezonowa emigracja sąsiedniej ludności katolickiej do Prus Książęcych skłoniła warstwy rządzące w Polsce do zajęcia się losem katolików rozproszonych w diasporze pruskiej. Okazja do podniesienia sprawy katolickiej w Prusach nadarzyła się przy okazji przejścia przez elektora brandenburskiego Joachima Fryderyka na sejmie warszawskim w 1605 r. kurateli nad umysłowo chorym księciem pruskim Albrechtem Fryderykiem. Joachim za to niepowetowane ustępstwo Polski zapłacił stosunkowo niewiele: musiał przyjąć cały szereg warunków, a wśród nich

¹ Lexicon für Theologie und Kirche. T. 3. Freiburg 1959 kol. 343.

² A. Vetulani: Władztwo Polski w Prusach zakonnych. Wybór źródeł. Wrocław 1953 s. XLIV.

żądanie zagwarantowania katolikom w księstwie swobodnego wyznawania i praktykowania swej religii. Katolicy mieli odtąd mieć wszelkie prawa państwowe, jak dostęp do wszystkich urzędów, możność sprawowania patronatu nad kościołami itp., na równi ze wszystkimi obywatelami państwa pruskiego. Książę pozwalał w całym księstwie zakładać domy modlitwy, kaplice, kościoły i zobowiązał się na własny koszt w samym Królewcu wybudować katolikom kościół razem z budynkami pomocniczymi (plebania, wikariat) i proboszczowi tegoż kościoła wyasygnować rocznie 1000 florenów pensji.³

Joachim Fryderyk zmarł znacznie wcześniej (1608) niż jego opieczny książę (Albrecht zmarł w 1618 r.). Po wielu przetargach kuratelę przejął syn Joachima, Jan Zygmunt. Stany pruskie przyjęły go bez entuzjazmu. Nowy władca, jeszcze więcej zależny od Polski niż jego ojciec, w 1611 r. potwierdził zobowiązania wobec katolików z 1605 r. Odtąd oba te porozumienia miały moc obowiązującą przez przeszło 200 lat,⁴ chociaż w praktyce nie zawsze je respektowano. Pierwsze ograniczenia wywalczonej przez katolików wolności przyszły dość rychło: stany pruskie w 1612 r. ratyfikując zobowiązania księcia zastrzegły, by nie pozwolić jezuitom na osiedlenie się w Królewcu, zabronić uroczystych procesji i prowadzenia szkoły.⁵

Przejście elektora Jana Zygmunta na kalwinizm (1613) i kalwińskie wyznanie jego następców wprowadziło nowy element do stosunków religijnych w Prusach. Nastąpił rozdźwięk religijny między poddanymi a ich władcą. Ortodoksyjni luteranie pruscy nienawidzili zarówno kalwinizmu jak i katolicyzmu. Konflikt ten osłabiał wewnętrznie przeciwnika i ostatecznie wyszedł katolikom na korzyść.

Według drugiej umowy, z 1611 roku, książę pruski miał w ciągu 2 lat wypełnić zobowiązania swego ojca, tzn. na własny koszt wybudować w Królewcu kościół, budynki parafialne i zapewnić proboszczowi utrzymanie w wysokości 1000 fl. rocznie. Dzięki nieustrudzonej energii ówczesnego biskupa warmińskiego, Szymona Rudnickiego i naciskowi ze strony dworu polskiego w 1614 r. rozpoczęto budowę kościoła w dzielnicy królewieckiej Sackheim, a w dwa lata później (11. XII. 1616) oddano go do użytku.⁶ Z chwilą powstania parafii w samej stolicy dawnej diecezji sam-

³ K. Piwarski: *Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych*. Gdańsk—Bydgoszcz 1946 s. 60 n; *Varmiensis: Katholicismus und Protestantismus in Ostpreussen*. Braunsberg 1898 s. 38.

⁴ Kolberg: *Die Lehnverträge zwischen Polen und Brandenburg von 1605 und 1611 und die darin den Katholiken des Herzogthums Preussen gewährten Religionsrechte*. *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*. W skrócie: *ZGAE* 9 (1887) s. 110—174.

⁵ F. Dittrich: *Die katholische Kirche und Gemeinde zu Königsberg*. Königsberg 1914 s. 4.

⁶ M. Lehmann: *Preussen und die Katholische Kirche 1640—1740*. Leipzig 1878 s. 37.

bijskiej papież Paweł V dekretem z 7 grudnia 1617 r., przekazał ją formalnie pod jurysdykcję biskupa warmińskiego „dopóki diecezja sambijska nie otrzyma własnego biskupa”.⁷ Stolica Apostolska nie zniosła prawnie tych diecezji, które faktycznie przestały istnieć po reformacji i oczekiwała stosownej chwili by je reaktywować.

Przed rokiem 1617 biskupi warmińscy poczuli się do obowiązku opiekowania się katolikami pruskimi. Decyzja Pawła V dawała im do tego podstawy prawne. Odtąd biskupi warmińscy tytułowali się także biskupami sambijskimi. Rząd pruski nie chciał uznać tego tytułu i kiedy np. biskup Wacław Leszczyński na aktach traktatu welawskiego (1657) podpisał się jako *Episcopus Warmiensis et Sambiensis*, elektor Fryderyk Wilhelm wniósł przeciw temu protest.⁸

Dzięki staraniom królowej Marii Ludwiki udało się w 1656 r. umieścić w Królewcu, do pomocy tamtejszemu proboszczowi, dwóch jezuitów. Obecność ruchliwych misjonarzy Towarzystwa Jezusowego stała się dla luterzańskich regentów królewieckich, predykantów luterskich i nietolerancyjnie usposobionej ludności miasta prawdziwym kamieniem obrazy. W większości przypadków ataki na kościół katolicki w Prusach zaczynały się od nagonki na jezuitów. W Królewcu rozumiano, że za kilkoma misjonarzami stoi cały legion jezuitów z Braniewa i Reszla, czekających tylko stosownej chwili do rozwinięcia intensywniejszej akcji misyjnej. W XVII wieku bez zgody rządu pruskiego uformowała się druga placówka misyjna jezuitów w Św. Lipce, a w początkach XVIII wieku — w Tylży.

2. ROLA BISKUPA ZAŁUSKIEGO I DIECEZJI WARMIŃSKIEJ W KORONACJI KRÓLA PRUSKIEGO

Sytuacja katolików pruskich uzależniona była nie tylko od nastawienia ludności i regentów, ale również w znacznej mierze i od osoby panującego. Współczesny biskupowi Załuskiemu książę Fryderyk III, wyznawca kalwinizmu, starał się wobec katolików zachować umiar głównie z dwóch względów: praktycznego i teoretycznego. Względ praktyczny — to spokój w państwie i troska o dobrą opinię przed koronacją, natomiast względ teoretyczny — to tendencje irenistyczne władcy. Fryderyk III nosząc się z zamiarem koronacji na króla pruskiego ze względów taktycznych nie chciał drażnić katolików i pragnął utrzymywać poprawne stosunki z jezuitami, którzy mieli poważne wpływy

⁷ M. Saage: *Die Grenzen des ermländischen Bisthumssprengels seit dem XIII Jahrhundert*. ZGAE 1 (1860) s. 75, 90; Dittrich, jw. s. 9.

⁸ J. Oblak: *Życie kościelne na Warmii w świetle „Relatio status” biskupa Wacława Leszczyńskiego z 1657 r.* *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. 5 (1960) s. 8.

na wielu dworach europejskich.⁹ Pozycja elektora nie była łatwa, gdyż sprzyjanie katolikom, a zwłaszcza jezuitom, wzbudzało ku niemu niechęć stanów pruskich.

Wczesną wiosną 1690 r. Fryderyk razem ze swoją małżonką, Zofią Charlotte, jadąc z Berlina do Królewca zatrzymał się w Braniewie. Ojcowie jezuiti podejmowali księcia z wielkimi honorami. Rektor kolegium w powitalnym przemówieniu obiecywał księciu lojalność kolegium i wszystkich jezuitów pracujących na terenie Prus. Wizyta Fryderyka u jezuitów wywołała w Królewcu niezyczliwe komentarze. Najbliżsi doradcy księcia: Dohna, Ilgen, Wartenburg umiejętnie wykorzystywali tę rzekomą słabość do katolików, aby ugruntować swoje znaczenie w państwie, a z drugiej strony podsycali niechęć kurfirsta do jezuitów.¹⁰ W kołach rządowych rozszerzali opinię, że „zabraknie w Prusach miejsca dla Kalwina i Lutra, skoro tu osiedlą się na stałe jezuiti; nie jesteśmy przecież poganami jak Indianie, czy Japończycy, których potrzeba nawracać”.¹¹

Fryderyk III w swoich ambitnych planach marzył również o połączeniu wszystkich wyznań chrześcijańskich swego kraju w jedną wielką rodzinę. Zapалу ekumenicznego ksiązę „idealista” zaczerpnął od swego przyjaciela, profesora z Helmstädtu, Fryderyka Ulricha Calixta, który w traktacie *De tolerantia reformatorum* wzywał do zjednoczenia kościoła luterskiego i reformowanego.¹² Ksiązę szedł jeszcze dalej i do jedności miał zapraszać również katolików.

Żona księcia, Zofia, również interesowała się sprawami religijnymi. Do późnej nocy dysputowała z teologami różnych wyznań, korespondowała ze słynnym jezuitą Vota. Dwór pruski w tym celu balamucił mglistymi mrzonkami o pojednaniu wszystkich chrześcijan, aby pozyskać katolików swej sprawie. Była to tylko gra, lecz wielu uwierzyło w szczerść intencji księcia, m. i. wspomniany Vota i drugi nie mniej sławny jezuita, Wolff, mający wielkie wpływy na dworze cesarskim. W planach księcia pierwszy miał na dworze polskim urabiać życzliwą opinię dla planów koronacji Prus, drugi — na wiedeńskim.¹³ Kościół katolicki w Prusach korzystał z tej pogoni księcia za popularnością i rozwijał się pomyślnie. Jezuiti powoli zakorzeniaли się na nowej placówce w Św. Lipce i przygotowywali grunt do objęcia Tyłży, gdzie początkowo, aby nie drażnić zbyt wladz królewieckich, osiadł kapłan diecezjalny.

⁹ Piwarski, jw. s. 216.

¹⁰ F. Ditttrich: *Geschichte des Katholicismus in Altpreussen*. Braunsberg 1901 s. 293.

¹¹ Tamże, s. 304.

¹² Lehmann, jw. s. 452.

¹³ F. Steffen: *Jesuiten die Vermittler der preussischen Königskrone im Jahre 1701*. Breslau 1913 s. 10; B. Dühr: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge* T. 3. München—Regensburg 1928, s. 306—321.

Fryderykowi zależało bardzo na zjednaniu przychylności szafarza koron królewskich — papieża. W tym celu zamierzał wykorzystać usługi duchownych katolickich, jak wspomnianych dwóch jezuitów, a przede wszystkim biskupa warmińskiego. Fryderyk III zdawał sobie z tego sprawę, że czynnikiem urabiającym mu opinię w Rzymie i na dworach państw katolickich, będzie diecezja warmińska, otoczona ze wszystkich stron przez Prusy. O życzliwości księcia względem katolików najlepsze informacje mogły właśnie pochodzić z Warmii. Dlatego ksiązę starał się przynajmniej obietnicami łagodzić konflikty sąsiedzkie i pozyskać sobie przychylność tak biskupa jak i kapituły.

Chronicznym wprost powodem nieporozumień między Prusami a Warmią była sprawa połowu ryb na wodach dotykających północnych granic diecezji, które nazywano *Mare recens* albo popularnie *Habo*. Granica między diecezją a księstwem biegła wzdłuż rzeki Pasłęki. Koryto rzeki przy ujściu było częściowo uregulowane. Korzystali z niej rybacy warmińscy i pruscy. Powstała kontrowersja kto ma dbać o umocnienie brzegów. Rybacy pruscy nieraz wyjeżdżali na połów w niedziele i święta katolickie, pobliscy katolicy uważali to za ułbżenie, a może nawet chodziło o to, by strona przeciwna nie łowiła ryb podczas gdy katolicy zobowiązani nakazem kościelnym musieli powstrzymać się od pracy. Chodziło też o wyeliminowanie niektórych przyrzędów rybackich używanych przez rybaków z Księstwa.

Nieporozumienia graniczne wielokrotnie w dziejach diecezji rozpatrywały komisje mieszane obu stron zainteresowanych. Za normatywne przyjmowano rozgraniczenie wód dokonane w 1605 r., a później jeszcze uściślano i wyjaśniano w latach 1614 i 1637. Za biskupa Zbąskiego spór graniczny odżył na nowo. Biskup 8 czerwca 1694 r. wyznaczył specjalną komisję złożoną z kantora warmińskiego Jana Jerzego Kunigka, sędziego generalnego biskupstwa Wiesława Stanisławskiego i Jana Troszki, która miała za zadanie „przywrócić dobre stosunki z sąsiadami”.¹⁴ Regenci królewieccy do rozmów wydelegowali dwóch delegatów: Wallenroda i Jana Filipa Lau. Zebranie komisji miało miejsce 17 września 1694 r. we wsi pruskiej Pasłęce, położonej nad rzeką o tej samej nazwie. Delegaci pruscy nie mieli pełnomocnictw od samego księcia przebywającego w Berlinie, dlatego nie mogli podjąć decyzji wiążącej. Ustalili tylko tymczasowo pewne zasady w celu uniknięcia doraźnych konfliktów, odkładając całą sprawę do ostatecznej decyzji księcia.¹⁵ W czerwcu 1697 r. kapituła warmińska skoro tylko dowiedziała się o przyjeździe elektora do Królewca, zaraz wysłała do niego swego delegata, kanonika Wolffa,

¹⁴ *Negotia cum vicinia Brandenburgica XVII—XVIII w.* Sygn.: C 19, k. 197, 238 n.

¹⁵ Tamże, k. 220—222; *Acta Commissionis ratione Limitum circa Habun.*

celem przedyskutowania spornych tematów. Kanonik zawiózł księciu w podarunku 4 obrazy i beczkę wina węgierskiego. Elektor przyjął delegata kapituły z należnymi honorami, zaprosił go na obiad i posadził obok siebie (wprawdzie po lewej stronie, po prawej stronie elektora siedział margrabia). Wzniósł toast za pomyślność kapituły, a przed pożegnaniem przekazał kapitule drobne upominki i kazał gościa odprowadzić aż do granic biskupstwa. Z upoważnienia kapituły Wolff przedstawił trzy postulaty: 1. odrestaurować kościół w Królewcu, 2. stosownie do układów welawskich pozwolić katolikom pruskim na swobodne praktykowanie religii, 3. uregulować sprawę łowienia ryb na Zalewie Wiślanym. Elektor na punkt trzeci od razu dał odpowiedź pozytywną, a pozostałe obiecał załatwić w niedalekiej przyszłości.¹⁶ Jakoż rzeczywiście 18 sierpnia 1698 r. regenci pruscy Jerzy Fryderyk z Kreytzen i Otton Wilhelm Perbandt wyznaczyli specjalną komisję i zwrócili się do wikariusza kapitulnego Żorawskiego, by ten ze strony biskupstwa również upoważnił kogoś do przeprowadzenia rozmów w sprawie konserwacji umocnień na rzece Pasłęce. Żorawski jednak nie chciał podejmować rozmów i całą sprawę pragnął czym prędzej zdać nowemu biskupowi Załuskiemu, który od 6 czerwca tegoż roku został desygnowany na biskupstwo warmińskie i oczekiwał bulli konfirmacyjnej z Rzymu.¹⁷

W stosunkach kościelno-politycznych Warmii i Prus tego okresu szczególnej wagi nabierało stanowisko biskupa warmińskiego wobec zamierzonej koronacji Fryderyka. Biskup Załuski należał do wpływowych osobistości w Rzeczypospolitej. Księciu pruskiemu zapewne na nim o wiele więcej zależało niż na kapitule, która w skali krajowej nie odgrywała większej roli.

Rodzina Załuskich w drugiej połowie XVII i w XVIII wieku, podobnie jak ród Szembeków, z pozycji bardzo podrzędnych w kraju doszła do wielkiego znaczenia. Andrzej Chryzostom miał dwóch braci biskupów i dwóch wojewodów, a bratankowie jego: Józef Jędrzej Załuski — biskup kijowski i Stanisław Kostka Załuski — biskup krakowski w życiu politycznym i kulturalnym Polski należeli do ludzi wybitniejszych.¹⁸ W 1698 r. król August II biskupa plockiego Andrzeja Chryzostoma Załuskiego przeniósł na wakującą po śmierci biskupa Jana Stanisława Zbąskiego († 1697) diecezję warmińską, a jego brata Ludwika Załuskiego, sufragana przemyskiego, zamianował na biskupstwo plockie. W ten sposób

¹⁶ Acta Cap. 1695—1700 k. 131—132. Uwaga! Wszystkie rękopiśmienne przekazy źródłowe wykorzystane do tego artykułu znajdują się w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie.

¹⁷ Tamże, k. 240, 241.

¹⁸ A. Szorc: Diecezja warmińska za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego 1698—1711, KUL 1966 s. 93 n. Maszynopis.

pozyskał sobie ten liczny i sympatyzujący ze stronnictwem księcia francuskiego Conti ród. Elektorowi Załuski również był potrzebny. Zaraz po objęciu Warmii (wrzesień 1699 r.) bp Załuski powiadomił księcia pruskiego o tym fakcie. Podziękowanie i gratulacje z upoważnienia księcia przesłali biskupowi trzej regenci pruscy: Otton Wilhelm Perbandt, Krzysztof Rauschke i Krzysztof Wallenrod.¹⁹ Być może rządcy Prus w ten sposób chcieli przynajmniej częściowo załagodzić niemile wrażenie jakie wywołała słynna sprawa elbląska.

Pod koniec XVII wieku stosunki polsko-pruskie uległy znacznemu pogorszeniu wskutek aneksji Elbląga. Fryderyk III skorzystał z chaosu jaki panował pod koniec XVII wieku w Polsce oraz z wojny tureckiej i 13 października 1698 r. uściłował przemocą zagarnąć Elbląg wraz z okolicą tytułem zastawu za długi, jakie zaciągnął jeszcze Jan Kazimierz.²⁰ Strażnicy miejscy zauważyli zbliżające się wojsko i na czas pozamykali bramy, a magistrat wystosował rozpaczliwe listy do króla polskiego, do prymasa, senatorów, kapituły warmińskiej.²¹ Kapituła jednak niewiele mogła pomóc. Wyraziła tylko ubolewanie²² i powiadomiła o tych wypadkach oczekującego na konfirmację desygnowanego na Warmię biskupa Załuskiego. Załuski również przesłał tylko wyrazy współczucia i oświadczył, że „gdyby już był na Warmii gdy się to wszystko zaczynało, to kto wie czy nie udałoby się zatrzymać Elbląga przy Polsce, a razem z nim

¹⁹ Miscellanea Varmiensia. T. 4. Sygn.: H 21, k. 8, 10. Oto treść listu regentów pruskich: „O przybyciu Dominationis Vestrae poinformował nas powracający z Lidzbarka proboszcz królewiecki J. Drescher. Gratulujemy. Proponujemy podtrzymywać dobre sąsiedztwo. Elektor jest wdzięczny za list i wnet okaże wyrazy swej wdzięczności.”

²⁰ E. Schwenke: Der elbinger Territorialstreit. W: *Elbinger Jahrbuch* 11 (1933) s. 19—30. H. Deppner: Das kirchenpolitische Verhältniss Elbings zum Bischof von Ermland in der Zeit der polnischen Fremdherrschaft 1466—1772. W: *Elbinger Jahrbuch* 11 (1933) s. 205. Jan Kazimierz w czasie „potopu” szwedzkiego przyściśnięty nagłą potrzebą pożyczył od elektora 400 tys. talarów. Dla zabezpieczenia tej sumy oddał miasto Elbląg razem z przyległą okolicą. Po zakończeniu wojny w 1660 r. została wyznaczona specjalna komisja, której prezesem został podskarbi koronny i wojewoda lubelski Władysław Rej. Komisja ta miała elektora wprowadzić w posiadanie miasta. Jednakże dzięki staraniom królowej Marii Ludwiki powstrzymano się z oddaniem miasta. Wówczas elektor obsadził swoimi wojskami dwa miasta warmińskie: Frombork i Braniewo. Wkrótce potem, gdy stany Prus Książęcych miały składać przysięgę homagialną, miało ze strony polskiej nastąpić zerwanie się lennictwa na niepodległą własność elektorowi. Stefan Wydźga biskup warmiński i Jan Leszczyński wojewoda poznański oświadczyli, że darowanie lenna nastąpi wtedy, gdy elektor wycofa swe załogi wojskowe z miast warmińskich. Elektor wycofał swe wojska, ale sprawa zastawu elbląskiego nie została uregulowana i była przedmiotem częstej korespondencji dworu polskiego z berlińskim. Korespondencja między Władysławem Rejem a Wydźgą znajduje się w archiwum warmińskim pod sygn.: C 19, k. 120—134.

²¹ List magistratu elbląskiego do kapituły warmińskiej znajduje się w *Epistolae Capitulares 1690—1700*. Sygn.: Ab 22, k. 376—378. Świadczy on wymownie o tym, że Elbląg nie chciał przyjąć Prusaków, chociaż mieszczanie elbląscy przeważnie byli wyznania ewangelickiego i posługiwali się językiem niemieckim.

²² Ab 22, k. 374.

bezpieczeństwa i pokoju?"²³ Osobiści wrogowie biskupa posadzili go o współdziałanie z Prusami. W Rzymie rozszerzali pogłoskę, że Załuski celowo sprowokował zajęcie Elbląga, aby w ten sposób przyspieszyć zbyt przedłużający się proces prekonizacji. Stolica Apostolska zawsze była uwrażliwiona na tle misyjnej roli diecezji warmińskiej w północno-wschodniej Europie. Wszelka utrata terytorialna diecezji na rzecz innowierców była w jakimś sensie jednocześnie utratą Kościoła. Stąd nie należy się dziwić, że oskarżenia wytoczone Załuskiemu jeszcze bardziej opóźniły jego prekonizację.²⁴ Tymczasem generał pruski Brandt sprowadził pod mury miasta artylerię i zagroził bombardowaniem. Wówczas władze miejskie zmuszone były otworzyć bramy. Zapewne nie przypuszczały, że król August II, którego prosiły o pomoc, na potajemnym spotkaniu z elektorem w Pisz (czerwiec 1698 r.) wyraził zgodę na aneksję Elbląga.²⁵ Odtąd sprawa elbląska obok gwałtów popełnianych przez wojska saskie dała opozycji Augusta II ansę do bardziej jeszcze namiętnych ataków na i tak już znienawidzonego monarchę. Omal nie doszło do zerwania stosunków dyplomatycznych między Polską a Prusami.

Ostatecznie konflikt został załatwiony kompromisowo na sejmie w 1699 roku. Rzeczpospolita zobowiązała się wypłacić elektorowi dług, na co tymczasem oddano w zastaw klejnoty ze skarbcza koronnego.²⁶ Na czele delegacji polskiej, która miała przejąć miasto z rąk pruskich, stał biskup warmiński i podskarbi litewski Szczuka. Szczegółowy opis wykonania mandatu przez komisję sejmową znajdujemy w relacji biskupa Załuskiego do prymasa Radziejewskiego.²⁷ Obaj delegaci udali się do Elbląga pod eskortą warmińskiej straży diecezjalnej i po krótkiej naradzie z reprezentantami rządu pruskiego Overbeckiem i Wernerem 1 lutego 1700 roku przyjęli miasto od stacjonującego tam z wojskiem generała pruskiego Groebena. Przy okazji biskup dokonał kanonicznej

²³ Tamże, k. 380; „...Si licuisset adesse dum haec inchoabantur quis scit an cum Dei auxilio Elbinga non fuisset iuris Polonici et per consequens segura quies et tranquillitas...” Tak pisał Załuski do kapituły w liście datowanym w Białej Podlaskiej 21 listopada 1698 roku.

²⁴ A. Ch. Załuski: *Epistolae historico-familiares*. T. 3. Brunsbergae 1710 s. 675, 770; *Epistolae Ludovici Fantoni ad Capitulum Varmiense 1700—1710*. Sygn.: Ab 24, k. 76, 79, 80, 84, 93, 103. Załuskiego bronił przed oskarżycielami specjalny wysłannik Augusta II w Rzymie, Aleksander Salaroli. Jednak Załuski musiał złożyć dodatkowo przysięgę oczyszczającą i dopiero wówczas papież zatwierdził go na biskupstwo warmińskie.

²⁵ S. Jakobson: *Der Streit um Elbing in den Jahren 1698/99*. Elbing 1928. Jakobson na podstawie wnikliwej analizy źródeł udowodnił, że zajęcie Elbląga nastąpiło po dłuższych tajnych porozumieniach Augusta II z Fryderykiem III. Szczytowym punktem tych rozmów było spotkanie monarchów w Pisz (Johannisburg). Pierwszorzędną rolę w ugruntowaniu stosunków między obu władcami odegrał poseł pruski w Warszawie, Hoverbeck (junior).

²⁶ J. Wimmer: *Wojsko Rzeczypospolitej w dobie wojny północnej*. Warszawa 1956 s. 27.

²⁷ Sygn.: E d Nr 41.

wizytacji parafii Św. Mikołaja,²⁸ o którą tak dzielnie walczył z protestantami biskup warmiński Szymon Rudnicki.²⁹

Na pomyslnym załatwieniu konfliktu z Prusami szczególnie zależało biskupowi Załuskiemu i całej diecezji warmińskiej, która zwykle pierwsza padała ofiarą agresji pruskiej. Najidealniejszym rozwiązaniem dla Warmii odwiecznego niebezpieczeństwa rozplynięcia się wśród „heretyków”³⁰ byłoby nawrócenie na katolicyzm kurfirsta, a może i kogoś z rządu. Biskup Załuski dał się uwieść mętnym obietnicom elektora przejścia na katolicyzm i obok jezuitów Voty i Wolffa stał się gorącym zwolennikiem koronacji pruskiej sądząc, że *König in Preussen* zechce korony królewskiej z rąk szafarzy godności monarszych, tj. papieża i cesarza, a może nawet będzie życzyć, by włożył mu ją na głowę najbliższy sąsiad — biskup warmiński.³¹

Opublikowane przez Maxa Lehmana dokumenty archiwalne odnośnie koronacji pierwszego króla pruskiego w niezbyt jasnym świetle stawiają biskupa warmińskiego. Fryderyk w jednym z listów do Załuskiego nazywa go wprost „swoim zaufanym i przyjacielem” (*amicus et confidens Noster*).³² Zdaje się jeszcze przed wszczęciem petraktacji o Elbląg Załuski utrzymywał już jakieś bliższe kontakty z Prusami i elektor wyraźnie liczył na jego poparcie wobec Rzymu i senatorów Rzeczypospo-

²⁸ *Epistolae Capitulares 1700—1710*. Sygn.: Ab 23, k. 2; *Acta Capituli 1700—1706*, k. 7.

²⁹ A. Eichhorn: *Bischof Rudnicki's Kampf um die St. Nicolai-Pfarrkirche in Elbing*. *ZGAE* 2 (1863) s. 471 n. Parafia elbląska od początku należała do diecezji warmińskiej. Po sekularyzacji zakonu miasto zostało mocno protestantyzowane. Ewangelicy z katolikami toczyli ciągłe boje o kościół św. Mikołaja. Za biskupa Szymona Rudnickiego (1604—1621) kościół ten przejęli katolicy i magistrat miasta (w całości ewangelicki) pogodził się z tym faktem, z tym jednak zastrzeżeniem, że nie osiądą przy nim jezuiti. Jednak w latach 1696—1699 spotykamy wzmianki o kilku jezuitach pracujących w Elblągu. Bernard Dühr (jw. T. 3, s. 238) otwarcie jezuitkij placówki w Elblągu datuje na r. 1696, natomiast zdaniem Heleny Deppner pierwszego jezuitę (nazwiskiem Holtz), (jw. s. 206) sprowadził proboszcz elbląski Tomasz Pratkanicki nieco później, kiedy niespokojne czasy odwróciły uwagę magistratu od parafii katolickiej. Następny proboszcz dr Andrzej Nycz (1699—1714) dostosował się do umowy Rudnickiego z magistratem (z 1616 r.) i odsunął jezuitę. Na wizytacji kanonicznej parafii elbląskiej w 1701 r. rada miejska prosiła Załuskiego, by nie dopuszczać jezuitów na stanowiska wikariuszy elbląskich. Załuski dał wykrętną odpowiedź mówiąc, że „biskupi warmińscy pozwolili proboszczom w Elblągu dobrać sobie do pomocy kogo zechcą”. Parafia elbląska ściśle biorąc nie należała do diaspyry diecezji warmińskiej, gdyż Elbląg z przyległą okolicą wchodził w skład Polski, a nie Prus, ale stosunki kościelne, jakie tam panowały, były raczej zbliżone do sytuacji kościoła katolickiego w diasporze.

³⁰ Kapituła katedralna w 1706 r. prosiła kardynała Paulucci o uwolnienie biskupa Załuskiego z aresztu motywując tym, że „owczarnia pozbawiona pasterza może zagubić się wśród innowierców”. Załuski, jw. T. 3, s. 761—763.

³¹ Lehmann, jw. s. 465. Rezydent pruski w Warszawie, Werner, 10 czerwca 1700 r. pisał: „Wegen des Ceremonials der Krönung erinnerte der litauische Unterkanzler Szczuka, dass es nothwendig durch einen Bischof geschehen müsse... Seine Meinung ging dahin, dass vielleicht der Bischof von Ermland wohl könnte die Krönung verrichten...”

³² Tamże, s. 506; Por.: tamże, s. 464, 465—467, 500.

litej.³³ Świadczą o tym wyrazy wdzięczności, jakie składał książę biskupowi w dniu 15 czerwca 1700 roku: „Wiele zaiste jesteśmy dłużni Waszej Miłości (*Dilectioni Vestrae*) za szczerą własną wolę i wysiłki zjednania innych sprawie Naszej Królewskiej godności. Obszernie poinformował Nas o tym Nasz rezydent w Warszawie, Werner. Obecnie tylko za pośrednictwem listu, a w przyszłości i czynami pragniemy za to okazać Waszej Miłości niezapomnianą wdzięczność”.³⁴

Jak się później okazało ani zaufanie księcia do biskupa, ani wierność biskupa sprawie pruskiej nie była tak wielka jakby to wynikało z wzajemnych uroczystych oświadczeń. Posel Hoverbek instruował Fryderyka o tym, że życzliwość Załuskiego nie jest bezinteresowna. Biskup podobno spodziewał się otrzymać kapelusze kardynalski za ewentualne przywrócenie diecezji pruskiej do jedności z kościołem katolickim.³⁵

Domysły czujnych dyplomatów pruskich nie były pozbawione rzeczywistości. Załuski nieraz robił aluzję o połączeniu na nowo z Rzymem diecezji sambijskiej.³⁶ Rzecz jasna, że najprędzej dałoby się reaktywować podupadłą diecezję sambijską przy pomocy nawróconego władcy Prus. Fryderyk jednak nie myślał o zmianie wyznania, tylko o koronie.

Skoro zrozumiał, że sama dyplomacja nie wystarczy zdobył się na odważny gest: 18 stycznia 1701 r. w Królewcu sam na swoją i swej żony głowę włożył koronę.³⁷ Tego samego dnia w Warszawie zbierał się senat. Załuski nie wziął udziału w koronacji, ale był obecny na posiedzeniu senatu, aby nie narażać się swoim i tak już licznym wrogom. Ostatnimi czasy (tuż przed koronacją) biskup warmiński unikał jawnych kontaktów z Fryderykiem. Przejeżdżającego przez Warmię księcia z Berlina do Królewca nie przywitał osobiście, ale przez urzędnika biskupstwa, wójta krajowego Stanisławskiego.³⁸ Spotkanie biskupa z księciem, które miało miejsce 11 stycznia 1701 roku w Królewcu, odbyło się w tajemnicy i przedmiot rozmów prawdopodobnie nie został nigdy ujawniony. Być może Załuski chciał usprawiedliwić swoją zamierzoną nieobecność na uroczystościach koronacyjnych.³⁹

Samozwańczą koronację niedawnego wasala Polski opinia publiczna

³³ Tamże, s. 459, 464, 465, 467, 500.

³⁴ Tamże, s. 466.

³⁵ Tamże, s. 331.

³⁶ Feliks Kretkowski — delegat króla na wybory biskupa Załuskiego (6. VI. 1698 r.) wyraźnie oświadczył, że „Załuski tylko po to rezygnuje z wyższego krzesła w senacie a zstępuje na niższe (biskup płocki miał w senacie precedencję przed warmińskim), aby w tych trudnych czasach bronić diecezji warmińskiej od niebezpieczeństwa, a sambijską na nowo połączyć ze Stolicą Apostolską”. *Acta Cap. 1695—1700*, k. 188; *Por.*: *Ab 22*, k. 349.

³⁷ Koronacja odbyła się z wielkim przepychem. Dokładny opis tej uroczystości znajdujemy u Załuskiego w „*Epistolae*”. T. 3, s. 1 n.

³⁸ Lehmann, *iw.* s. 509; *Der Bischof von Ermland an den Kurfürsten von Brandenburg*. Guttstadt 1700 December 24.

³⁹ Dittlich: *Geschichte des Katholicismus*, *iw.* T. 1, s. 329.

w Polsce przyjęła z oburzeniem. Podniosły się ostre głosy przeciwko senatorem pozyskanym przez Hohenzollerna. Niektórzy chcieli potraktować ich jako zdrajców i wezwać pod sąd sejmowy.⁴⁰ Załuski znalazł się w poważnych opałach. Musiał grubo tłumaczyć się ze swego postępowania. Argumentował tym, że w tych okolicznościach Polska nie mogła skutecznie przeciwstawić się koronacji, lepiej więc było, jego zdaniem, wyjść naprzeciw nieuniknionym faktom, zgodzić się na koronację (po uprzednim uzyskaniu jakiejś asekuracji) i przez to pozyskać przychylność Prus.⁴¹

Sam akt koronacji odbył się więc bez przedstawicieli Polski. Zabrakło nawet tych, którzy popierali księcia. Nie było też reprezentanta sąsiedniej Warmii. Niezadowolone samozwańczego króla za zbojkotowanie jego uroczystości odczuli przede wszystkim katolicy pruscy, których egzystencję w Prusach zawsze łączono jakoś ze stosunkami polsko-pruskimi. Nowy król, który przybrał imię Fryderyka I, zapewne za poduszczeniem doradców w kilka dni po koronacji, 7 lutego, nakazał zamknąć kaplicę w Tylży,⁴² a 20 lutego zrobił regentem pruskim wy mówkę za to, że zbyt pobłażają misjonarzom ze Św. Lipki i polecił zwrócić baczniejszą uwagę na niebezpieczny rozrost zakonu zarówno w Św. Lipce jak i w Królewcu, a nawet radził pomyśleć o tym, jakby tych ludzi „w ogóle z Prus usunąć, z zachowaniem jednak wszelkiej ostrożności, by na tym nie ucierpieli nasi współwyznawcy w Polsce”.⁴³

Biskup Załuski nagonkę na katolików w diasporze interpretował jako pomstę Fryderyka za zignorowanie przez władze polskie i przez Warmię uroczystości koronacyjnych. Rozumiał też, że naprawić sytuację można było przez złożenie wizyty i gratulacji koronowanemu sąsiadowi. Opinia jednak polska potępiała wszystkich zwolenników koronacji pruskiej. Załuski przeżywał wewnętrzną walkę: dotychczasowa jego postawa nakazywała mu konsekwentnie złożyć gratulacje temu władcy, któremu starał się o uznanie, z drugiej strony bał się zarzutu zdrady. Fakt zaatakowania katolików pruskich dopomógł Załuskiemu zdecydować się, a właściwie posłużył za pretekst wyjazdu biskupa (23 lutego 1701 r.) do Królewca. Innym pretekstem miała być wizytacja kościoła królewieckiego. Wizytacja rzeczywiście odbyła się. Biskup udzielił sakramentu

⁴⁰ Piwarski, jw. s. 219—223.

⁴¹ Załuski, jw. T. 3, s. 4, 26.

⁴² Dittlich: Geschichte des Katholicismus, jw. T. 1, s. 330—331.

⁴³ Acta der Heiligelinde 1605—1729, k. 37: „Jesuitis ad Sacram Tiliam... nimiam conedi licentiam, valde illibenter percepimus. Observetis necesse est, jesuitas tum hic (id est Regiomonti) quam ad Sacram Tiliam, nec illis ullam amplificationem exercitii fidei in minimo concedatis. Immo, id amplius cogitandum vobis est, quomodo isti homines, bonis modis ex vestra terra expediri, et romano-catholica religio ratione circumstantiarum scandalosa, ab ipsis incompetenter introducta, rursum aboleri queat, ea nihilominus cautela adhibita ne nostri in Polonia morantes Evangelici similem vicissitudinem ex vindicta patiantur”.

bierzmowania i pokonsekrował kościół parafialny w dzielnicy Sackheim. Towarzyszący mu kanonicy Kunigk i Sienieński zapewne zajęli się pozostałymi czynnościami należącymi do wizytatora.⁴⁴ Istotnym jednak celem podróży była wizyta u króla.

Biskup niecierpliwie wyczekiwał na delegację z Rzeczypospolitej, nie chciał być pierwszy z oficjalną wizytą u Fryderyka I. W niedługim czasie doczekał się przybycia do Królewca o. Voty, delegata króla Augusta i przedstawiciela prymasa Radziejewskiego. Nie reprezentowali oni wprawdzie oficjalnie woli narodu, większość senatorów i posłów była temu przeciwna, ale obecność nawet tak niepopularnej delegacji dodała Załuskiemu otuchy. Biskup warmiński 3 marca 1701 r. razem ze swoim bratem Franciszkiem — wojewodą czernihowskim, jego żoną i posłami z Polski został przez króla uroczystie przyjęty.⁴⁵

Wizyta biskupa nie poprawiła radykalnie sytuacji kościoła w diasporze. Owszem, niektórzy twierdzili, że nawet pogorszyła. Jeden z jezuitów napisał przeciwko Załuskiemu paszkwil, w którym właśnie twierdził, że biskup swoim pobytem u króla pruskiego raczej zaszkodził niż dopomógł misji jezuickiej w Prusach.⁴⁶

Trudno przypuścić, by biskup, który czuł się odpowiedzialny za losy kościoła w diasporze i który zawsze doceniał działalność misyjną Towarzystwa Jezusowego, celowo szkodził. Taka interpretacja wizyty biskupa u króla pruskiego zaniepokoiła Załuskiego. Kierownik misji pruskiej niezwłocznie tłumaczył biskupowi, że paszkwil ten jest niepoczytalnym wyczynem jednego z ojców, którego nazwisko było jednak znane tylko samemu biskupowi i prosił nawet Załuskiego o ujawnienie oszczercy w celu ukarania, ale biskup na to nie zgodził się. Paszkwil ten, aczkolwiek złośliwy, zawierał w sobie odrobinę prawdy i stanie się zrozumiałą w związku z innym paszkwilem, jaki dostał się do rąk Fryderyka I, napisanym rzekomo przez Załuskiego, w którym tenże usprawiedliwia się przed senatorami polskimi dlaczego wybrał się do Królewca. Koronację pruską ocenia jako największe nieszczęście dla diecezji warmińskiej i dla Polski. „Ze wszystkich stron — czytamy w tym paszkwilu — przychodzili do mnie ludzie i błagali: ratuj nas! Nie mając innej nadziei załatwienia sprawy wybrałem się do Królewca”.

Fryderyk uwierzył, że list pochodził od Załuskiego i do urzędnika pruskiego w Królewcu Wenera wyraził ubolewanie tymi słowy: „Została przesłana do nas kopia listu, jaki wystosował biskup warmiński

⁴⁴ Acta Cap. 1700—1706, k. 44.

⁴⁵ Załuski, jw. T. 3, s. 21.

⁴⁶ W „Annales” jezuickich pod rokiem 1701 zanotowano: „... Sinistre interpretando ipsius factum, quod post Serenissimi Regis Prussiae coronationem hic Regiomonti manens et ecclesiam consecrans non tam prodesse, quam potius obesse rei catholicae studuerit”. Cytuję za Dittrichem, Geschichte des Katholicismus... jw. T. 1, s. 332.

do jednej ze znanych osobistości w Polsce na krótko przed swoim przyjazdem do Królewca. Pismo to nie tylko bardzo nieprzychylnie wypowiada się o Naszej Królewskiej Godności, ale też pomawia nas o prześladowanie katolicyzmu w Prusach, co jest sprzeczne z rzeczywistością. Przekonaliśmy się, że list ten nieprzychylnie usposabia do nas Polaków, wywołał nawet oburzenie i niechęć do naszych współwyznawców w tym kraju. Nie wiemy co nam pomogą te wszystkie komplementy, jakie prawił biskup po Naszej koronacji, skoro tenże za naszymi plecami wzbudza do Nas nienawiść wśród wpływowych ludzi swego kraju. Zobowiązuję przeto Ciebie, abyś skłonił biskupa do naprawienia zła jakie wyrządził przez swój list i na zbliżającym się sejmie sprawę Naszą doprowadził do szczęśliwego końca".⁴⁷ Werner w imieniu króla przedstawił zarzut Załuskiemu, ale biskup nie przyznawał się do autorstwa listu i twierdził, że został on spreparowany przez jego wrogów, którzy w ten sposób chcieli zdyskredytować go w oczach Fryderyka. Wszystkie szczegóły listu wskazują, że został on napisany między 16 a 23 lutego 1701 r. przez kogoś doskonale obeznanego z sytuacją. Dobry znawca tematu Franciszek Dittrich stoi na stanowisku, że anonim nie pochodził od Załuskiego. Jego zdaniem Vota prowadził politykę dwulicową, natomiast biskup warmiński szczerze pragnął koronacji księcia.⁴⁸ Wiele jednak przemawia za autorstwem Załuskiego. Chodzi tu zwłaszcza o ten zagadkowy paszkwil jezuitę. Zapewne jezuita — autor paszkwilu na Załuskiego, pisząc o nim, że biskup swoim przyjazdem do Królewca więcej sprawie katolickiej zaszkodził niż pomógł, miał na myśli właśnie następstwa tego listu, który dostał się do rąk Fryderyka. Biskup przez list chciał zapewne zatrzeć wrażenie jakie mogła wywołać w Polsce jego wizyta na dworze królewskim. Nie wiemy, czy usprawiedliwienia Załuskiego przekonały króla pruskiego, ale z konieczności musiał uznać je za wystarczające, gdyż ze względu na sprzeciw Rzymu na koronację pruską usługi biskupa warmińskiego mogły być jeszcze Fryderykowi potrzebne.⁴⁹ Pozostaje jednak w sferze tajemnicy fakt, dlaczego nie proboszcz królewiecki, bliżej związany z ordynariuszem diecezji, ale właśnie ojcowie stali się przedmiotem ostrych napaści.

Reskrypt królewski z 20 lutego 1701 r. jezuitci przyjęli jako zamach nie tylko na istnienie zakonu, ale i w ogóle kościoła katolickiego w Prusach. Rektor kolegium reszelskiego, Narmunth, zarządził publiczne modlitwy o oddalenie nieszczęścia.⁵⁰ Jezuitci szukali poparcia swoich wpływowych konfratrów na dworach europejskich, jak np. Wolffa na

⁴⁷ Lehmann, jw. s. 524.

⁴⁸ Dittrich: Geschichte des Katholicismus..., jw. T. 1, s. 336.

⁴⁹ Por.: Lehmann, jw. s. 528; Erlaß an den Gesandten Bartholdi in Wien. Potsdam 1701 Mai 20.

⁵⁰ J. Kolberg: Geschichte der Heiligelinde. ZGAE 3 (1866) s. 437.

dworze wiedeńskim. Fryderyk I nie czuł się na tyle na silach by mógł zlekceważyć opinię dworów europejskich, dlatego starał się wrażenie reskryptu osłabić. Przez swego posła na dworze wiedeńskim, Bartoldiego, król „wyjaśnił” ojcu Wolffowi zarządzenie z 20 lutego i wyraził „ubolewanie” z powodu tak opaczego interpretowania reskryptu. Następnie przytoczył cały szereg przykładów na poparcie tezy, że katolicy w Prusach korzystają z pełni wolności religijnej, zagwarantowanej im umowami królów polskich z księżętami pruskimi, „owszem — pisał król — w praktyce uzurpują sobie większe prawa, niż przewidywano w paktach, a ewentualne nieporozumienia, jakie mogły zachodzić między ludnością obu wyznań, zostały uzgodnione na specjalnym zebraniu przedstawicieli biskupa i rządu pruskiego”.⁵¹

3. PATENT KRÓLEWSKI DLA KATOLIKÓW Z 16 KWIETNIA 1701 ROKU I JEGO PRZESTRZEGANIE

W zakończeniu wspomnianego wyżej listu króla pruskiego do Bartoldiego jest mowa o porozumieniu między diecezją warmińską a Prusami.⁵² Nie stanowiło ono jakiejś nowej normy prawnej, ale było jakby komentarzem poprzednich ustaw obowiązujących katolików pruskich. W praktyce jednak nawet komentarz urzędowy dawnych przepisów może nosić znamiona prawa. Życie przynosiło coraz to nową problematykę, przeto nic dziwnego, że zasadnicze uprawnienia katolików, sprecyzowane w traktatach z 1605 i 1611 roku, kilkakrotnie ulegały przerezegowaniu. Najbardziej znana redakcja pochodziła z 1657 roku, z traktatu welawskiego. Istnienie i sytuacja katolików w Prusach były całkowicie uza-

⁵¹ Lehmann, jw. s. 529. Erlass an den Gesandten Bartholdi in Wien. Oranienburg 1701 Mai 30. Oto główne myśli pisma królewskiego: Z tego, co pisał Pan (tj. Bartholdi) na interwencję Wolffa do grafa von Wartenburga, zdziwiliśmy się bardzo. Nie jest prawdą jakobyśmy mieli zamiar usunąć jezuitów ze Św. Lipki, czy wytepić religię katolicką w Prusach. Nakazujemy Tobie wyjaśnić wspomnianemu Ojcu co następuje: 1. Katolicy w Prusach mają zagwarantowaną paktami wolność wyznania i nikt im w przyszłości tego prawa nie uszczupli. 2. Owszem, na wiele rzeczy im się pozwala i patrzy się przez palce na to, do czego w paktach nie ma podstaw. Według paktów kult religijny w Prusach mogą spełniać tylko księża świeccy, a my tolerujemy Jezuitów nie tylko w Królewcu, ale i w Św. Lipce, gdzie pozwolono im nawet wybudować kolegium, nie mówiąc już o tym, że w Tylży katolicy wybudowali zupełnie nowy kościół. 3. Katolicy jednak nie zadowolają się tym i zapuszczają coraz dalej swe macki ze szkodą dla naszych ewangelików. W celu usunięcia tej niesprawiedliwości musieliśmy wydać kilka rozporządzeń. W czasie naszej ostatniej bytności w Prusach stany pruskie zwróciły się do nas z prośbą o zrównanie w prawach obu wyznań. Wiele razy pretensje biskupa warmińskiego zostały uwzględnione.

⁵² Tamże, s. 530: „.... Vielmehr haben Wir, als der Bischof von Ermland zu Königsberg bei Uns gewesen und Uns ein und anderes von dergleichen Gravaminibus Vorgebracht, in allen demjenigen, worin er fundiret gewesen, sofort concediret, auch pro Futuro eine solche Verordnung gemachet, womit er vollkommlich zufrieden ist...”

leżnione od stosunków polsko-pruskich i ulegały razem z nimi ustawicznej fluktuacji. Fryderyk I, jak już zaznaczyliśmy, przynajmniej przed koronacją usiłował zachować się wobec katolików poprawnie. Okazję do przedyskutowania spornych punktów dały mu liczne skargi z obu stron, jakie otrzymał gdy tylko przyjechał do Królewca na koronację. Szczególnie ostro wyłonił się problem współżycia katolików z luteranami w parafiach granicznych, a tych, jak możemy wnioskować z samego usytuowania terenowego diecezji warmińskiej, było wiele. Na Warmii innowiercy nie posiadali prawa obywatelstwa (*ius domicilii*), nie mogli tu osiąść na stałe. Po upływie najdłużej roku musieli albo przejść na katolicyzm, albo emigrować do innej miejscowości.⁵³ Mimo tak rygorystycznych zasad proces mieszania się ludności stale postępował. Sprzyjały temu wojny i rozwój handlu.

Na Warmii ewangelików spotykało się przeważnie wśród służby. Podobnie w Prusach najwięcej katolików wywodziło się z niższych klas społecznych. Księża parafii nadgranicznych mieli obowiązek zapewnić opiekę religijną katolikom z najbliższych okolic pruskich. Tak samo pastory luterkańscy nie zaniedbywali swoich wiernych, mieszkających na terenie diecezji. Nieraz jednak zdarzało się, że pastory utrudniali działanie księżom, a księża pastorom. Często okazją do niezgody była opieka nad chorymi. Latem 1700 r. archiprezbiter z Ornety, ks. Gaspar Simonis, został wezwany do chorego katolika w sąsiedniej gminie luterkańskiej. Pastor przejął konia z bryczką i spowodował aresztowanie samego księdza katolickiego. Simonis nie omieszkał donieść o tym do władz diecezjalnych. Administrator diecezji (pod nieobecność biskupa) wniósł protest do samego księcia Fryderyka. W odpowiedzi na to elektor pismem (z 21. IX. 1700 r.) skierowanym do urzędnika pruskiego okręgu Miłakowo (*Liebstädt*), któremu podlegała parafia pastora, surowo zganiał wyczyn duchownego ewangelickiego i nakazał natychmiast uwolnić księdza katolickiego i zwrócić mu zajęte rzeczy.⁵⁴ Podobne skargi płynęły do księcia ze strony pastorów: 28 października 1700 r. pastory z okolic Pasłęka, Miłakowa, Morąga zarzucali proboszczom „papistom” (tak nazywano księży katolickich), że „nasze naiwne owieczki zamieszkałe w biskupstwie niepokoją przykrymi rozmowami na temat osoby Lutra, uczą

⁵³ Por.: *Connotatio omnium animarum in ecclesia parochiali Gutstadiensi anno 1695*. Jest to księga parafialna, którą można by nazwać „*Status animarum*”. Na końcu spisu wszystkich parafian ówczesny proboszcz, dziekan kapituły kolegiackiej, Ignacy Teschner, mówi o innowiercach, że albo się nawracają, albo po upływie roku emigrują. Por.: *Miscellanea*. Sygn.: C 21, k. 62.

⁵⁴ C 19, k. 243. Pismo księcia zawierało taką treść: „My, pragnąc usunąć wszystko to, co może powodować nieporozumienia z naszymi sąsiadami, a zwłaszcza z biskupstwem warmińskim (czego również i od nich się spodziewamy), zakazujemy podobnych ekscesów. Nie rozumiemy jakim prawem pastor odważył się tak postąpić. Ty zaś, skoro tylko otrzymasz nasze rozporządzenie, masz obowiązek wyżej wspomnianego proboszcza razem z jego rzeczami uwolnić”.

nowych rzeczy i mącą im sumienie, a czasami w ogóle zamykają chorych ewangelików i nie chcą dopuścić duchownego ewangelickiego". Jako konkretny przykład podobnych nadużyć pastory przytoczyli perypetie pastora z Dobrego (*Döbern*), któremu podczas pełnienia ostatniej posługi choremu ewangelikowi z katolickiej parafii Bażyny, z poduszczenia tamtejszego proboszcza „papisty” ludzie zabrali konia z bryczką, a pastora zelżyli i nawet zatrzymali w areszcie.⁵⁵

Po koronacji Fryderyk zamierzał uporządkować sprawy kościelne swego młodego królestwa. W tym celu prosił biskupa Załuskiego, by ten przedłożył wszystkie zażalenia i życzenia diecezji, a sam wyznaczył pełnomocnika rządowego do przeprowadzenia rozmów. Jednym, ale nie wiadomo czy jedynym, przedstawicielem diecezji był kanonik Wolff. Na posiedzenie komisji mieszanej ze strony Warmii przygotowano do omówienia cały szereg zagadnień. Część z nich dotyczyła spraw czysto gospodarczych, a część — religijnych. W archiwum warmińskim zachowały się w odpisie tylko postulaty gospodarcze.⁵⁶ Z ich sformułowania odnosi się wrażenie, że zostały one opracowane przez magistrat braniewski, a biskup jako gospodarz diecezji usankcjonował je swoim autorytetem. Wszystkich postulatów było dziewięć: w pierwszym domagano się jeszcze raz sprawiedliwego wytyczenia granicy rybołówstwa na Zalewie Wiślanym (*Mare Recens*), w drugim i trzecim żądano od Prus wynagrodzenia szkody, jaką wyrządziły miastu wojska pruskie podczas okupacji po ostatniej wojnie szwedzkiej i zwrócenia sprzętu obronnego miasta, zrabowanego w 1663 r. przez ustępującą załogę pruską, punkty 5—8 traktowały o sprawach handlowych, a chodziło głównie o зниżenie cła kupcom braniewskim pragnącym sprzedawać swe towary w Królewcu. Ostatni punkt odbiegał treściowo od poprzednich i żądał, by „pastory pod żadnym pretekstem nie utrudniali księżom katolickim w Prusach wykonywania ich obowiązków duszpasterskich”.

Właśnie ten ostatni punkt sprawia nieco kłopotu. Z często cytowanej pracy Dittricha dowiadujemy się, że kwestie religijne były przedmiotem długich narad i postulatów na ten temat ze strony diecezji było wiele. Wobec tego punkt dziewiąty z postulatów gospodarczych należy chyba uważać za prywatne życzenie miasta Braniewa.

Oficjalne dezyderaty natury religijnej składały się z dwóch części: negatywnej tzn. z zarzutów i pozytywnej, czyli konkretnych żądań. Właściwie zarzut też jest pewnego rodzaju dezyderatem, by więcej dane zło nie powtórzyło się. Punkty zawierające zarzuty przeciwko władzom pruskim zostały zatytułowane: *Puncta, in quibus liberum*

⁵⁵ Dittrich: *Geschichte des Katholicismus...*, jw. T 1, s. 310—312.

⁵⁶ C 19, k. 244: *Postulata seu puncta informationis promovenda apud Suam Serenitatem Electoralem ex parte Celsissimi Principis Illmi et Revmi Dni Episcopi Varmiensis et Sambiensis anno 1701 Regiomonti deferenda.*

exercitium Catholicae fidei per Prussiam laeditur. Oto najważniejsze z nich:⁵⁷

1. Przeszkadza się rodzicom katolickim chrzcić dzieci w kościele katolickim i utrudnia się księżom chrzczenie dzieci w prywatnych domach.
2. Żąda się pod sankcjami karnymi, by przed ślubem katolickim zostały ogłoszone zapowiedzi również w kościele ewangelickim.
3. Zmusza się katolików do grzebania swoich zmarłych na cmentarzu ewangelickim, chociażby w pobliżu był cmentarz katolicki.
4. Księżom katolickim utrudnia się obsługę chorych (jak to miało miejsce 24 sierpnia 1699 r. w Frydlądzie).
5. Księża katolicy, którzy idą w głąb Prus do chorych, albo do starców nie mogą w ich domach odprawić Mszy Św. pod groźbą kary wymierzonej przez pastora, czy urzędnika państwowego.
6. Istnieje zakaz królewski posyłania dzieci ewangelików do szkół jezuickich, chociaż szlachta pruska starała się o zniesienie tego zakazu.
7. Katolicy, zwłaszcza konwertycy, z powodu swoich przekonań religijnych muszą znosić różne przykrości, a nawet prześladowania.
8. Luteranie pozwalają sobie w kościele królewieckim na różne ekscesy.

Komisarz królewski zbijał zarzuty biskupa punkt po punkcie jako bezpodstawne, oczywiście z punktu widzenia Królewca i twierdził, że:

- ad 1. W Prusach istnieje wolność religijna i wszelkie jej ograniczenia są karane jako nadużycia. Nie ma żadnej ustawy, która by zabraniała katolikom chrzcić swoje dzieci w kościele, względnie wezwać księdza ze chrztem do prywatnego domu. Jeżeli gdzieś ze strony urzędników są czynione trudności, to należy je traktować jako nadużycia i meldować do władz wyższych.
- ad. 2. Nikomu nie zabrania się zawierać związku małżeńskiego w kościele katolickim. Co się zaś tyczy obowiązku głoszenia zapowiedzi w kościele ewangelickim, to praktyka ta nie sprzeciwia się prawu kościelnemu, owszem, jak najbardziej się z nim zgadza i odpowiada rozumnym wymogom porządkowym, mającym na celu wykrycie przeszkód małżeńskich. Byłoby rzeczą bardzo pożądaną, aby przy małżeństwach mieszanych księża postępowali ostrożniej i, w celu uniknięcia niebezpieczeństwa bigamii, bez świadectwa pastora czy konsystorza nie przystępowali do błogosławienia takich małżeństw.
- ad. 3. Jeśliby zdarzyło się, że jakiś pastor w celu zyskownym zmusza katolików do grzebania zmarłych na cmentarzu ewangelickim, mimo, że w pobliżu jest także cmentarz katolicki, to postępowanie jego należy meldować do władz, ale i księża katolicy nie mogą żądać od pastorów ewangelickich opłat od ślubów i chrztów.

⁵⁷ W archiwum warmińskim nie zachowały się postulaty religijne. Cytuję je za Dittlichem, jw. s. 314—317.

- ad 4—5. O tym, czy rzeczywiście utrudnia się księżom odwiedzanie swoich wiernych, chorych i starców niech powie codzienna praktyka. Co się zaś tyczy Mszy w domach prywatnych, to żądanie to jest nowością, nie znajduje uzasadnienia w paktach i dlatego nie może być uwzględnione.
- ad 6. Niech biskup nie ma za złe królowi, że ten chce wychować dzieci swoich poddanych według własnych zasad, tak jak i król nie przeszkadza biskupowi, by ten wychowywał swoich poddanych wedle swego uznania.
- ad 7. Co się zaś tyczy prześladowania konwertytów, to niech przemówią fakty. Skoro ci zachowują się nieroztropnie, czasami bezczelnie, to niech się nie dziwią, że muszą ponosić konsekwencje swojej głupoty.
- ad 8. Wszelkie ekscesy ewangelików w kościołach katolickich i wobec katolików są zabronione ustawami państwowymi i wszelkie wykroczenia w tym względzie należy meldować do władz.

Odpowiedź reprezentanta rządu na zarzuty biskupa, trzeba przyznać, została dość starannie opracowana i aczkolwiek miejscami trochę dwuznaczna, niewątpliwie świadczy o szczerzej chęci ułożenia stosunków.

Wśród dezyderatów (*Puncta desideriorum ad Serenissimam Regiam Maiestatem in Prussia ex parte Celsissimi Principis Domini Episcopi Varmiensis sub die 2-da Martii Anno Dni 1701-mo*) biskup prosił o gruntowny remont kościoła i budynków kościelnych w Królewcu, o przestrzeganie immunitetu dóbr kościelnych, o respektowanie jurysdykcji biskupiej w sprawach małżeńskich (katolickich) diaspory, o zachowywanie podstawowych przepisów (układ z 1611 i welawski z 1657 r.) co do swobody kultu itp.⁵⁸

Delegat królewski uznał tylko niektóre prośby za słuszne i obiecywał im zadośćuczynić. Nie zgadzał się jednak na remont wikariatu, gdyż, jak twierdził, mieszkali tam nie księża świeccy, ale jezuici, którzy w Prusach byli tolerowani jedynie z łaski (*ex sola gratia*). Nie obiecywał również biskupowi przyznania uprawnień w sprawach małżeńskich, ale zapewniał poszanowanie ustawodawstwa katolickiego przez konsystorz, któremu miały podlegać wszystkie sprawy małżeńskie, nie wyłączając małżeństw katolickich. Rozmowy przedstawicieli króla i biskupa zostały zakończone 5 marca 1701 r., a król tegoż dnia uroczyście potwierdził ustalone punkty, niektóre modyfikując raczej na korzyść katolików. Katolikom zostało ponownie zagwarantowane prawo do wolnego wyznawania i praktykowania swej religii, księża mogli odtąd odprawiać Msze Św. i chrzczyć w prywatnych domach swoich wiernych. Król obiecał

⁵⁸ Tamże, s. 314, 317—318.

wyremontować kościoł i budynki kościelne w Królewcu, przestrzegać immunitetu kościelnego, położyć kres różnym awanturniczemu wyczynom ewangelików, niejednokrotnie inspirowanym przez predykantów i pastorów. Ostatni punkt, określany jako *protectorium*, czyli obrona katolików, został bliżej sprecyzowany 16 kwietnia i dlatego wszystkie powyższe uchwały znane są pod nazwą patentu królewskiego z 16 kwietnia 1701 r., chociaż właściwie zostały ustalone nieco wcześniej.⁵⁹

Od reprezentanta biskupa żądano tylko tyle, by władze diecezjalne położyły kres nieporozumieniu w Tylży, jakie wywołał swoim nieroztropnym zachowaniem tamtejszy pleban, konwertyta, ks. Kösling oraz by Jezuici w Św. Lipce zaniechali budowania na niedozwolonym terenie.⁶⁰ Wielu pastorów parafii nadgranicznych miało do króla żal, że patent więcej katolikom obiecywał, niż od nich wymagał i domagało się w rejonie nadgranicznym zabezpieczenia duchownym ewangelickim przynajmniej takiego samego prawa do obsługi ewangelików w diecezji warmińskiej jak mieli „papiści” względem katolików w Prusach.⁶¹ Żądaniom stało się zadość i w 1701 r. spory graniczne (zapewne na pewien tylko czas) ucichły.

KRÓLEWIEC

Niewątpliwie najważniejszą placówką katolicką w diasporze był Królewiec. Zasadniczo patent z 16 kwietnia 1701 r. unormował stosunki kościelne w Królewcu. Wydany przez króla zakaz wszczynania zamieszek i drwin z religii katolickiej (*protectorium*) położył kres wszelkim samosądom i napadom na tych katolików, którzy prowadzili polemikę z ewangelikami. Jezuici prowadzili dysputy z pastorami. Pastorzy i predykanci atakowali artykuły wiary katolickiej, a jezuici starali się w kościele parafialnym, gdzie spełniali funkcje wikariuszy, dać replikę na zarzuty. Zwykle do kościoła katolickiego na takie polemiczne kazania przychodziła gawiedź luterska i nieraz już w kościele na wywody księdza katolickiego reagowała drwinami i śmiechem. Dyskusja często miała swój epilog poza kościołem, kończyła się nawet bójką. Ideowym przywódcą walczących z „papistami” z bronią retoryczną był znany w tym okresie predykant luterski, Bernard von Sanden. Jesienią 1703 r. zmarł on i razem z jego śmiercią straciły na sile owe publiczne dysputy religijne.⁶²

Życie religijne katolików królewieckich ożywiło się znacznie w początkach wojny północnej. Przed „lwami z północy” uciekło do Prus wielu dygnitarzy polskich należących do stronnictwa Augusta II. Przy-

⁵⁹ Tamże, s. 319.

⁶⁰ Kolberg: *Geschichte der Heiligelinde*, jw. s. 18.

⁶¹ Dittrich, jw. s. 322.

⁶² Tamże, s. 341.

bysze wnieśli nowego ducha do osamotnionej gminy katolickiej. W Królewcu szukał też schronienia razem ze swymi braćmi biskup Załuski. Obecność ordynariusza i jego osobista gorliwość dopingowała wiernych do chrześcijańskiego życia. Biskup celebrował prawie codziennie. W większe uroczystości asystowali mu klerycy IV roku teologii, którzy również schronili się tu przed Szwedami.⁶³ Rząd pruski zgodził się na zamieszkanie emigrantów z Polski, ale z polecenia królewskiego miał na oku zwłaszcza biskupa warmińskiego. Specjalni agenci śledzili Załuskiego i o wszelkich jego poczynaniach meldowali do Berlina.⁶⁴ Prusakom chodziło o to, by katolicy w diasporze z okazji pobytu ordynariusza i innych wybitnych osobistości nie uzurpowali sobie praw nieprzewidzianych w paktach.

Drugim momentem ożywienia życia religijnego w Prusach za czasów biskupa Załuskiego był okres zarazy dżumowej. Ojcowie jezuici z narażeniem własnego zdrowia i życia szli do chorych wiernych rozproszonych po całych Prusach. Gorliwością swoją zyskiwali sympatię nie tylko katolików, ale i protestantów. Predykanci i pastory obciążeni rodzinami nie chcieli narażać swego życia przy obsłudze chorych. Heroiczny przykład jezuitów i nacisk opinii publicznej skłonił jednak niejednego duchownego ewangelickiego do większej troski o zarażonych.⁶⁵

Na pokrycie kosztów podróży misyjnych w 1707 r. wojewoda sieradzki Jan Odrowąż Pieniążek, który w początkach wojny północnej sam przez dwa lata ukrywał się w Królewcu, zapisał 6 tys. florenów. Suma ta ulokowana na 6 procent została oddana do dyspozycji proboszcza królewieckiego ks. Jana Derschera i jego następców. Dzięki tej fundacji w czasie zarazy w Królewcu przebywało przeciętnie 5 misjonarzy jezuickich. Część czynszów z fundacji Pieniążka szła na opłacenie podróży misyjnych, a część na zapomogi dla konwertytów, którzy z powodu zmiany religii utracili stanowiska w państwie pruskim.⁶⁶

Parafia królewiecka była związana z Warmią nie tylko jurysdykcją kościelną, ale i licznymi wiązaniami gospodarczymi. Duchowni warmińscy chętnie lokowali swoje oszczędności w dobrach pruskich, z Królewca sprowadzali dzwony, angażowali majstrów pruskich, czerpali wzory go-

⁶³ Ab 23, k. 116—117.

⁶⁴ Lehmann, jw. s. 635. Bericht der preussischen Regierung Königsberg 1703 Oktober 29. Regenci pruscy. O. W. von Perbandt, Ch. A. von Rauschke, G. F. von Kreytzen i Ch. E. von Wallenrodt donosili królowi pruskiemu każdy szczegół o biskupie Załuskim: „Der Bischof von Ermland hat in der wenigen Zeit, da er jetzo allhier sich befindet, keinen sonderbaren Eclat spüren lassen, in specie aber bei dem römisch-katholischen Kirchen-Wesen sich eines mehreren, als ihm vi Pactorum und vermöge der hergebrachten Observanz zustehet, nicht angemaasset: welches wier dann in alle Wege zu verhüten Unsern Pflichten gemäss gehörige Sorge tragen...”

⁶⁵ Ditttrich: Geschichte des Katholicismus..., jw. T. 1, s. 342.

⁶⁶ A 24, k. 70; A 25, k. 135—136.

spodarowania. Kupcy pruscy ratowali diecezję w razie nagłej potrzeby i pożyczali pieniądze, za co nieraz brali w zastaw naczynia kościelne, majątki, a nawet całe wsie warmińskie. Królewiec był miejscem ucieczki dla duchownych warmińskich, gdy im w diecezji zagrażało jakieś niebezpieczeństwo. Do Królewca albo do Gdańska najchętniej chowano na burzliwe czasy biblioteki i archiwalia.⁶⁷ Biskup Załuski wiele czasu spędził właśnie w Królewcu. Rodakiem królewieckim był jego osobisty lekarz, Saint Blancart, Francuz z pochodzenia. W Królewcu biskup zachował swoje dobra ruchome i na parę miesięcy przed śmiercią udał się tam, by rozporządzić majątkiem.⁶⁸ W Królewcu znajdował się również cały spadek po kan. Michale Dąbrowskim. Po śmierci kanonika († 1706) kapituła miała poważne kłopoty z wycofaniem dóbr, by nimi zadysponować wedle woli testatora. Kanonik swoje dobra ruchome na niespokojne czasy dał na przechowanie do Królewca. W testamencie część ich przeznaczył na potrzeby katedry, na Msze Św., część zapisał swoim krewnym i kapitule. Do spadku po kanoniku zgłosił pretensję daleki krewny, opat oliwski Kazimierz Dąbrowski, który mnichowi swego zakonu, Piotrowi Avianusowi był dłużny znaczną sumę. Tenże mnich wpadł na pomysł, by dług od opata wycofać ze spadku po kanoniku warmińskim. Udało mu się uwikłać opata w jakieś konflikty z dworem berlińskim i w końcu spowodować obłożenie sekwestrem dóbr zmarłego kanonika. Kapituła warmińska na kontrybucje szwedzkie (podczas wojny północnej) zapożyczyła się u kupców królewieckich, oddała im nawet w zastaw cenne naczynia ze skarbcza katedralnego na ogólną sumę 20 tysięcy florenów. Zamierzała wyasygnować cały spadek po Dąbrowskim na zapłacenie długu i wycofanie cennego zastawu. Zamrożenie dóbr kanonika było jej ogromnie nie na rękę. Gdy opat Dąbrowski 1000 talarów wyasygnował Avianusowi ze spadku kanonika Michała kapituła rozpoczęła energiczne starania, by pretensje opata do spadku utracić i uwolnić dobra „z aresztu”.⁶⁹ Kapituła poruszyła wszystkie czynniki. Kilkakrotnie zwracała się w tej sprawie do regentów pruskich i do samego króla w Berlinie, szukała poparcia podskarbiego koronnego Przebendowskiego,⁷⁰ prosiła o wstawiennictwo swego kanonika i biskupa nominata włocławskiego, Krzysztofa Szembeka.⁷¹ Przez 4 lata toczyła się zorganizowana kampania przeciwko opatowi, uwieńczona w październiku 1710 roku pełnym sukcesem.⁷² Te cztery lata walki o spadek po Dąbrowskim

⁶⁷ Acta Cap. 1706—1716, k. 6, 10.

⁶⁸ Załuski, jw. T. 3, s. 906.

⁶⁹ Epistolae Capitulares XVII—XVIII w. Sygn.: Ab 33, k. 85—89. Acta Cap. 1706—1716, k. 1, 6, 8, 33, 40, 77; Ab 23, k. 85.

⁷⁰ Acta Cap. 1706—1716, k. 10; Ab 33, k. 94.

⁷¹ Acta Cap. 1706—1716, k. 97.

⁷² Tamże, k. 103. Taką dyspozycję dała kapituła kanonikowi Rahd na posiedzeniu 19 października 1710 roku: „Relaxato tandem Arresto Regiomontano deposi-

upływały pod znakiem wzmożonych kontaktów Warmii z Królewcem. Punktem oparcia dla przybyszów z biskupstwa była plebania proboszcza królewieckiego, którym w naszym okresie był uczony konwertyta, późniejszy kanonik fromborski, ks. Jan Drescher.⁷³ Zbyt bliski kontakt z Prusami nie wpływał jednak korzystnie na sprawę polską na Warmii, pogłębiał tendencje separatystyczne biskupstwa i stanowił niebezpieczny pretekst do ingerowania rządu pruskiego w wewnętrzne sprawy diecezji, a nawet, w miarę upadku Rzeczypospolitej, do jawnego antycypowania tego, co się stało w pierwszym rozbiórce Polski.

TYLŻA

Placówka misyjna w Tylży należała do najmłodszych i najdalej oddalonych ośrodków katolicyzmu w Prusach. W XVII w. szlachcic Derengowski wybudował w swoich dobrach pod Tylżą małą, drewnianą kapliczkę na swój prywatny użytek. Po śmierci bezdzietnego właściciela słaba budowla uległa zniszczeniu.⁷⁴ Na sejmie warszawskim 1689 r. posłowie żmudzcy i litewscy wnieśli projekt odbudowy kaplicy w Tylży. Powoływali się oni na zobowiązanie księcia z 1605 r. na mocy którego władze pruskie miały z funduszków państwowych wybudować kościół w Królewcu i pozwolić na budowę kościołów czy kaplic w innych miejscowościach, gdy zajdzie tego potrzeba. Kaplicę tylżycką szlachta obiecała odbudować na własny koszt, a od księcia żądała jedynie pozwolenia.⁷⁵ W imieniu sejmu pertraktacje z księciem pruskim Fryderykiem III prowadził biskup żmudzki Kazimierz Pac.⁷⁶ Tylża, jako część dawnej diecezji sambijskiej, podlegała jurysdykcji biskupa warmińskiego, jednak starania o budowę kościoła prowadził biskup żmudzki, ponieważ większość katolików tam przebywających stanowili przybysze, przeważnie kupcy ze Żmudzi i Litwy. Gorącym entuzjastą i dobrodziejem kościoła w Tylży okazał się kanonik żmudzki, Stanisław Siemaszko. Skoro tylko Pac otrzymał od księcia pozwolenie na budowę kościoła,⁷⁷ Siemaszko poświęcił na ten cel swoje dobra w Prusach i sam wybudował kościół o wymiarach 41 na 80 stóp. Budowa została rozpoczęta w 1692 roku. Kamień węgielny z upoważnienia biskupa Zbąskiego poświęcił bp Pac.⁷⁸

torum Dąbrowianorum, V. Capitulum P. Dnum Canonicum Rahdt rogandum esse duxerit, rogavitque capitulariter, quatenus assumpto secum Notario Meelsacensi Trachowski servitore quondam p. m. olim P. Dni Canonici Dąbrowski de omnibus his derelictis notitiam habente res omnes sigillatas transportari facere non gravetur".

⁷³ Por.: Ab 33, k. 98.

⁷⁴ P. R o m a h n: Die Diaspora der Diözese Ermland. Braunsberg 1927 s. 14.

⁷⁵ Documenta Missionem Tylsensem Concernentia. Sygn.: H 132, k. 1 n.

⁷⁶ Tamże, k. 5.

⁷⁷ Tamże, k. 7. Elektor Fryderyk III 17 maja 1690 roku zakomunikował regentom królewieckim o swoim zezwoleniu na budowę kościoła w Tylży.

⁷⁸ H 132, k. 18.

Prace ukończono do 1699 roku. We wrześniu tegoż roku Siemaszko nową świątynię razem z domem przy niej zbudowanym przekazał na wieczystą własność litewskiej prowincji OO. Jezuitów,⁷⁹ a bp Załuski 19 stycznia 1700 roku potwierdził akt darowizny, z tym jednak zastrzeżeniem, że w razie niemożliwości osadzenia jezuitów przy kościele, ojcowie sami postarają się o kapłana diecezjalnego, czy z innego zakonu, który by sprawował tam duszpasterstwo.⁸⁰ W imieniu ordynariusza archiprezbiter reszelski Jan Rogalli wprowadził zakon w posiadanie placówki.⁸¹ Siemaszko na rozwój kościoła w Tylży zapisał w testamencie wszystkie swoje posiadłości, za co mu biskup Załuski przesłał podziękowanie.⁸²

W koncepcji władz pruskich kościoł w Tylży nie miał być stałą placówką duszpasterską, tylko miejscem dokąd ksiądz miał zajeżdżać od czasu do czasu celem spełnienia posługi religijnej dla okolicznych katolików. Tym bardziej regenci nie przypuszczali, że osiądą tam jezuiti. Załuski słusznie przewidywał, że jezuitom nie uda się od razu zamieszkać przy kościele, lecz co najwyżej będą oni mogli przyjeżdżać na pewien czas i znikać z oczu władz miejscowych. Należało więc czekać stosownej chwili, a tymczasem funkcje duszpasterskie przyjął ksiądz świecki, konwertyta, Jerzy Chrystian Kösling.⁸³ Ksiądz Kösling z właściwą konwertytom gorliwością zaczął ostro postępować i ośmieszać luteran. Jako dawny wyznawca nauki Lutra znał dobrze przeciwnika z którym walczył. Miejscowy pastor, Fryderyk Selle, skarżył się do Fryderyka I tuż po jego koronacji, że „przy kaplicy w Tylży osiadł apostata na stałe, w charakterze plebana; zachowuje się niewybrednie i wszelkimi niegodziwymi środkami usiłuje szerzyć religię katolicką” i prosił króla o likwidację tej placówki. Król odpowiedział, że raz udzielonego katolikom pozwolenia cofnąć już nie może, ale polecił regentom pruskim w Królewcu, by nie zezwawali katolikom na najmniejsze przekraczanie udzielonych im uprawnień.⁸⁴ Regenci za poduszczeniem pastorów wywierali nacisk na biskupa

⁷⁹ Tamże, k. 56.

⁸⁰ Tamże, k. 57: „Ita tamen, ut quamdiu praedicti patres SJ ad praefatam ecclesiam constanter fixo domicilio residere nequiverint, iuxta mentem Canonici Samogitiae ad calcem praedictae foundationis manu propria expressam, presbyterum saecularem aut regularem, samogiticae et germanicae linguae peritum, a se Nobis praesentatum, et a Nobis seu sede Nostra pro more ad sacramentorum administrationem approbatum sustentare et ipsius ecclesiae tamquam suae sartistectis prospicere, necessitudinisque eiusdem providere iuxta tenorem foundationis a praememorato Domino Canonico factae, teneantur”.

⁸¹ Tamże, k. 58, 59.

⁸² Tamże, k. 64, 70. Biskup Załuski w podziękowaniu przesłanym kanonikowi Siemaszce zaznaczył, że nosi się z zamiarem wybudowania w Prusach jeszcze kilku kościołów. Planów tych nie udało się biskupowi urzeczywistnić.

⁸³ F. Dittlich: *Catalogus eorum, qui exeunte saeculo XVII e sincretistarum regionum montanorum numero ad Catholicam Ecclesiam transierunt*. W: *Index Lectionum in Lyceo Regio Hosiano Brunsbergensi... Instituendarum*. Brunsbergae 1901 s. 10.

⁸⁴ Lehmann: jw. s. 633 „Erlass an die Preussische Regierung. Cöln 1700 November 28”.

Zaluskiego, by poskromił, albo wycofał Köslinga z Tylży. Ten sam postulat został wniesiony ze strony pruskiej na posiedzeniu komisji mieszanej w kwietniu 1701 roku. Biskup Żaluski obiecał zwrócić uwagę młodemu konwertycie na jego zachowanie, co też prawdopodobnie uczynił jesienią 1701 r., gdy udał się do Tylży by pokonsekrować nowy kościół i udzielić sakramentu bierzmowania.⁸⁵ Powoli czujność władz pruskich stępieła. W 1707 roku w Tylży zamieszkało tymczasowo dwóch jezuitów, a od 1715 r. ojcowie sprowadzili się tu na stałe.⁸⁶

ŚW. LIPKA

Poruszona przez króla pruskiego sprawa Św. Lipki nie dała się tak łatwo załatwić jak nieporozumienia w Tylży. Placówka misyjna w Św. Lipce była solą w oku rządu pruskiego i o jej utrzymanie jezuiti i władze diecezjalne musiały toczyć istne boje. W aktach archiwalnych tego kościoła spotyka się ciągle dowody licznych procesów i szykan ze strony rządu. Św. Lipka licznie nawiedzana przez pątników z Polski centralnej i Warmii w oczach rządu pruskiego była niejako symbolem wiekowej przewagi politycznej Polski nad Prusami. Wszelkie ograniczanie swobody wyznania dysydem w Polsce odbijało się na losie katolików w Prusach, a zwłaszcza na Św. Lipce. Zilustrować to możemy na przykładzie wprawdzie z lat późniejszych, ale wypływającym z nastawienia, jakie miały władze pruskie do katolików również za bpa Żaluskiego: Trybunał lubelski w 1715 roku kościół kalwiński w Radziejynie odebrał wyznaniu reformowanemu i przekazał katolikom. Król pruski uważał za słuszną krzywdę ewangelików w Polsce pomścić na katolikach w Prusach. „Rozkazujemy Tobie — pisał Fryderyk Wilhelm I do kapitana Kętrzyńskiego — abyś zaraz po otrzymaniu tego reskryptu wezwał do siebie wszystkich jezuitów ze Św. Lipki, poinformował ich szczegółowo o losie naszych współwyznawców w Polsce i oświadczył, że jeżeli w ciągu miesiąca nie zostanie zwrócona świątynia w Radziejynie, wówczas jezuiti ze Św. Lipki i z Królewca będą usunięci, kościoły zostaną zamknięte i na przyszłość w ogóle nie pozwoli się w Prusach na wyznawanie religii rzymsko-katolickiej.”⁸⁷

W początkach XVIII wieku nagonka na misje jezuitów w Św. Lipce była szczególnie silna. Jezuiti rozwinęli szeroką korespondencję z dworem berlińskim i wpływowymi osobistościami w Polsce, by bronić swych

⁸⁵ Żaluski: jw. t. 3, s. 105.

⁸⁶ Dittlich: Geschichte des Katholicismus..., jw. T. 1, s. 532—562; Roman: jw. s. 14; Doskonałym źródłem do dziejów misji jezuitkiej w Tylży jest kronika (diariusz) tej placówki. Niestety, pierwszy tom, obejmujący nasz okres nie zachował się; tom drugi zaczyna się od roku 1719 (Sygn.: H 130).

⁸⁷ C 19, k. 17.

praw do istnienia w Prusach.⁸⁸ Od 1700 roku jezuita sądzą się z protestancką rodziną von Gröben o grunta przyległe do kościoła. Proces ten przedstawił Kolberg w swojej monografii o Św. Lipce.⁸⁹ Sprawa posiadłości gruntów zaostriżyła się, gdy jezuita rozpoczęli na spornym gruncie budowę kolumnady wokół kościoła. Rząd pruski obiecywał wyznaczyć specjalną komisję do załatwienia sporu, a tymczasowo nakazał pozostać przy *status quo*. Jezuita nie zaprzestali budowy już rozpoczętej, tylko zaczęli pospiesznie gromadzić dokumenty do udowodnienia swojej racji. Nieposłuszeństwo zakonu rozporządzeniu rządowemu było powodem wniesienia tej sprawy na forum obrad komisji mieszanej w kwietniu 1701 roku. Komisja sporu nie rozstrzygnęła, Król Fryderyk I pismem z 16 czerwca 1701 roku zabronił niepokoić jezuitów przynajmniej na czas trwania sejmu w Warszawie, by nie dać powodu do ostrych wystąpień przeciwko Prusom.⁹⁰ W kilka lat później, na usilne staranie ojców i kapituły warmińskiej, która była właścicielem Św. Lipki, rząd pruski dał pozwolenie na dokończenie budowy kolumnady, ale stanowczo sprzeciwił się budowie *hospicium*.⁹¹ W roku 1705 król wyznaczył specjalną komisję sądową do rozgraniczenia posiadłości Gröben'ów i jezuitów. Po zebraniu potrzebnych dokumentów sąd królewski 17 października 1708 roku wydał wyrok nadzwyczaj surowy dla jezuitów: przede wszystkim orzekł, że obecne państwo pruskie jest kontynuatorem państwa krzyżackiego, następnie w oparciu o ustawę Zakonu z 1491 roku uznał wszystkie transakcje związane ze Św. Lipką, jak akt kupna przez sekretarza królewskiego Sadorskiego, jego zapis na rzecz kapituły, przekazanie przez kapitułę na *usus-fructus* jezuitom itp., za nieważne i niebyłe. Odtąd kościół, jak i wszystkie budynki jezuita razem z przyległymi gruntami miały być uważane za własność królewską. Wyrok sądu rażąco niesprawiedliwy po odwołaniu się jezuitów został przez apelacyjny sąd królewski w 1711 r. jeszcze raz zatwierdzony, a w roku następnym przy przymusowej obecności obu stron ogłoszony jako prawomocny.⁹² Rząd pruski nie śmiał jednak wyciągnąć wniosków ze swej decyzji sądowej i nie usunął jezuitów w ogóle, pozostawił ich przy Św. Lipce, ale wyrok ten miał jezuitom ciągle przypominać, że ich egzystencja jest dowodem wspaniałomyślności króla pruskiego.⁹³

⁸⁸ Kolberg: jw. s. 438.

⁸⁹ Tamże, s. 439 n.

⁹⁰ Lehmann: jw. s. 635. Erlass an die Preussische Regierung. Schönhausen 1701 Juni 16 (Wie mit den ungehorsamen Jesuiten zur sog. Heiligelinde zu verfahren).

⁹¹ Kolberg: jw. s. 442; General litewskiej prowincji jezuitów kilkakrotnie prosił kapitułę o poparcie misji świętolipskiej, proponował nawet, by wszelkie procesy sądowe prowadziła kapituła jako właściciel Św. Lipki. Por.: Acta Cap. 1706—1716, k. 61, 65, 70, 73, 81.

⁹² C 19, k. 10, 12—14, 16.

⁹³ Tamże, k. 27—32. Expositio brevis iuris Sacrae Regiae Maiestatis Prussiae circa templum ad sic dictam Lindam Marianam competentis, anno 1725.

4. MISYJNE ODDZIAŁYWANIE DIECEZJI WARMIŃSKIEJ. KONWERTYCI

Katolicyzm w diasporze diecezji warmińskiej w początkach XVIII wieku nie tylko potrafił skutecznie bronić swoich praw, ale też wykazał dużą siłę wewnętrzną, co się uwidoczniło w skutecznej akcji misyjnej i licznych konwersjach. Stolica Apostolska była szczególnie wrażliwa na punkcie misyjnej roli diecezji warmińskiej w północno-wschodniej Europie. W Braniewie obok seminarium diecezjalnego od 1578 r. istniał Alumnat Papieski, zwany też Seminarium Papieskim. Podobnych zakładów w Europie było wiele. W zamiarach Stolicy Apostolskiej alumnaty miały na celu kształcenie duchowieństwa dla krajów niekatolickich. W opublikowanej przez Jerzego Lühra metryce studentów Alumnatu braniewskiego figuruje ok. 1400 nazwisk absolwentów tegoż zakładu na przestrzeni dziejów jego istnienia, tj. 220 lat.⁹⁴ Wszyscy wychowankowie pod przysięgą zobowiązywali się po ukończeniu uczelni pracować w duszpasterstwie przez pewien ściśle określony czas. Tenor przysięgi uległ kilkakrotnie zmianie. W XVIII wieku absolwenci Seminarium Papieskiego obowiązani byli pracować w duszpasterstwie aż do samej śmierci. Czasy saskie przyniosły ze sobą pewne rozluźnienie nawet i w duchowieństwie. Wielu wychowanków Alumnatu przyjmowało beneficja nieduszpasterskie (*beneficium simplex sine cura animarum*) np. zostawało wikariuszami w katedrze, gdzie przecież nie prowadzono regularnego duszpasterstwa. Rolę tę we Fromborku spełniał kościół archiprezbiteralny. Nadzór nad Alumnatami i całkowite wyposażenie należało do Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, która zwykle wykonywała swe obowiązki za pośrednictwem nuncjuszy.

W 1703 r. nuncjusz Franciszek Pignatelli wizytując Seminarium Papieskie w Braniewie stwierdził, że aż pięciu jego absolwentów zostało przez kapitułę zatrudnionych jako wikariusze kościoła katedralnego. W myśl ogólnej zasady nuncjusz nakazał im w ciągu 30 dni opuścić katedrę i zająć się duszpasterstwem. Mimo wstawiennictwa kapituły i samego biskupa Załuskiego nuncjusz decyzji nie odmienił, pozwolił tylko na rekurs do Rzymu celem wyjaśnienia przysięgi, ale kongregacja potwierdziła decyzję nuncjusza i wikariusze musieli katedrę opuścić.⁹⁵

Przy tej okazji nuncjusz jeszcze raz przypomniał, że „alumni pochodzący ze Szwecji, Danii, Norwegii, Kurlandii, Żmudzi po otrzymaniu święceń kapłańskich zobowiązani są do powrotu i pracy duszpasterskiej w swej zagrożonej przez herezję ojczyźnie”, pozostali zaś powinni pra-

⁹⁴ G. L ü h r: Die Matrikel des päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578—1798. Braunsberg 1925 s. 1—14.

⁹⁵ Acta Cap. 1700—1706 k. 103, 111; Ab 23, k. 236—238.

cować w duszpasterstwie w diecezjach: pomorskiej, chełmińskiej, pomezańskiej.⁹⁶

Zatrudnianie wychowanków Alumnatu Papieskiego w diecezji warmińskiej tolerowano z tego względu, że Warmia otoczona ze wszystkich stron przez luteran zawsze była narażona na niebezpieczeństwo.

Zazwyczaj każdy biskup warmiński w sprawozdaniu do Rzymu sporo miejsca poświęcał diasporze, chociaż ilość katolików w Prusach szacowano zaledwie na kilka tysięcy. Biskup Żaluski w swoim sprawozdaniu z 1701 r. pisał: „Nawrócenia są dość częste. Dziesięć lat temu nawróciło się kilku profesorów Akademii królewieckiej, parę osób ze szlachty, a nawet kilku predykantów luterskich. Niektórym z nich, potrzebującym pomocy materialnej, chętnie udzielał z moich dóbr biskupich”.⁹⁷ Diecezja warmińska była niejako „miastem ucieczki”, dla tych, którzy z powodu przejścia na katolicyzm musieli opuszczać swoje posiadłości. Zawsze znajdowali oni na Warmii życzliwy przytułek. Tutaj chętnie zatrzymywali się konwertyci pruscy, ponieważ katolicy warmińscy etnicznie i kulturalnie więcej im odpowiadali niż z diecezji rdzennie polskich.

Konwertyta na Warmii należał do rzędu ludzi uprzywilejowanych. Diecezja nawet więcej dbała o „synów marnotrawnych powracających do domu ojca” niż o stałych jego mieszkańców. Niektóre fundacje stypendialne zarezerwowane były specjalnie dla młodzieży nawróconej, albo pochodzącej z rodzin konwertytów. Możemy tu dać parę przykładów zaczerpniętych ze źródeł okresu biskupa Żaluskiego: W 1709 r. młodzieniec nazwiskiem Teodor Seth, syn konwertytów z luteranizmu, zwrócił się do kapituły z prośbą o stypendium przy uczelni braniewskiej. Kanonicy „biorąc pod uwagę pochodzenie petenta ze szwedzkiej rodziny konwertytów” postanowili przyznać mu stypendium z fundacji Montanusa; w przypadku zaś gdyby wszystkie miejsca tejże fundacji był zajęte, zadecydowano odebrać stypendium któremuś z aktualnych posiadaczy, a przeznaczyć je Sethowi.⁹⁸ Podobnie inny konwertyta pochodzenia szwedzkiego, niejaki Horln, właściwie jeszcze heretyk *in spe proximaee conversionis* również miał otrzymać stypendium w tejże fundacji chociażby kosztem jakiegoś stypendysty niekonwertyty. Tak samo szlachcic pruski Otto von Herzberg, *cum spe conversionis* w 1711 r. otrzymał eksponowane stanowisko burgrabiego, czyli kapitana braniewskiego.⁹⁹ Liczni konwertyci, lub ich dzieci, wstępowali do stanu duchownego i dochodzili

⁹⁶ Acta Consistorii Generalis Varmiensis 1739—1741. Sygn.: A 32, k. 314, 324—326.

⁹⁷ H 21, k. 47—59.

⁹⁸ Acta Cap. 1706—1716, k. 17, 26, 56; „Revmi DDmni habito respectu p. d. parentis ipsius ad orthodoxam fidem abiurata haeresi lutherana conversi, antedictum Theodorum ad fundationem Montanianam admiserunt, remoto etiam, si nulla vacantia, ex eodem fundatione alio, qui vel non est natione Suecus, vel non conversus et longiori iam tempore gratia eiusdem fundationis gaudebat”.

⁹⁹ Tamże, k. 122, 129.

nieraz do wysokich stanowisk w Kościele. Jak słusznie zauważa ks. Żochowski, znaczna część kanoników kolegiackich rekrutowała się właśnie z tych duchownych ongiś konwertytów.¹⁰⁰

Całe duszpasterstwo na Warmii liczyło się z krytyczną oceną sąsiednich ewangelików. Władze diecezjalne pragnęły usunąć wszystko, co mogło by ich zrażać do kościoła katolickiego. Przy procesach karnych przeciwko występnyemu duchownym sędzia nieraz powoływał się na zgorzenie luteran, czy pogardę kościoła, jako na motyw surowszego wymiaru sprawiedliwości.¹⁰¹ Instygator, czyli obrońca porządku i moralności w diecezji, zaskarżył przed sądem oficjałskim wikariusza z Elbląga, ks. Krzysztofa Schultza za to, że ten kazanie czytał z kartki, co dało powód luteranom do kpin, a katolikom do zawstydzenia.¹⁰² Biskupi dbali, by wierni z diaspory mieli dobrą obsługę duszpasterską. Następca naszego biskupa, Potocki, podczas generalnej wizytacji w 1716 r. w parafii Wozławki przypominał: „Niech proboszcz okaże się szczególnie usłużnym wobec katolików z sąsiednich Prus, przychodzących do kościoła, albo proszących księdza do chorego”.¹⁰³

W położeniu diecezji warmińskiej tkwiły jednak nie tylko możliwości apostołowania, ale również i utraty wiernych na rzecz protestantyzmu. Ekskluzywizm warmiński, czasami posunięty aż do fanatyzmu, był niejako odruchem na niebezpieczeństwo rozplynięcia się katolików w masie innowierców. Czasy wojenne sprzyjały procesowi mieszania się ludności, a tym samym i indyferentyzmowi. Zwykle problemem niezmiernie trudnym do rozwiązania w diecezjach sąsiadujących z innowiercami były małżeństwa mieszane. Władze diecezjalne niechętnie udzielały zezwolenia na takie małżeństwa, a gdy się zgadzały, to pod normalnymi warunkami, tzn. stroną akatolicka musiała zobowiązać się do wychowywania potomstwa w religii katolickiej.¹⁰⁴ Problem ten, właściwie stale aktualny, za biskupa Załuskiego tylko raz mocniej uwidocznił się w dokumentach. Aptekarz (*pharmacopola*) braniewski, Konstantyn Meisner, wyznania luteranckiego, po śmierci swojej żony katoliczki (1711 r.) zamierzał wyjechać razem z dziećmi do Torunia. Magistrat Braniewa nie zgodził się na to ze względu na niebezpieczeństwo niedotrzymania obietnicy wychowania dzieci po katolicku (Toruń należał do miast najbardziej zluteranizowanych w Polsce). Ojcowie miasta za radą kapituły skłonni byli zgodzić się na wyjazd samego ojca, ale nie pozwalali mu zabrać ze sobą dzieci, twierdząc, że

¹⁰⁰ H. Żochowski: *Duszpasterstwo na Warmii za rządów biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka*. Lublin — KUL 1966. Maszynopis. Rozdział IV.

¹⁰¹ A 23, k. 130—132.

¹⁰² Tamże, k. 246.

¹⁰³ *Decreta sub visitatione generalis ecclesiarum Episcopatus Varmiensis anno 1716*. Sygn.: B 16, k. 44.

¹⁰⁴ Por.: *Akten aus der Verwaltung des ermländ. Domherrn Joh. Georg Kunigk Generalofficials in Pomerehn 1687—1718*. Sygn.: A 119, k. 92.

„gdzie chodzi o dobro wiary, tam nawet prawo ojca do dzieci musi ustąpić”.¹⁰⁵ Meisner uciekł się do protekcji regentów pruskich w Królewcu, a ci interweniowali u władz diecezjalnych. Ostatecznie pozwolono mu na wyjazd, z tym jednakże zastrzeżeniem, że obowiązek wychowania dzieci po katolicku pozostaje w mocy.¹⁰⁶ Widzimy więc, że w diecezji walczone o każdego katolika i że najwyższe władze kościelne i pruskie angażowały się do tej walki. Trzeba przyznać, że przynajmniej w naszym okresie więcej było nawróceń niż apostazji. Szczególnie dużo nawróceń w Prusach zanotowano przy końcu XVII wieku.

Ośrodkiem ruchu konwersyjnego stał się opanowany przez synkretyzm uniwersytet królewiecki. Synkretyzm jest to system filozoficzny, albo religijny, utworzony przez połączenie poglądów pochodzących z różnych, nawet sprzecznych ze sobą doktryn.¹⁰⁷ Sama nazwa „synkretyzm”, według przekazu Plutarcha, bierze początek od Kreteńczyków, którzy prowadzili ze sobą ciągle walki, ale skoro tylko zjawilo się niebezpieczeństwo z zewnątrz, zawierali pokój, aby zjednoczonymi siłami uderzyć na nieprzyjaciela.¹⁰⁸ Synkretyści królewieccy uczyli, że Pismo Święte należy interpretować zgodnie z opinią najstarszych Ojców Kościoła i pierwszych soborów powszechnych. W ten sposób w egzegezie zmięgliwali przesadny indywidualizm luterski i oparli się na autorytecie starochrześcijańskich pisarzy, co do których Luter miał jeszcze najwięcej zaufania. Synkretyzm skierował zainteresowania naukowców królewieckich na patrystykę. Wnikliwie badania naukowe nad starożytnością chrześcijańską doprowadziły wielu do wniosku, że kościół luterski nie jest kontynuatorem myśli religijnej pierwszych wieków i że o wiele bliżej ideału jest kościół prawosławny lub też katolicki. Najwybitniejszym przedstawicielem synkretyzmu pruskiego w połowie XVII w. był prof. Chrystian Dreier, piastujący wysokie godności na uniwersytecie.¹⁰⁹ Dreier dobierał sobie współpracowników podobnie myślących i wspólnie z nimi wykształcił cały szereg studentów w duchu synkretyzmu religijnego. Nie wszyscy synkretyści przeszli na katolicyzm. Jeden z nich, konwertyta Chrystian Helwichius, w 1698 roku wydał dzieło pt. *Manuductio Regiomontanorum Theologiae Professorum ad catholicam ecclesiam ex variis ipsorum scriptis adornata*, w którym zaznaczył, że wielu synkretystów wskazało drogę do domu prawdy, jakim jest Kościół katolicki, ale niewielu odważyło się do niego wejść.¹¹⁰

¹⁰⁵ Acta Praetoria Braunsberg 1710—1712, k. 145.

¹⁰⁶ Acta Cap. 1706—1716, k. 121.

¹⁰⁷ Słownik wyrazów obcych. Warszawa 1962.

¹⁰⁸ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 4.

¹⁰⁹ Dittrich: *Geschichte des Catholicismus...*, jw. T. 1, s. 374. Dreier był jednym z trzech reprezentantów księcia pruskiego na „colloquium charitativum” w Toruniu (1645 r.).

¹¹⁰ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 5.

Rzecz jasna, że synkretyzm nie dał się długo ukryć. Ortodoksyjny rząd pruski i konsystorz luterański zauważyli niebezpieczeństwo i zaczęli wołać na alarm. Pod wpływem nacisku administracyjnego odważniejsi i więcej zdecydowani przechodzili jawnie na katolicyzm, a bardziej chwiejni mitygowali radykalizm wypowiedzi i ukrywali swoje sympatie do „papistów”.

W początkach XVIII wieku diecezja warmińska żyła pod wrażeniem tych wielkich konwersji. Przytoczmy na zakończenie kilka nazwisk wybitniejszych konwertytów tego okresu:

Abraham von Ecken¹¹¹ — profesor prawa na uniwersytecie królewieckim. Nawrócił się w 1659 roku.

Teodor Fryderyk Städtlaender¹¹² — doktor medycyny w Królewcu. Nawrócił się w 1659 r. i wyemigrował do Tyrolu.

Jan Leydig¹¹³. Po nawróceniu się studiował w Braniewie (w latach 1669—1673) filozofię i teologię, następnie jako kapłan aż do śmierci († 1724) pracował w diecezji wrocławskiej.

Jan Gerard Damler¹¹⁴ — uczeń Deiera i predykant luterański. W 1675 r. razem z żoną i dziećmi przeszedł na katolicyzm. Pozbawiony środków utrzymania wyemigrował do Polski.

Jan Drescher¹¹⁵ — absolwent akademii królewieckiej. Nawrócił się w 1675 roku, wstąpił do seminarium i został kapłanem. W 1685 r. otrzymał probostwo w Królewcu i na tym stanowisku pozostał aż do roku 1712. Przez kilka ostatnich lat pobytu na parafii w Królewcu, Drescher kumulował beneficjum proboszcza i kanonię katedralną. Zazwyczaj tych dwu beneficjów jako niezgodnych (*incompatibilia*) nie mógł posiadać jednocześnie jeden duchowny, ale w tym przypadku złożyły się na to okoliczności. Kanonikiem katedralnym Drescher został w 1710 roku po śmierci jednego z kanoników — Michała Szembeka.¹¹⁶ O rok wcześniej zawakowało kantoria, wskutek przeniesienia przez Stolicę Apostolską dotychczasowego kantora Józefa Wawrzyńca Nycza na prałaturę dziekana. Obsadzenie wakującego beneficjum, które zawakowało wskutek przeniesienia przez Stolicę Apostolską dawnego posiadacza tegoż beneficjum na inne, według prawa należało właśnie do Rzymu. Nie wiadomo za czyją protekcją, wakującą po Nyczu prałaturę Stolica Apostolska nadała razem z kanonią po Szembeku proboszczowi królewieckiemu.

Kanonicy nie byli zadowoleni z tej nominacji. Obecny w Rzymie obrońca praw kapituły, kanonik fromborski włoskiego pochodzenia, Ludwik Fantoni, w imieniu kolegium zwrócił odpowiednim czynnikom uwagę, że na mocy zarządzenia papieża Mikołaja V z 1447 r. prałatem w kapitule fromborskiej może zostać tylko kanonik fromborski. Drescher nie chcąc podtrzymywać sporu sam zrezygnował z prałatury i pozostał zwykłym kanonikiem, ale nie od razu zamieszkał przy katedrze, tylko przez kilka lat pozostał w Królewcu.¹¹⁷

¹¹¹ Tamże.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże.

¹¹⁵ Tamże, s. 6.

¹¹⁶ Acta Cap. 1706—1716, k. 94. Instalacja „per procuratorem” miała miejsce 5 października 1710 roku, a „personalis” 17 stycznia 1711 r. Liber Installationum Capituli Cathedralis Varmiensis 1637—1743, k. 214.

¹¹⁷ A. Eichhorn; Die Prälaten des ermländischen Domkapitels. ZGAE 3 (1866) s. 633.

Teofil Antoni Mayer.¹¹⁸ — Pochodził z Pomorza. W Królewcu wykładał filozofię. Nawrócił się w 1685 roku i w roku następnym wstąpił do Alumnatu Papieskiego w Braniewie. Świecenia kapłańskie otrzymał w 1688 r. mając 43 lata.¹¹⁹ Zmarł w 1705 roku jako beneficjant kościoła archidiecezjalnego w Braniewie.¹²⁰ Pozostawił po sobie piękny księgozbiór. W testamencie część ksiązek zapisał swoim kolegom wikariuszom braniewskim, część krewnym i seminarium. Znane jest jego dzieło polemiczne przeciwko predykantowi Bernardowi von Sanden.

Robert Dach.¹²¹ Piastował wysokie stanowisko w kancelarii rządu pruskiego. Nawrócił się w 1690 roku, „aby choć ubogie ale w wierze katolickiej wieść życie”. Dach zwrócił się do biskupa warmińskiego z prośbą o zasiłek materialny. Oprócz obietnic nic nie otrzymał. Po 30 latach życia w wierze katolickiej, Dach już jako starzec dał się przekupić jakiemuś urzędnikowi pruskiemu i w 1719 r. powrócił do luteranizmu, lecz w roku następnym znowu przeszedł na katolicyzm. Na jego przykładzie możemy zrozumieć jak wielkie znaczenie dla konwertytów miało materialne i moralne poparcie ze strony biskupstwa warmińskiego.

Fromholdus Ringh.¹²² Pastor luterski, na zebraniu synkretystów odważnie wypowiedział się co myśli o prawdziwym kościele. Ktoś z obecnych doniósł o tym do konsystorza. Od dawna podejrzany o sympatie pro-rzymskie został wezwany przed konsystorz, który mu w celu oczyszczenia od zarzutów podsunął do podpisania artykuły wiary uwłaczające Ojcu Św. Gdy tego nie chciał uczynić, w 1693 r. został pozbawiony beneficjum i zmuszony do emigracji z kraju. Ringh, jak wielu innych, znalazł schronienie na Warmii. Zatrzymał się najpierw u jezuitów w Braniewie, a następnie biskup Zbąski sprowadził go razem z żoną i dziećmi do Lidzbarka i zapewnił mu pełne utrzymanie. Po śmierci biskupa (21. V. 1697) Ringh widocznie znalazł się w trudnościach finansowych, ponieważ 9 listopada 1697 roku zwrócił się o pomoc do kapituły warmińskiej. Kapituła prośbę załatwiła przychylnie i tak: 1. przyznała stypendium starszemu synowi Ringha studiującemu w Braniewie, 2. córce pastora na roczne utrzymanie u sióstr w Braniewie wyasygnowała 100 florenów, oprócz tego obecni na posiedzeniu kapituły kanonicy z własnych funduszy złożyli jej 320 florenów na wiano, 3. ojcu i matce na utrzymanie przeznaczyla tymczasem 50 florenów.¹²³

Chrystian Seth.¹²⁴ Pochodził, zdaje się, ze Szwecji. Posiadał doktorat prawa. Był profesorem uniwersytetu królewieckiego. 2 sierpnia 1681 roku w Stoczku w obecności biskupa Radziejowskiego złożył wyznanie wiary i pozostał na Warmii. Biskup dał mu na kilkanaście lat do użytku kilka opuszczonych łąnów. Przywilej ten biskup Załuski przedłużył na dalsze 10 lat.¹²⁵

Syn jego, wspomniany już Teodor Seth, otrzymał stypendium z fundacji Montanusa, podobnie zresztą jak i syn pastora Ringha.¹²⁶ Obaż też zostali kapłanami.

Jan Filip Pfeiffer.¹²⁷ Pochodził z Narymbergi. Holdował synkretyzmowi. W 1684 roku, jeszcze jako student, przedstawił bardzo znamienne prace doktorską, w której bronił tezy: *Quod lutherana ecclesia etiam sit vera*, argumentując: ponie-

¹¹⁸ F. Hipler: *Literaturgeschichte des Bistums Ermland*. T. 1. Braunsberg 1872 s. 216; Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 6.

¹¹⁹ Lühr: *Die Matrikel...*, jw. s. 115.

¹²⁰ A 24, k. 21; *Acta Praetoria Braunsberg 1705—1710*, k. 31—32.

¹²¹ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 7.

¹²² Tamże, s. 8.

¹²³ *Acta Cap. 1695—1706 k. 147, 158.*

¹²⁴ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 6.

¹²⁵ G. Matern: *Bauernsippen um Rössel*. *ZGAE* 29 (1957) s. 328—329.

¹²⁶ *Acta Cap.*, 1706—1716, k. 17, 26, 44, 56.

¹²⁷ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 9.

wał jest *pars et membrum verae ecclesiae catholicae*. Pfeiffer uchodził też za wybitnego grezystę. Przez pewien czas pełnił funkcję prefekta biblioteki elektora. Na uniwersytecie królewieckim wykładał grekę i teologię. Cieszył się wielką popularnością. Nawrócenie jego (w 1694 roku) wywołało ogromną sensację. Słusznie jezuita w swoim roczniku pod tym rokiem odnotowali, że „do sieci chrystusowej dostało się dużo grubych ryb”.¹²⁰ Wyznanie wiary złożył w Lidzbarku w obecności biskupa Zbąskiego 25 czerwca tegoż roku. W ciągu kilku tygodni przyjął wszystkie święcenia do kapłańskich włącznie. Jeszcze w sierpniu 1694 r. otrzymał probostwo w Żegotach, a w kilka miesięcy później parafię Radostowo i kanonię kolegiacką. Zmarł 10 sierpnia 1695 r. i został uroczystie pochowany w Lidzbarku. Należy on do najwybitniejszych konwertytów w Prusach.¹²⁰

Andrzej Bernard Neufeld.¹³⁰ Nawrócił się w 1693 r., w 20 roku życia. Mimo rozpaczy swej matki luteranki wstąpił do Alumnatu Papieskiego w Braniewie, został księdzem i przez pewien czas pracował we Fromborku.¹³¹ W roku 1705 pełnił funkcję wikariusza i kaznodziei niemieckiego w Elblągu.¹³² W roku 1707 na własną prośbę został zwolniony z diecezji.¹³³ O dalszych kolejach jego losu nie pewnego nie wiemy. Być może wyjechał na misje do krajów północnych.

Jan Kasper Józef Senkler.¹³⁴ Pochodził z Westfalii. Nawrócił się w 1694 roku mając 23 lata. Szykanowany przez luteran uciekł z Prus na Warmię, w Braniewie wstąpił do seminarium diecezjalnego i został księdzem, a następnie proboszczem w Radostowie i (od 1705 r.) honorowym kanonikiem kolegiackim.¹³⁵ Lubił prowadzić polemikę z luteranami. Pod jego wpływem wielu nawróciło się. W 1701 r. wydrukował w Braniewie dzieło z zakresu modnej wówczas kontrowersji, pt. *Das richtige Papstthum und nichtige Lutherthum*.¹³⁶

Warto wreszcie wymienić przynajmniej nazwiska takich wybitniejszych konwertytów z czasów biskupa Załuskiego jak księży: Jerzego Krzysztofa Köslinga, znanego już nam proboszcza z Tylży, później proboszcza z Grzędy i wreszcie archiprezbitera z Jezioran,¹³⁷ ks. Krzysztofa Schultza — proboszcza z Bieniewa,¹³⁸ ks. Wilhelma Asta — proboszcza z Kolna Reszelskiego¹³⁹ i wielu innych.

Bardzo popularny za biskupa Załuskiego był wybitny lekarz, konwertyta Chrystian Lepner, absolwent wydziału medycznego uniwersytetu królewieckiego.¹⁴⁰ W 1694 r. zamieszkał na stałe w Braniewie i oddał swe fachowe wykształcenie na usługi duchowieństwa diecezji warmińskiej. Został lekarzem jezuitów braniewskich¹⁴¹ i kapituły ka-

¹²⁰ Dittrich: *Geschichte des Katholicismus...*, jw. T. 1, s. 429, 481.

¹²⁹ Tamże, s. 473—475.

¹³⁰ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 9.

¹³¹ Lühr: *Die Matrikel...*, jw. s. 117.

¹³² A 24, k. 8, 22.

¹³³ Tamże, k. 133.

¹³⁴ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 8.

¹³⁵ A 25, k. 6.

¹³⁶ Hüpler: *Literaturgeschichte...*, jw. T. 1, s. 208.

¹³⁷ Tamże, s. 218.

¹³⁸ Lühr: *Die Matrikel...*, jw. s. 117.

¹³⁹ Tamże, s. 118.

¹⁴⁰ Dittrich: *Catalogus...*, jw. s. 10.

¹⁴¹ Dittrich: *Geschichte des Katholicismus...*, jw. T. 1, s. 496.

tedralnej,¹⁴² a także był zatrudniony przez magistrat braniewski w charakterze rzeczoznawcy przy procesach inkwizycyjnych.¹⁴³

Nie sposób wymienić tu wszystkich konwertytów nawet za tak krótki okres czasu jak rządy jednego biskupa. Bywały lata, kiedy liczba ich w samej Św. Lipce dochodziła do kilkudziesięciu. W pierwszych latach XVIII wieku ilość konwertytów odnotowanych przez misję świętolipską sięga 90 osób rocznie.¹⁴⁴ Szczególnie obfitym w konwersje okazał się rok 1701.¹⁴⁵ Diecezja warmińska, aczkolwiek mała i sama narażona na niebezpieczeństwo, stanęła jednak na wysokości zadania i była wśród innowierców prawdziwie dobrym zaczynem religii katolickiej.

¹⁴² Acta Cap. 1706—1716 k. 94; Chrystian Lepner „ordinarius medicus” kapituły otrzymywał od kapituły za swą pracę 400 florenów rocznie.

¹⁴³ Magistrat zapewnił mu mieszkanie i wypłacał rocznie 150 guldenów gotówką i dawał 15 fur drzewa. J. A. Lilienthal: Hexenprocesse der beiden Städte Braunsberg nach den Kriminalakten des brunsberger Archivs. Königsberg 1861 s. 86.

¹⁴⁴ A. Poschmann: Das Jesuitenkolleg in Rössel. ZGAE 24 (1932) s. 837.

¹⁴⁵ Biskup Żaluski w jednym ze swoich listów wyraził radość z powodu licznych nawróceń. Żaluski, jw. T. 3, s. 25.

KONFERENCJE DEKANALNE W KANONICZNYM PRAWIE POWSZECHNYM I WARMIŃSKIM

WSTĘP

Żyjemy w czasach niezwykłego rozwoju wszelkich nauk. Prosty sąd wniosek, że wiedza każdego naukowca i w każdym zawodzie musi być nie tylko stale przypominana, ale i uzupełniana nowymi osiągnięciami myśli i pracy ludzkiej. Dlatego obserwujemy dziś w każdej dziedzinie życia naukowego i zawodowego powszechne doksztalcanie, czy to w formie organizowania kilkudniowych kursów, zjazdów, czy nawet zorganizowanych studiów podyplomowych.

Prawo kanoniczne problem doksztalcania duchowieństwa już od dawna traktuje bardzo poważnie. Przede wszystkim zobowiązało duchownych do niezaniechania dalszego kształcenia się po przyjęciu święceń kapłańskich, zwłaszcza w naukach teologicznych;¹ na wszystkich kapłanów diecezjalnych nałożyło obowiązek składania egzaminów z różnych gałęzi nauk teologicznych w ciągu przynajmniej trzech lat po ukończeniu studiów;² nakazuje beneficjum proboszczowskie nadawać tym duchownym, którzy wykażą, niekiedy nawet w wyniku szczegółowego konkursu, najwyższy poziom wiedzy i umiejętności duszpasterskich.³ Również Sobór Watykański II w dekrecie o posłudze i życiu kapłanów wiele miejsca poświęca sprawie wiedzy i doksztalcania kapłanów. „Dokonujący się w naszych czasach nowy postęp kultury ludzkiej, a także świętej nauki — głosi Sobór Watykański II — pobudza kapłanów do tego, by nieustannie i właściwie doskonalili swą wiedzę o rzeczach Boskich i ludzkich i aby w ten sposób przygotowywali się do lepszego rozpoczęcia dialogu z ludźmi współczesnymi”. Tenże Sobór we wspomnianym dekrecie polecił organizowanie dla kapłanów kursów i zjazdów, powoływanie do życia ośrodków duszpasterskich, zakładanie bibliotek — w tym celu, aby mogli pełniej poznawać metody duszpasterskie, wiedzę teologiczną, wzmocnili życie duchowe.⁴

Ogromne możliwości systematycznego doksztalcania duchownych kryją w sobie konferencje dekanalne przepisane w kan. 131.

¹ C. 15, X, III, 1; kan. 129.

² Kan. 130 § 1.

³ Kan. 459 § 4. — W myśl zaleceń soborowego dekretu „Christus Dominus” o pasterskim urządzeniu biskupów w Kościele (n. 31) konkursy tak ogólne jak i szczególne przy nadawaniu parafii znikną. AAS 58 1966 689.

⁴ Dekret „Presbyterorum ordinis” (n. 19). AAS 58 1966 1019.

Konferencje dekanalne wyrosły z bogatej tradycji kościelnej i wiele dobrego wniosły do życia kościelnego, zwłaszcza gdy chodzi o podnoszenie poziomu umysłowego i ascetycznego duchownych. Niestety, ostatnio jesteśmy świadkami zanikania względnie niedoceniaenia konferencji dekanalnych. Jako główną przyczynę tego stanu rzeczy można wymienić tendencje centralistyczne w życiu diecezjalnym. Ogromne przemiany dokonywane się w życiu kościelnym, potrzeba wprowadzenia w życie coraz to nowych dokumentów kościelnych, troska o jednolitość praktyk duszpasterskich w diecezji, skłaniają ordynariuszy miejscowych do organizowania tzw. konferencji rejonowych, kosztem konferencji dekanalnych. Konferencje rejonowe, których Kodeks Prawa Kanonicznego obecnie nie zna, gromadzące duchownych określonego rejonu, a więc nie jednego ale wielu dekanatów, odbywające się pod przewodnictwem naczelnych władz diecezji, mogą wnieść i rzeczywiście wiele wnoszą dobrego do życia diecezjalnego, ale konferencje dekanalne całkowicie zastąpić nie mogą. Np. duchowieństwo stoi dziś przed poważnym obowiązkiem poznania wszystkich dokumentów Soboru Watykańskiego II. Jakże łatwo obowiązek ten można spełnić przez systematyczne wygłaszanie odpowiednich referatów na konferencjach dekanalnych. Ponadto każdy dekanat może mieć swoją specyficzną problematykę duszpasterską. Nie bez znaczenia również jest współżycie księży kondekanalnych, które wzmacnia się i uszlachetnia na wspólnych konferencjach, a także wzajemne oddziaływanie przez częste spotkania; konferencje rejonowe zazwyczaj tego celu nie osiągają, gdyż mają charakter masowy i zbyt oficjalny.

Niniejsza praca niech zwróci uwagę na niedocenianą ostatnimi czasy instytucję konferencji dekanalnych, niech przyczyni się do ich ożywienia, aby stały się poważnym środkiem podnoszenia poziomu umysłowego i ascetycznego duchowieństwa oraz życia duszpasterskiego w diecezji.

1. KONFERENCJE DEKANALNE NA TLE HISTORYCZNYM

Konferencje dekanalne w pojęciu kanonicznym są to zebrania duchownych dekanatu, odbywane pod przewodnictwem dziekana dla omówienia zagadnień duszpasterskich oraz w celu podnoszenia poziomu naukowego i ascetycznego duchownych.⁵

Kodeks Prawa Kanonicznego na określenie konferencji dekanalnej używa słów: *conventus, collationes seu conferentiae*. W starszych źródłach

⁵ Kan. 131 § 1; 443 § 1; Wernz-Vidal: *Ius canonicum*. T. II. De personis. Romae 1943, n. 137; Conte a Coronata M.: *Institutiones iuris canonici*. Vol. I. Romae 1950, n. 190.

prawnych możemy spotkać jeszcze inne nazwy, np. *convocationes, capitula ruralia, synodi decanales, congregationes rurales, congregationes synodorum decanalium*,⁶ a niekiedy *calendae*, gdyż odbywano je zazwyczaj pierwszego dnia miesiąca.⁷

Niektóre diecezje w Polsce dla zebrań dekanalnych duchowieństwa przyjęły podwójną nazwę: kongregacji dekanalnej i konferencji dekanalnej lub pasterskiej. Kongregacje dekanalne mają charakter uroczysty, są połączone z uroczystym nabożeństwem i odbywają się raz w roku, natomiast konferencje dekanalne lub pasterskie, są pozbawione charakteru uroczystego, są krótsze i odbywają się częściej w roku.⁸ Ogólnie jednak zebrania dekanalne duchownych zwykło się w Polsce nazywać konferencjami lub kongregacjami dekanalnymi, bez względu na ich uroczysty charakter.

Konferencje dekanalne swój początek wzięły prawdopodobnie z synodów diecezjalnych. Dawniej, gdy życie duszpasterskie skupiało się około biskupa, który rezydował w każdym ludniejszym mieście, urabianie i kształcenie duchowieństwa odbywało się na synodach biskupich. Z czasem jednak, gdy diecezje rozrosły się terytorialnie i ludnościowo, powstały nowe okręgi duszpasterskie poza miastem biskupim, najpierw większe zwane archidiaconatami — z archidiaconem na czele, a następnie mniejsze, zwane archiprezbiteratami — z archiprezbiterem, czyli dziekanem na czele. W związku z tym duchowieństwo podległe archiprezbiterom ze względów praktycznych zaczęło mniej gromadzić się na synodach biskupich, a częściej na zebraniach archiprezbiterialnych, urządzanych na wzór synodów.⁹ Podział diecezji na archidiaconaty z czasem zanikł zupełnie na korzyść dekanatów.¹⁰ Dawniej w skład dekanatu wchodziło kilkanaście, a niekiedy nawet kilkadziesiąt parafii,¹¹ a więc teren dość rozległy. Mimo to duchownym łatwiej było gromadzić się przy swym dziekanie, niż przy swym biskupie w odległej stolicy biskupiej. Dziś dekanat swym zasięgiem obejmuje terytorium, na którym znajduje się zazwyczaj kilka parafii.¹²

⁶ Chodyński Z.: Kongregacje dekanalne. Encyklopedia Kościelna M. Nowodworskiego. T. X. Warszawa 1877, s. 623.

⁷ C. 9, D. 44.

⁸ Dla przykładu: Statuta Synodi Dioecesanae Culmensis, habitae A. D. 1928. Pelplini 1929, stat. 55; Padacz W.: Prawa i obowiązki dziekanów w polskim ustawodawstwie synodalnym. *Ateneum Kapłańskie*. T. 40 (1937), s. 288 nn.

⁹ Chodyński Z.: Konferencje. Enc. Kośc. Nowodw. jw. T. X, s. 601; Péchenard P.: Conférences ecclésiastiques. Dictionnaire de théologie catholique. T. 3. Paris 1938, col. 817; Przybylko M.: Urząd dziekana w rozwoju historycznym. *Prawo Kanoniczne*. 1960, nr 3—4, s. 224 nn.

¹⁰ Müller W.: Struktura organizacyjna diecezji rzymsko-katolickich w Polsce w XVI—XVIII wieku. *Znak* 1965, nr 137—138, s. 1526; Przybylko M., jw. s. 230 nn.

¹¹ Müller W., jw. s. 1527.

¹² Kan. 217.

Z konferencjami pasterskimi duchownych spotykamy się we Francji już w IX w., za arcybiskupa Hinkmara z Reims.¹³ Zwyczaj odbywania tych konferencji wkrótce przeszedł z Francji do Niemiec,¹⁴ następnie do Anglii. Synod londyński z r. 1237 w kan. 20 nakłada na archidiaconów ścisły obowiązek częstego uczestniczenia w konferencjach mających na celu kształcenie proboszczów.¹⁵ Właściwy jednak rozwój konferencji duszpasterskich nastąpił dopiero po Soborze Trydenckim, który odnowę życia kościelnego widział również w organizowaniu synodów diecezjalnych,¹⁶ oraz w podnoszeniu poziomu umysłowego i moralnego duchownych.¹⁷ Konferencje dekanalne ułatwiały działalność synodom diecezjalnym, gdyż częstokroć na nich odbywały się prace przygotowawcze do synodu, oraz zapoznawano z ustawami synodalnymi, a także okazały się wielce skuteczne do kształcenia duchownych.¹⁸

Duże zasługi dla rozwoju konferencji dekanalnych położył w drugiej połowie XVI wieku św. Karol Boromeusz, arcybiskup Mediolanu, który zwłaszcza na IV synodzie prowincjonalnym w r. 1576 opublikował szczegółową instrukcję dotyczącą pasterskich kongregacji dekanalnych.¹⁹ Żywa praktyka konferencji dekanalnych, dająca w diecezji mediolańskiej wspaniałe owoce, popierana przez papieży, przyjęła się w całym Kościele²⁰ i to do tego stopnia, że niekiedy zastępowała synody diecezjalne.²¹

Ogólne wzmianki o konferencjach dekanalnych w Polsce spotykamy już w XIV w. Synod prowincjonalny w Kaliszu w r. 1357 oraz synody wrocławskie z r. 1415 i 1509 mówią o ogłaszaniu na konferencjach dekanalnych (*in conventionibus subditorum suorum*) ustaw synodalnych.²² Synod prowincjonalny odbyty w Warszawie w r. 1561 za arcybiskupa Jana Przerębskiego postanawia, aby konferencje dekanalne odbywały się systematycznie każdego roku.²³ Synod archidiecezji gnieźnieńskiej odbyty w Łowiczu w r. 1593 za prymasa Stanisława Karnkowskiego poświęca konferencjom dekanalnym specjalny artykuł zatytułowany: *De Synodis*

¹³ C. 9, D. 44.

¹⁴ De ecclesiasticis disciplinis, l. I, can. 226. P. L. 132, col. 231 n.

¹⁵ Mansi J.: Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. T. 23, col. 458.

¹⁶ Sess. 24, c. 2 de ref.

¹⁷ Sess. 22, c. 1; 23, c. 18; 24, c. 11, 12 de ref.

¹⁸ Wysocki S.: O kongregacjach dekanalnych w dawnej Polsce. Lwów 1906, s. 6.

¹⁹ Acta Ecclesiae Mediolanensis. Lyon 1683. T. I, s. 535—545; Scherer R.: Handbuch des Kirchenrechts. Vol. I. Lipsiae 1886, s. 686, nota 39.

²⁰ Concilium Romanum, 1725. Collectio Lacensis. T. I, col. 435 nn.; Péchenard P., jw. col. 820; Wernz-Vidal, jw. n. 136.

²¹ Benedykt XIV: De synodo dioeclesana. Romae 1748, lib. I, c. 2.

²² Chodyński Z.: Kongregacje dekanalne. Enc. Kośc. Nowodw. T. X, s. 623; tenże: Dziekan wiejski. Enc. Kośc. Nowodw. T. IV. Warszawa 1874, s. 456; Gromnicki T.: Synody prowincjonalne oraz czynności niektórych funkcjonariuszy apostołskich do r. 1357. Kraków 1895, s. 285 nn.

²³ Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones Synodorum Provincialium et Dioecesarum Regni eiusdem ad summam collectae. T. I. Posnaniae 1883, s. 148.

seu congregationibus per Decanos rurales habendis.²⁴ Synod gnieźnieński, a następnie kaliski i łowicki z r. 1602 odbyte również za prymasa Karnkowskiego, mówią o konferencjach dekanalnych zwoływanych przez dziekanów cztery razy w roku, w których mają uczestniczyć proboszczowie pod karą trzech grzywien. Jako przedmiot konferencji synody te podają: sprawy przedłożone przez dziekana, zagadnienia teologiczne, różne trudności i wątpliwości, zwłaszcza z dziedziny moralnej, oraz to wszystko, co służy dla dobra i pożytku Kościoła, oraz ku zbudowaniu.²⁵

Gdy chodzi o diecezję warmińską, to już synod z r. 1565 za kardynała Stanisława Hozjusza wspomina o konferencjach dekanalnych, używając terminów *capitula ruralia* oraz *capitulum archipresbyteratus*.²⁶

Wyraźniej o konferencji dekanalnej, nazywając ją *conventum archipresbyterale*, mówi synod warmiński z r. 1610 za Szymona Rudnickiego. Synod ten nakazuje, aby konferencje dekanalne odbywały się raz w roku po uprzedniej wizytacji dziekańskiej; sama konferencja ma być poprzedzona Mszą św. o Duchu Św. z odpowiednim kazaniem; na konferencji mają być poruszone przez dziekana i proboszczów wypadki dawania zgorzzenia i aktualne sprawy kościelne; ponadto dziekan został upoważniony do udzielania na konferencji upomnień.²⁷

Po Soborze Trydenckim polskie prawo partykularne dość dużo miejsca poświęciło konferencjom dekanalnym, nakazując regularne ich odbywa-

²⁴ Synodus Dioecesa Gnesensis, celebrata Lovicii, Anno Christi M. D. XCIII. Posnaniae 1593, s. 42; Sawicki J.: Concilia Poloniae. V. Synody Archidiecezji Gnieźnieńskiej i ich statuty. Warszawa 1950, s. 181.

²⁵ Synodi Archidiececesis Gnesensis ordinationes quaedam... Anno Domini 1602 in conventibus Gnesnae Calissii et Lovicii celebratis... Cracoviae 1602. C. (III) De reliquis munitis pastorum, et vita ac moribus totius cleri: „Synodis ruralibus quatuor anni temporibus per decanos celebrandis sub poena synodali trium marcarum adsint praesentes, ubi praeter alia a decanis ruralibus proponenda inter parochos, de rebus divinis, de difficultatibus et dubiis occurrentibus, maxime in casibus conscientiae misceantur, et alia, quae ad bonum commodumque Ecclesiae et aedificationem pertinent, pertractentur”; Sawicki J., jw. s. 199.

²⁶ C. VII. De archidiacono: „Archidiacono ecclesiae nostrae mandamus, ut haec decreta synodalia parochis publicet et exequenda curet, ut capitula ruralia nonnunquam congregent...”; C. VIII. De parochis sive presbyteris curatis: „Et quoniam non raro accidit, ut clerici beneficia ecclesiastica curata absque commissione sive institutione nostra de facto occupent atque nulla ligandi aut absolvendi potestate praediti populum Dei decipiant, mandamus, ut quilibet presbyter in capitulo proximo sui archipresbyteratus literas huiusmodi commissionum seu investiturarum sibi petat exhiberi”. Constitutiones synodales Warmienses, Sambienses, Pomesanienses, Culmensenses, necnon provinciales Rigenses. Ed. F. Hipler. Braunsbergae 1899, col. 40 n.; Constitutiones synodales Dioecesis Varmiensis. Brunsbergae apud Georgium Schönfels. Anno MDCXII, s. 38 n.

²⁷ C. XXV. De archipresbyteris et ipsorum officio, n. 284: „Semel in anno, visitatione videlicet archipresbyterali prius peracta, ecclesiarum parochos in locum aliquem commodiorem convocabunt, praemissaque missa de Spiritu sancto atque exhortaciuncula aliqua facta conventum archipresbyteralem celebrabunt, in quo de scandalis amovendis ac de occurrentibus negotiis ecclesiasticis mutuo cum parochis conferent, et si qui scandalosi atque reprehensione digni reperti fuerint, eos diligenter monebunt. Maiora vero scandala, si quae fuerint, quibus ipsi obviare non poterunt, nobis vel vicario nostro generali deferre sint obligati”. Constitutiones synodales Warmienses..., col. 136.

nie, podając sposób ich odbywania, ustanawiając kary za niestawienie na nich lub za zaniechanie ich przez dziekanów, a nawet nakładając na dziekana obowiązek składania przysięgi przy obejmowaniu urzędu dziekańskiego, że będzie zwoływał duchownych swego dekanatu na zebrania.²⁸ Ilekroć zaniechano konferencji dekanalnych biskupi przypominali o obowiązku ich odbywania. Np. synod warmiński z r. 1726 za Krzysztofa Szembeka przypomina postanowienia synodu Szymona Rudnickiego z r. 1610 o obowiązku zwoływania przez dziekanów konferencji, na których ponadto mają być rozwiązywane kwestie moralno-teologiczne.²⁹

Kodeks Prawa Kanonicznego konferencjom dekanalnym poświęca kan. 131, w którym mówi ogólnie o zwoływaniu konferencji, przedmiocie obrad oraz uczestnictwie w nich, a pośrednio także kan. 448 § 1, który zwoływanie konferencji i przewodniczenie na nich zalicza do obowiązków i praw dziekana.³⁰ Szczegółowe natomiast przepisy dotyczące konferencji dekanalnych znajdujemy w partykularnym ustawodawstwie kościelnym. Każda diecezja ma zazwyczaj swoje własne przepisy szczegółowe dotyczące konferencji dekanalnych.

2. ZWOŁYWANIE KONFERENCJI DEKANALNYCH

Zwoływanie konferencji dekanalnych należy do obowiązków dziekana,³¹ a zastępczo w czasie jego choroby, gdy nie może urzędować i po

²⁸ Np. synod wileński z r. 1717 za Konstantyna Brzostowskiego, a za nim synody plocki z r. 1733 i chełmiński z r. 1745 za Andrzeja Stanisława Żaluskiego: „Ego N. N. spondeo ac iuro, quod... convocaciones decanales binis vicibus de anno instituum et alia, quae ad munus decanale pertinent, fideliter peragam. Sic me Deus... Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae...”, T. I, s. 151; Wysocki S., jw. s. 6 nn.

²⁹ C. III. De archipresbyteris et officio eorum, n. 8: „Volumus etiam, ut statutum Rudnicianum de conventu archipresbyterorum, qui in desuetudinem venit, obtineat vigorem observeturque exacte. In quo conventu praeter ea, quae ibidem recensita sunt, resolutio alicuius casus moralis theologiae, per archipresbyterum loci antecedenter intimati, a singulis parochis sub sua sede constitutis in scriptis feratur et ante alia peragenda post exhortationem archipresbyteri perlegatur, ac post lectionem et conventum huiusmodi obsigilletur et ad nos aut cancellariam nostram transmittatur”. Constitutiones synodales Warmienses..., col. 186.

³⁰ Kan. 131 § 1. „In civitate episcopali et in singulis vicariatibus foraneis saepius in anno, diebus arbitrio Ordinarii loci praestituendis, conventus habeantur, quos collationes seu conferentias vocant, de re morali et liturgica; quibus addi possunt aliae exercitationes, quas Ordinarius opportunas iudicaverit ad scientiam et pietatem clericorum promovendam.

§ 2. Si conventus haberi difficile sit, resolutae quaestiones scriptae mittantur, secundum normas ab Ordinario statuendas.

§ 3. Conventui interesse, aut, deficiente conventu, scriptam casuum solutionem mittere debent, nisi a loci Ordinario exemptionem antea expresse obtinuerint, tum omnes sacerdotes saeculares, tum religiosi licet exempti curam animarum habentes et etiam, si collatio in eorum domibus non habeatur, alii religiosi qui facultatem audiendi confessiones ab Ordinario obtinuerunt”.

Kan. 448 § 1: „Vicarius foraneus debet, diebus ab Episcopo designatis, convocare presbyteros proprii districtus ad conventus seu collationes de quibus in can. 131 eisdemque praesesse; ubi vero plures habeantur huiusmodi coetus in variis districtis locis, invigilare ut rite celebrentur”.

³¹ Kan. 448 § 1.

jego zgonie — do obowiązków wicedziekana, dopóki ordynariusz miejscowy inaczej nie postanowi.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie mówi szczegółowo o tym, jak często dziekan powinien zwoływać konferencje w swoim dekanacie, a tylko ogólnie stwierdza: *saepius in anno* — częściej w roku.³² Jak należy rozumieć to wyrażenie *saepius in anno* — autorzy nie są zgodni. Wernz-Vidal jest zdania, że wyrażenie *saepius in anno* należy rozumieć jako raz w miesiącu, albo dwanaście razy w roku.³³ Podobnie sądzi Ph. Maroto.³⁴ Wernz-Vidal i Maroto interpretację swoją opierają na dawnym prawie,³⁵ oraz na aktualnym zwyczaju rzymskim. M. Conte a Coronata uważa, że *saepius in anno* należy rozumieć jako sześć razy w ciągu roku.³⁶ F. Cappello natomiast ogranicza ilość konferencji dekanalnych do czterech lub pięciu w ciągu roku.³⁷

Również ordynariusze miejscowi, upoważnieni w kan. 131 § 1 do szczegółowego określenia ilości konferencji dekanalnych w ciągu roku, w praktyce różnie interpretują wyrażenie *saepius in anno*. Tak np. w diecezji warmińskiej, na mocy rozporządzenia o urzędzie księży dziekanów z dnia 25 kwietnia 1947 r., dziekani zobowiązani są do zwoływania konferencji dekanalnych cztery razy w ciągu roku;³⁸ synod diecezji chełmińskiej z r. 1928 postanowił, że konferencje dekanalne będą odbywały się cztery razy do roku — łącznie z kongregacją dekanalną;³⁹ I synod diecezji częstochowskiej z r. 1954 nakazuje odbywać konferencje dekanalne przynajmniej raz na dwa miesiące, a dołączona instrukcja mówi o konferencjach dekanalnych raz na miesiąc;⁴⁰ ustawy II synodu archidiecezji warszawskiej obowiązujące od r. 1963 nakazują urządzenie konferencji dekanalnych raz na kwartał.⁴¹ Przyjęty w diecezji zwyczaj jest najlepszym interpretatorem prawa.

Partykularne ustawodawstwo kościelne określa liczbę zwyczajnych konferencji dekanalnych. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, aby nie-

³² Kan. 131 § 1.

³³ Wernz-Vidal, jw. n. 137: „Habendae sunt saepius in anno diebus ab Ordinario praestituendis, cui praescriptioni videtur fieri satis, si semel in mense aut duodecim conferantiae singulis annis, licet non distributae in singulos menses, fiant”.

³⁴ Maroto Fh.: *Institutiones iuris canonici*. Matriti 1918. Vol. I, s. 562: „Saepius... quod verbum, moraliter sumptum, semel fere in mense significare saltem videtur”.

³⁵ C. 9, D. 44.

³⁶ Conte a Coronata M., jw. n. 190: „Faciendae autem sunt conferentiae saepius in anno, i. e., ut videtur, saltem sexies in anno”.

³⁷ Cappello F.: *Summa iuris canonici*. Vol. I. Romae 1961, n. 221: „Conventus habendi sunt saepius in anno, i. e. saltem quater vel quinquies; melius si frequentius”.

³⁸ § 45; *Wiadomości Urzędowe Warmińskiej Diecezji*, 1947, nr 2, s. 15.

³⁹ Stat. 55.

⁴⁰ Stat. 71 § 1; Dodatek nr 14, p. 1.

⁴¹ Stat. 51, p. 8.

zależnie od zwyczajnych konferencji dekanalnych odbywały się, gdy będą tego wymagały szczególne okoliczności, również konferencje nadzwyczajne. O konferencjach dekanalnych nadzwyczajnych decyduje ordynariusz miejscowy, a niekiedy i sam dziekan czy to na skutek uzasadnionej inicjatywy własnej, czy też kapłanów kondekanalnych.

Konferencje dekanalne powinny odbywać się w czasie odpowiednim. Niekiedy przepisy partykularne określają szczegółowo dni, w których powinny odbywać się konferencje. Jeżeli takich przepisów nie ma, wtedy sam dziekan roztropnie decyduje o dniach konferencji. Z zasady nie należy zwoływać konferencji dekanalnych w miesiącach urlopowych, tzn. w lipcu i sierpniu, w okresie kolędowym — tzn. w miesiącu styczniu, oraz w ostatnich tygodniach Wielkiego Postu, a także w dni przedświąteczne i świąteczne — ze względów duszpasterskich.

Nie bez znaczenia jest również właściwa godzina rozpoczęcia konferencji dekanalnej. W dekanatach o dobrej komunikacji konferencje powinny odbywać się w godzinach raczej popołudniowych, aby udział w nich mogli brać również kapłani zatrudnieni przy nauczaniu religii dzieci.

Dziekan obowiązany jest z wczasu powiadomić urzędowo z osobna każdego kapłana mającego brać udział w konferencji dekanalnej, podając przewidywany porządek dzienny i tematy referatów. W diecezji warmińskiej powiadomienie kapłanów o konferencji dekanalnej powinno mieć miejsce na dwa tygodnie przed wyznaczonym terminem konferencji.⁴²

Urzędowe zawiadomienie o mającej się odbyć konferencji dekanalnej czy to zwyczajnej czy nadzwyczajnej dziekan powinien w odpowiednim czasie przesłać również do kurii diecezjalnej. Wymaga tego porządek służbowy, a także dzięki temu kuria będzie miała możliwość promulgowania swych komunikatów służbowych.

W niektórych diecezjach letnia konferencja dekanalna, zwana kongregacją, powinna odbywać się kolejno w różnych parafiach danego dekanatu z udziałem wiernych w części ascetycznej. Konferencja ta ma charakter uroczysty, połączona jest z bogatszą częścią ascetyczną. Taką konferencję należy w poprzedzającą niedzielę zapowiedzieć z ambony w danej parafii i zachęcić wiernych do udziału w nabożeństwie.⁴³ Odbywanie konferencji dekanalnych w różnych parafiach ma ten dobry skutek, że daje kapłanom możliwość bezpośredniego zapoznania się z różnymi metodami i osiągnięciami duszpasterskimi.

⁴² Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów z dnia 25. IV. 1947 r., § 45.

⁴³ Tak jest w diecezji warmińskiej; Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 47.

3. UDZIAŁ W KONFERENCJACH DEKANALNYCH

Do udziału w konferencjach dekanalnych Kodeks Prawa Kanonicznego zobowiązuje: 1) wszystkich kapłanów diecezjalnych, 2) kapłanów zakonnych, nawet wyjętych, sprawujących duszpasterstwo, oraz 3) innych kapłanów zakonnych, mających od ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi św., o ile konferencje moralno-liturgiczne nie odbywają się w ich domach.⁴⁴

Gdy chodzi o udział w konferencjach dekanalnych kapłanów diecezjalnych, to Kodeks nie robi żadnego rozróżnienia, a tylko używa ogólnego określenia: *omnes sacerdotes saeculares*. Łatwo stąd wyciągnąć wniosek, że udział w konferencjach mają brać wszyscy kapłani diecezjalni zamieszkałi na terenie danego dekanatu, bez względu na zajęcie. Również i kapelani wojskowi zobowiązani są brać udział w konferencjach w diecezji swego aktualnego pobytu.⁴⁵

Kapłani zakonnicy sprawują duszpasterstwo, jeżeli pełnią urząd proboszcza, administratora parafii, wikariusza aktualnego osoby moralnej, wikariusza pomocnika, wikariusza substytutu, oraz wikariusza współpracownika lub kapelana szpitala czy pobożnego zakładu — o ile zastępują proboszcza i pomagają mu we wszystkich obowiązkach parafialnych po myśli kan. 476 § 6. Dlatego kapłani zakonnicy, którzy są np. tylko katechetami lub tylko kapelanami, nie są zobowiązani do uczestniczenia w konferencjach dekanalnych.

Inni kapłani zakonnicy, mający od ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi św., tylko wtedy mają obowiązek uczestniczenia w konferencjach dekanalnych, gdy w ich domach zakonnych nie odbywają się konferencje moralno-liturgiczne przewidziane w kan. 591.

Przepis kan. 131 § 3 o obowiązku uczestniczenia w konferencjach dekanalnych ma charakter ustawy personalnej, dlatego kapłanów zobowiązanych do uczestniczenia wiąże wszędzie, choćby znaleźli się poza terenem swojego dekanatu, czy nawet diecezji.

Prawo partykularne, gdy chodzi o udział w konferencjach dekanalnych, na ogół pokrywa się z odpowiednimi przepisami prawa powszechnego.⁴⁶

W wypadku niedo odbywania się konferencji dekanalnych, ci wszyscy, którzy są zobowiązani do uczestniczenia w nich, mają obowiązek prze-

⁴⁴ Kan. 131 § 3.

⁴⁵ Instr. S. C. Consist., 23. IV. 1951, art. XVII; AAS 43 1951 562.

⁴⁶ Np. w diecezji warmińskiej: „W konferencjach powinni brać udział wszyscy księża świeccy oraz wszyscy kapłani zakonnicy, zajęci w duszpasterstwie, choćby byli członkami zakonów wyjętych. Ten sam obowiązek obciąża także kapłanów zakonnych, którzy otrzymali od Ordynariusza jurysdykcję do słuchania spowiedzi św., o ile w ich domach zakonnych nie odbywają się konferencje, przepisane kanonem 591”; Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 51.

syłania na piśmie rozwiązań kwestii według sposobu określonego przez ordynariusza.⁴⁷ Polskie prawo partykularne raczej nie przewiduje tego rodzaju rozwiązywania kwestii, a to z uwagi na zorganizowane dekanaty naszych diecezji i możliwość systematycznego odbywania konferencji. W wypadkach jednak poszczególnych, gdy konferencje dekanalne z jakichś powodów nie będą mogły się odbyć zgodnie z przepisami kanonicznymi, ordynariusz może zarządzić pisemne rozwiązanie określonych kwestii. Pisemne rozwiązywanie kwestii jest w prawie wyraźnie uwarunkowane brakiem konferencji: *si conventus haberi difficile sit*.⁴⁸

Zwolnienia od obowiązku udziału w konferencjach dekanalnych, a w braku ich od obowiązku przesyłania na piśmie rozwiązanych kwestii, może udzielić ordynariusz na mocy kan. 131 § 3. Zwolnienie to musi być uprzednio wyraźnie udzielone: *nisi a loci Ordinario exemptionem antea expresse obtinuerit*. Zdaje się, że powyższe zwolnienie nie ma charakteru dyspensy w ścisłym tego słowa znaczeniu.⁴⁹ Kapłani nie mający uprzedniego zwolnienia ordynariusza z udziału w konferencjach dekanalnych, nie mogą w nich uczestniczyć z poważnych przyczyn w wypadkach poszczególnych, powinni przysłać na piśmie swoje usprawiedliwienie, które należy odnotować w protokole konferencji.

Ustawy diecezjalne zazwyczaj zwalniają od obowiązku udziału w konferencjach dekanalnych jednego kapłana w każdej parafii posiadającej wikariusza, który ze względów duszpasterskich musi pozostać w domu.⁵⁰

Nieuczęszczanie na konferencje dekanalne Kodeks Prawa Kanonicznego zalicza do przestępstw przeciwko obowiązkom stanu duchownego. Kapłani, którzy upornie nie biorą udziału w konferencjach przepisanych w kan. 131 § 1, powinni być ukarani według roztropnego zdania ordynariusza. Odnosi się to zarówno do kapłanów diecezjalnych, jak i zakonnych, nawet wyjętych, sprawujących duszpasterstwo.⁵¹ Kapłani zakonni, którzy nie sprawują duszpasterstwa, ale mają jurysdykcję do słuchania spowiedzi św., powinni być za nieuczęszczanie na konferencje ukarani przez ordynariusza suspensą od słuchania spowiedzi św. ludzi świeckich, chyba że w ich domach odbywają się one po myśli kan. 591.⁵² Upór kapłanów nieuczęszczających na konferencje dekanalne, który warunkuje

⁴⁷ Kan. 131 § 3: „Conventui interesse, aut, defficiente conventu, scriptam casuum solutionem mittere debent...”

⁴⁸ Kan. 131 § 2.

⁴⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 190.

⁵⁰ W diecezji warmińskiej: „Za ulewinnionego można uważać z każdej parafii, posiadającej wikariusza, jednego kapłana, który według sumiennej oceny proboszcza musi pozostać w domu dla kościelnych posług duchownych”; Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 51.

⁵¹ Kom. Interpret., 12. II. 1935; AAS 27 1935 92.

⁵² Kan. 2377: „Sacerdotes contra praescriptum can. 131 § 1 contumaces, Ordinarius pro suo prudenti arbitrio puniat; quod si fuerint religiosi confessarii curam animarum non gerentes, eos ab audiendis saecularium confessionibus suspendat”.

wymierzenie kary przez ordynariusza, powinien być stwierdzony danie upomnienia.⁵³

4. PRZEDMIOT KONFERENCJI DEKANALNYCH

Przedmiot konferencji dekanalnych określony został w kan. 131 § 1 słowami: *de re morali et liturgica; quibus addi possunt aliae exercitationes, quas Ordinarius opportunus iudicaverit ad scientiam et pietatem clericorum promovendam.*

A więc przedmiot konferencji dekanalnych może być podwójny: zasadniczy, który stanowią kwestie moralne i liturgiczne, oraz dowolny, który stanowią kwestie uznane przez ordynariusza za odpowiednie do podniesienia poziomu umysłowego i ascetycznego duchownych.⁵⁴

Zakres kwestii moralnych podaje nie tylko teologia moralna tradycyjnie dzieląc swój materiał na działy: *de principiis, de praeceptis, de sacramentis*, ale również teologia współczesnego życia, specjalizująca się w zagadnieniach dzisiejszych czasów, rozwiązująca problemy moralne nurtujące dzisiejszego człowieka. W tym drugim wypadku ogromnego materiału dostarcza nam zwłaszcza konstytucja soborowa *Gaudium et spes* o Kościele w świecie współczesnym.

Kwestie moralne powinny być przedkładane na konferencjach dekanalnych przede wszystkim w formie referatów wszechstronnie naświetlających zagadnienie. Mogą one być również rozwiązywane jako *casus conscientiae*.

Na kwestie liturgiczne składa się to wszystko, co dotyczy odprawiania Mszy św. i różnych nabożeństw, odmawiania brewiarza, administrowania sakramentów św., sprawowania sakramentaliów, nowe rubryki liturgiczne, zapoznawanie się z nowymi księgami liturgicznymi. Szczegółowych przepisów liturgicznych nie da się wprowadzić dobrze w życie przez samo opublikowanie ich na dużych zgromadzeniach, jakimi są np. konferencje rejonowe, ale na małych, które gwarantują czynną opiekę każdemu uczestnikowi, jakimi są konferencje dekanalne. Od czasu do czasu na konferencjach dekanalnych powinny być nawet praktycznie prezentowane niektóre trudniejsze ceremonie, aby obecni mogli kontrolować swoje umiejętności pod tym względem i wyrugować niepotrzebne naleciałości i przyzwyczajenia. Na przedmiot liturgiczny również będzie się składać to wszystko, co przyczynia się do wyrobienia „smaku”, „zmysłu”, „stylu” liturgicznego.

⁵³ Jone H.: *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. T. III. Paderborn 1955, s. 549.

⁵⁴ Petrani A.: O zadaniach i znaczeniu zebrań dekanalnych. *Ateneum Kapańskie*. T. 31 (1933), s. 377.

Przedmiotem dowolnym konferencji dekanalnych jest to wszystko, co zdaniem ordynariusza jest pożyteczne i odpowiednie do podniesienia poziomu wiedzy i pobożności duchownych. Na pierwszy plan w tym przedmiocie wysuwają się dokumenty Soboru Watykańskiego II i rozporządzenia wykonawcze do nich. Nie ma chyba w tej chwili lepszego sposobu na zapoznanie się z bogatym materiałem soborowym, jak poprzez konferencje dekanalne. Nie ma chyba również dziś ważniejszego tematu obrad duchownych, jak tematy zawarte w konstytucjach, dekretach i deklaracjach soborowych, oraz instrukcjach posoborowych.

Przedmiotem dowolnym konferencji dekanalnych mogą być również poszczególne działy wiedzy teologicznej, przepisy prawa kanonicznego, dekrety Stolicy Ap., encykliki papieskie, ustawy diecezjalne, zagadnienia duszpasterskie, z zakresu sztuki i architektury kościelnej, z zakresu kaznodziejstwa, katechetyki i pedagogiki, zagadnienia historyczne, zwłaszcza dotyczące danej diecezji, dzieła Ojców Kościoła, niektóre ustawy państwowe. Nie obce również powinny być tematy od czasu do czasu zaczerpnięte z współczesnej nauki świeckiej, zwłaszcza mające jakiś związek z teologią.

O szczegółowym przedmiocie obrad dekanalnych może decydować albo ordynariusz diecezji, albo upoważniony przez niego dziekan bądź według własnego roztropnego uznania, bądź na wniosek referentów lub księży dekanalnych.

Podczas konferencji dekanalnych może być wygłoszonych nawet kilka referatów, o ile są one odpowiednio opracowane, tzn. są w miarę zwięzłe i w formie przystępnej. Rzecz zrozumiała, że z referatami powinny występować osoby przygotowane do danego zagadnienia od strony dydaktyczno-naukowej. Będą to osoby często spoza grona kapłanów dekanalnych, niekiedy nawet spoza grona duchownych. Należy jednak dążyć do tego, by pewne zagadnienia, zwłaszcza łatwiejsze, opracowywali po kolei kapłani danego dekanatu; daje to dobre wyniki, gdyż zmusza do odczytania się w literaturze naukowej i podnosi umysłowość znacznie wyżej, niż samo bierne wysłuchanie referatu. Kapłani dekanalni mający do opracowania referat na konferencję dekanalną powinni kontaktować się z profesorami seminarium duchownego i korzystać z naukowej biblioteki seminaryjnej. Aby uniknąć biernego udziału w konferencjach, dziekan powinien przy powiadamianiu o konferencji podać porządek dzienny wraz ze szczegółowym tematem referatów; dzięki temu duchowni będą mogli przygotować się do wystąpień dyskusyjnych.

Obok przedmiotu nakazanego w Kodeksie Prawa Kanonicznego konferencje dekanalne mogą mieć jeszcze przedmiot dodatkowy, uboczny. Złożą się nań: komunikaty kurii biskupiej, ważniejsze wydarzenia z życia diecezji i dekanatu, niektóre aktualne problemy duszpasterskie, usta-

lenie czasu rekolekcji w poszczególnych parafiach dekanatu oraz omówienie form sąsiedzkiej pomocy duszpasterskiej, recenzje ciekawszych książek, czytanie Pisma św., wspólne nabożeństwo itp. Byłoby również rzeczą pożyteczną, aby któryś z kapłanów dekanalnych na konferencjach krótko referował ważniejsze wydarzenia nie tylko z życia kościelnego, ale i kulturalnego, naukowego, państwowego.

Przedmiot konferencji dekanalnych niekiedy określają bardziej szczegółowo kościelne ustawy partykularne. I tak np. w diecezji warmińskiej na mocy prawa diecezjalnego przedmiotem nakazanych konferencji dekanalnych są: najświeższe rozporządzenia władz kościelnych, aktualne zagadnienia z dziedziny teologii moralnej, prawa kanonicznego, teologii pasterskiej i liturgii. Ponadto kapłani warmińscy podczas konferencji mają przedkładać dokumenty jurysdykcyjne oraz księgi stypendiów mszalnych, a księża wikariusze przez pięć lat swego kapłaństwa mają obowiązek przedkładać rękopisy kazań wygłoszonych od czasu ostatniej konferencji.⁵⁵

5. PRZEBIEG KONFERENCJI DEKANALNYCH

Kodeks Prawa Kanonicznego nie podaje szczegółowego przebiegu konferencji dekanalnej, a tylko ogranicza się do określenia jej przedmiotu, wyliczenia jej uczestników i zaznaczenia, że przewodniczenie na niej należy do praw dziekana.⁵⁶ Szczegółowy przebieg konferencji dekanalnej podaje jednak kościelne prawo partykularne bądź pisane bądź zwyczajowe.

Każda konferencja dekanalna jest poprzedzona mniej lub więcej rozbudowaną częścią ascetyczną. Zazwyczaj składają się na nią modlitwy do Ducha Św., Msza św. z odpowiednią nauką, oraz przystąpienie do sakramentu pokuty.

W diecezji warmińskiej przed konferencją dekanalną kapłani udają się do kościoła lub kaplicy, gdzie odbywają dziesięciominutową cichą adorację N. Sakramentu, odmawiają wspólnie litanię do N. Serca P. Jezusa i otrzymują błogosławieństwo N. Sakramentem. Następnie dziekan lub inny kapłan wygłasza do zebranych kapłanów krótką egzortę. Po egzorcie można przystąpić do sakramentu pokuty.⁵⁷

Letnia konferencja dekanalna w diecezji warmińskiej ma charakter bardziej uroczysty. Część ascetyczna odbywa się przy współudziale wiernych. Kapłani w komżach udają się procesjonalnie z plebanii do kościoła, gdzie po odbyciu spowiedzi św. uczestniczą we Mszy św. o Duchu Św.

⁵⁵ Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 49, 50.

⁵⁶ Kan. 131; 448 § 1.

⁵⁷ Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 46.

odprawianej przez dziekana lub któregoś ze starszych kapłanów. W czasie Mszy św. kapłan wyznaczony przez dziekana wygłasza odpowiednie kazanie. Przed Mszą św. celebrans intonuje hymn do Ducha Św.: *O Stworzycielu Duchu przyjdź*, po skończeniu którego śpiewa orację *Actiones nostras...*⁵⁸

Część naukowa konferencji dekanalnej odbywa się na plebanii lub w jakiejś odpowiedniej sali, gdzie jest przygotowany stół przykryty czystym obrusem, na którym umieszczony jest krzyż i dwie świece. Rozpoczynając część naukową wszyscy obecni odmawiają symbol apostołski, *Pater noster*, *Ave Maria*, następnie dziekan odmawia specjalną orację *Omnipotens sempiterne Deus, qui sacro verbi tui...* Po czym dziekan zagaja i przedkłada porządek dzienny obrad.

Porządek dzienny obrad dekanalnych może być następujący:

- 1) zagajenie i przedłożenie porządku obrad;
- 2) odczytanie i przyjęcie protokołu poprzedniej konferencji dekanalnej;
- 3) referat połączony z dyskusją;
- 4) komunikaty kurii biskupiej;
- 5) ważniejsze wydarzenia z życia diecezji;
- 6) sprawy dekanalne;
- 7) aktualne problemy duszpasterskie;
- 8) ważniejsze wydarzenia kulturalne i naukowe;
- 9) przedłożenie dokumentów jurysdykcyjnych, księgi stypendialnej, oraz rękopisów kazań;
- 10) wolne wnioski;
- 11) zakończenie: modlitwa za żywych i zmarłych biskupów i kapłanów.

Dziekan może i powinien w toku obrad zarządzić krótką przerwę, a nawet kilka, aby obrady nie były nużące dla uczestników.

Na zakończenie konferencji rytuał warmiński przewiduje dwie piękne oracje za kapłanów wracających do swych parafii: *Ad te, Domine, in stationes nostras reversuri...*, oraz *Deus, qui populis tuis...*, a także psalm *De profundis* z oracją *Deus, qui inter apostolicos sacerdotes...* za kapłanów zmarłych.⁵⁹

Z przebiegu obrad dekanalnych należy sporządzić protokół. Protokół spisuje w specjalnej księdze sekretarz dekanalny. W diecezji warmińskiej sporządzenie protokołu konferencji dekanalnej należy do asesora dekanalnego, który spełnia czynności notariusza dekanalnego.⁶⁰ Protokół powinien zawierać imiona i nazwiska wszystkich kapłanów biorących

⁵⁸ Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 47; *Ordo conferentiae pastoralis. Collectio Rituum Dioecesis Warmiensis, Ratisbonae 1939*, s. 199.

⁵⁹ *Collectio Rit.*, s. 199, n. 7.

⁶⁰ Rozporządzenie o urzędzie księży dziekanów, § 5.

udział w konferencji i tych, którzy usprawiedliwili swoją nieobecność, oraz rzeczowo streszczony każdy punkt porządku dziennego konferencji. Protokół powinien być podpisany przynajmniej przez sekretarza lub notariusza dekanalnego.

Odpis protokołu, jak również i odpis referatów wygłoszonych, dostarczony przez referentów, dziekan obowiązany jest niezwłocznie przesłać do kurii biskupiej. Dzięki tego rodzaju protokołom biskup może być wszechstronnie zorientowany o stanie diecezji.

MORALNOŚĆ JAKO SPRAWDZIAN ŻYWOTNOŚCI RELIGIJNEJ KATOLIKÓW POŁUDNIOWEJ WARMII

WPROWADZENIE

W literaturze socjologiczno-religijnej już od dłuższego czasu toczy się dyskusja na temat kryteriów i wskaźników religijności.¹ Dyskusję tę wywołały podejmowane masowo na Zachodzie badania nad praktykami religijnymi, pozostające w orbicie wpływów Gabriela Le Bras. Socjologowie religii i duszpasterze opierając się często na fragmentarycznych wynikach badań, dotyczących głównie udziału katolików we mszy św. zbyt pochopnie wyciągali wnioski odnośnie do całokształtu życia religijnego wierzących. Jednak z czasem niektórzy socjologowie, zwłaszcza w Belgii, Holandii i Stanach Zjednoczonych, coraz częściej zaczęli zwracać uwagę na fakt, że praktyki religijne nie są ani jedynym ani też wystarczającym sprawdzianem religijności.² Wsuwali oni przy tym problem, jakie kryteria winny być jeszcze uwzględnione, aby możliwe wszechstronnie zbadać religijność jednostki lub grupy?

Należy zauważyć, że Le Bras teoretycznie nie zawężał przedmiotu religijności do praktyk. W jednej ze swoich prac pisze bowiem wyraźnie: „Przez życie religijne rozumiemy zaangażowanie umysłu, przyporządkowanie postępowania i hołd publiczny wobec boskiego Bytu. Dla katolika jest to: wiara w dogmaty, wypełnianie cnót, praktyka sakramentalna i kultowa. Wiara, obyczaje, praktyki są więc istotne: bez tej trylogii nie ma prawdziwego katolicyzmu. Ani czysta ortodoksja, ani doskonała uczciwość, ani przede wszystkim dokładna gorliwość nie mogłyby wystarczyć”.³ Jeśli autor, pomimo powyższego stwierdzenia zaważył na

¹ Por. W. Menges, N. Greinacher [hrsg.]: Die Zugehörigkeit zur Kirche. Bericht über die siebte Internationale Konferenz für Religionssoziologie in Königstein Taunus vom 30. Juni bis 2. Juli 1962. Mainz 1964.

² Por np. L. Dingemans et J. Remy: Charleroi et son agglomération. T. 3. Aspects sociologiques de la pratique religieuse. Louvain 1962 s. 22 nn.; W. Goddijn: Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System. W: Die Zugehörigkeit zur Kirche jw. s. 133—154; C. Y. Glock: Y a-t-il un réveil religieux aux États-Unis: *Archives de Sociologie des Religions* VI (1961) nr 12 s. 35—52.

³ Par vie religieuse, nous entendons l'adhésion de l'esprit, la soumission des conduites et l'hommage public à un Être divin. Pour un catholique: croyance aux dogmes, exercice des vertus, pratique sacramentelle et culturelle: foi, moeurs, observances, constituent donc l'essentiel: sans cette trilogie, point de catholicisme véritable. Ni la pure orthodoxie, ni la parfaite honnêteté, ni, surtout, la stricte assiduité ne pourrait suffire. G. Le Bras: *Études de sociologie religieuse*. T. 2. De la morphologie à la typologie. Paris 1956 s. 615 n.

koncepcji podejmowanych po wojnie badań, to stało się to raczej na skutek faktycznie zainicjowanej przez niego socjografii praktyk religijnych. Inaczej mówiąc, o rodzaju i charakterze prac socjo-religijnych zdecydowała przede wszystkim praktyka badawcza. Podyktowana była ona konkretnymi zapotrzebowaniami duszpasterskimi.⁴

Biorąc pod uwagę postawione powyżej pytanie dotyczące komponentów przedmiotu religijności można by przyjąć, że w pewnym sensie sam Le Bras udzielił nań odpowiedzi, skoro obok praktyk religijnych wyszczególnił także wierzenia i moralność. Jednakowoż z dyskusji wynika, że stanowisko autora nie zostało jednomyślnie przyjęte przez socjologów religii. Nie tak dawno dał temu wyraz C. Y. Glock, gdy napisał, że takie terminy, jak „religia”, „religijny”, „religijność” są prawie niemożliwe do zdefiniowania i chyba nigdy nie skonstruuje się takich definicji, które mogłyby uzyskać powszechną zgodę. Innymi słowy, zdaniem autora, istnieje tyle definicji, ile osób, które je podają. Dodaje przy tym, że właściwie wszystkie dotychczasowe spory odnoszące się do pojęcia religijności mają raczej charakter werbalny. W rzeczywistości socjologowie wymieniając różne komponenty przedmiotu religijności, myślą o tych samych sprawdzianach a tylko w różny sposób je wyrażają.⁵

Dla przykładu warto przytoczyć kilka stanowisk autorów z różnych krajów. Wspomniany już Glock przedmiot religijności widzi w czterech wymiarach — doświadczalnym (przeżyciowym), rytualistycznym, ideologicznym i konsekwencyjnym.⁶ N. Greinacher odwołując się do klasycznych socjologów religii stwierdza, że wiara pewnej wspólnoty religijnej wyraża się w postaci czterech odrębnych elementów — wspólne dziedzictwo nadnaturalnych prawd wiary, kult stanowiący odpowiedź na wiarę objawioną, normy moralne wynikające z wiary oraz organizacja zewnętrzna, regulująca wewnętrzne życie wspólnoty religijnej.⁷ L. Dingemans i J. Remy wymieniają: mentalność religijną, praktyki religijne i moralność.⁸

Z podanych przykładów widać, że różnice występujące w ujęciu przed-

⁴ Por. W. Goddijn i H. P. M. Goddijn: *Rozwój socjologii religii*: W: *Socjologia Religii*. Wprowadzenie. Oprac. i wyboru dokonał F. Houtart. Kraków 1962 s. 24 nn.; W. Goddijn: *Religiöse Partizipation und Kontinuität der Kirche als soziales System*. W: *Die Zugehörigkeit zur Kirche* s. s. 133 nn.; H. O. Wölber: *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*. Göttingen 1960 s. 271, omawiając badania praktyk dla potrzeb duszpasterskich, tak się wyraża: *Eine reine Teilnehmersozologie — und das ist weitgehend die Kirchensoziologie — ist eine ecclesiologische Tragödie*.

⁵ Glock, jw. s. 36.

⁶ Tamże s. 36 nn.

⁷ N. Greinacher: *L'évolution de la pratique religieuse en Allemagne après la guerre*. *Social Compass* 1963 s. 345.

⁸ Dingemans et Remy, jw. s. 22.

miotu religijności w zasadzie są niewielkie.⁹ Jeśli przyjmiemy, że religijność przejawia się w postawach i zachowaniach, to w różny sposób wyrażone przez autorów sprawdziany religijności, można sprowadzić do trzech podstawowych, wymienionych przez Le Bras wymiarów, mianowicie do wierzeń, praktyk i moralności.¹⁰ W tym trójpodziale nie mieści się całkowicie jedynie koncepcja Greinachera. Autor wymienia jeszcze czwarty element, który można by nazwać instytucjonalnym. Wzięcie pod uwagę tego elementu w przedmiocie religijności jest konieczne ze względu na tzw. religijność wyznaniową. Stanowisko to wymaga jednak pewnych wyjaśnień.

Religię na ogół określa się jako relację człowieka do Absolutu. Wychodząc z tej definicji można przyjąć, że człowiek, który akceptuje istnienie rozumnego Absolutu i uznaje swoją zależność od Niego już jest w jakiejś mierze religijny, choć swej wiary nie wiąże z żadnym konkretnym wyznaniem.¹¹ W praktyce jednak najczęściej ludzie przynależą do określonej religii, jeśli nie z wyboru osobistego to z wyboru rodziców. Fakt ten sam przez się rzutuje na badania religijności. W badaniach religijności członków pewnego wyznania, np. katolickiego, socjolog nie zajmuje się ich relacją do Boga w ogóle, lecz relacją do obowiązującego w grupie modelu¹² danego wyznania. Model wyznaniowy zaś składa się nie z trzech, lecz z czterech elementów konstytutywnych, mianowicie: 1) sytem wierzeń religijnych, 2) praktyki religijne płynące z wierzeń, 3) moralność religijna, będąca konsekwencją wiary oraz 4) instytucje religijne jako pewna forma organizacji życia religijnego

⁹ E. Ciupak: Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim. Warszawa 1965 s. 27 — twierdzi, że „Religia rzymsko-katolicka, jako względnie zamknięty system wierzeń, obrzędów, praktyk, przepisów i organizacji, obejmuje wiele jeszcze innych dziedzin bardziej szczegółowych...”. Kultowi przyznaje jednak centralne miejsce w badaniach socjo-religijnych. Autor dodaje przy tym, że St. Ossowski w strukturze zjawiska religijnego wyróżnia: wiarę, kult, przeżycia, wytwory, instytucje, role społeczne i wartości.

¹⁰ Por. określenie przedmiotu psychologii religii podane przez J. Majkowskiego: Psychologia religii. *Znak* 10/1963/920: „Religijne zjawisko, które można stwierdzić pod każdą szerokością geograficzną od czasów, gdy człowiek uświadomił sobie, że jest człowiekiem, obejmuje swym zakresem systemy wierzeń, przepisów moralnych i kultycznych oraz ich psychiczny odpowiednik, czyli przeżycie religijne”. To ostatnie czyni przedmiotem psychologii religii. To samo autor pisze: Religia naturalnym wyposażeniem człowieka. *Ateneum Kapłańskie* 52 (1960) 38 nn.

¹¹ Religijności bezwyznaniowej poświęca swoją pracę L. K o ł a k o w s k i: Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku. Warszawa 1965.

¹² W socjologii pojęcie modelu odgranicza się od wzoru. A. Kłoskowska: Wzory i modele w socjologicznych badaniach rodziny. *Studia Socjologiczne* 1962 nr 2 s. 44, proponuje używać „terminu wzoru dla określenia prawidłowości społeczno-kulturalnego zachowania oraz terminu modelu odnoszącego się do norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania, konstruowanych przez uczestników badanych systemów społecznych”. Poniżej wyrażenie „model” będzie używane w potrójnym znaczeniu: a) model oficjalny — wyrażony istotnie w doktrynie katolickiej, b) model propagowany — głoszony przez konkretnych kaznodziejów i katechetów, c) model środowiskowy — kształtowany samorzutnie przez dane środowisko.

grupy. Wymienione elementy stanowią zarazem cztery odrębne dymensje służące do mierzenia religijności członków grupy wyznaniowej.¹³

Określone powyżej, jak się wydaje, adekwatnie od badań postaw i zachowań religijnych katolików pojęcie przedmiotu religijności, pozwala na sprecyzowanie użytego w tytule niniejszej pracy terminu „żywołność religijna” lub ściślej żywołność religijności.

Wyrażenie „żywołność religijna”, używane niekiedy zamiennie z takimi terminami, jak: „żywołność chrześcijańska”, „energia chrześcijańska”, „żywołność kościelna”, „żywołność społeczna”, zostało wprowadzone do socjologii religii przez G. Le Bras.¹⁴ Trzeba zauważyć, że zarówno sam autor jak inni socjologowie religii, nie sprecyzowali jasno znaczenia tego terminu. Zasadniczy problem sprowadza się tutaj do pytania — czy żywołność religijna obejmuje w jakiś sposób wszystkie wymienione powyżej sprawdziany religijności, czy tylko jeden z nich, mianowicie element konsekwencyjny, moralność religijną?

Chcąc odpowiedzieć na to pytanie, przyjrzymy się najpierw, w jaki sposób sam Le Bras określa pojęcie żywołności religijnej. W jednej ze swoich prac powiada on, że „praktyka nie jest zupełnie wystarczająca, by ujawnić żywołność religijną narodu, parafii lub jednostki. Chrześcijaństwo jest przede wszystkim życiem duszy: to, co stanowi jego oryginalność, to są uczucia, które żywi wobec Boga i bliźniego oraz czyny, do których nakłania”.¹⁵ W konsekwencji autor postuluje, aby rozpocząć na szerszą skalę badania nad żywołnością religijną, zaczynając od psychologii jednostki, a kończąc na zachowaniach religijnych grup — od parafii do narodu.¹⁶ Powiada przy tym, że należy odróżnić „żywołność kościelną”, czyli oddanie się Kościołowi, przywiązanie do zbiorowych aktów, kult tradycji od „żywołności chrześcijańskiej”, czyli witalności wierzeń i cnót. Ta ostatnia rzadko przejawia się w masie, częściej

¹³ Dodać należy, że uprawiana dotychczas empiryczna socjologia religii nie tylko nie posiada jeszcze dokładnie sprecyzowanego przedmiotu badań, ale także teorii i metodologii. Trudno jej było więc przekroczyć etap czystego opisu, socjografii. Obecnie podejmowane są pierwsze próby analizy teoretycznej na bazie nagromadzonego materiału empirycznego w dwóch kierunkach: psycho-socjologicznym i socjologicznym. Podczas gdy pierwszy koncentruje się na religijności wierzących (postawy i zachowania), to drugi na strukturze i funkcjach systemów społeczno-religijnych. Por. W. Goddijn, jw. s. 141 nn. oraz J. Siek: Zastosowanie teorii i analizy funkcjonalnej w socjologii religii. Lublin, KUL, 1965 (maszynopis).

¹⁴ Por. Le Bras, jw. chap. IV: De la mesure de la pratique a la mesure de la vitalité s. 558 nn.; J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras a socjologia duszpasterska. *Zeszyty Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 3 (1960) nr 1 s. 95 nn.; K. Gémès: Religion und Gesellschaft nach Gabriel Le Bras. Köln am Rhein 1957 s. 65 nn.

¹⁵ La pratique est loin de révéler toute la vitalité religieuse d'une nation, d'une paroisse ou d'un individu. Avant tout, le christianisme est une vie de l'âme: les sentiments qu'il éveille envers Dieu et le prochain, les actes qu'il suscite constituent son originalité. Le Bras, jw. s. 561.

¹⁶ Tamże s. 561 n.

w elicie, a niekiedy w jednym gorliwcu.¹⁷ Jak wynika z przytoczonych wypowiedzi, Le Bras rozumie żywotność religijną bądź bardziej socjologicznie jako zespolenie z Kościołem, bądź bardziej psychologicznie jako osobiste zaangażowanie się jednostki w sprawę wiary. Nie znaczy to jednak, żeby autor przeciwstawiał sobie obydwie te pojęcia: przeciwnie, traktuje je jako pewne aspekty tej samej rzeczywistości, tj. żywotności religijnej. Wskazuje na to wyraźnie przy omawianiu katolicyzmu bretońskiego. Stawiając pytanie dotyczące żywotności religijnej Bretanii, Le Bras zmierza jednocześnie do uchwycenia żywotności wiary, moralności i praktyk.¹⁸ Ogólnie można by zatem przyjąć, że omawiany autor, traktuje szeroko pojęcie żywotności religijnej, tzn. rozumie przez nią nie tylko moralność, lecz także inne, wysunięte przez niego elementy religijności.¹⁹ Jeśli dodamy do tego, że również stosunek katolika do instytucji kościelnych w jakiejś mierze wyraża jego religijność, wówczas należałoby przyjąć, że pojęcie żywotności religijnej rozciąga się na wymienione poprzednio cztery komponenty przedmiotu religijności.

Przedstawione powyżej poglądy Le Bras na żywotność religijną wymagają jeszcze dalszej precyzacji. Z pomocą przychodzą nam przy tym wspomniane poprzednio pojęcia wzoru i modelu. Jeśli przez model religijności rozumiałoby się zespół prawd, norm i wyobrażeń na temat właściwego zachowania katolików, a przez wzór — ich faktyczne postawy i zachowania religijne, wówczas należałoby przyjąć, że żywotność religijna to stopień urzeczywistnienia tego modelu w życiu religijnym katolików.²⁰ Badając żywotność religijną, szukamy po prostu odpowiedzi na pytania — w jakim stopniu katolicy zrealizowali w swoim życiu nakazy religii i Kościoła, w jakim stopniu swoje cele i dążenia życiowe identyfikują z celami i dążeniami Kościoła, w jakim stopniu wzory ich zachowań pokrywają się z modelem religijności obowiązującym w społeczności kościelnej? Inaczej można by pytać katolików — w co i jak wierzą i jak głęboko wiara przenika ich życie, jakie są ich faktyczne zachowania moralne, czy i jak praktykują, w jaki sposób odnoszą się do instytucji religijnych, zwłaszcza do instytucji kapłaństwa, np. czy uznają

¹⁷ Dans la paroisse, comme dans la nation, il importe de distinguer la vitalité que l'on pourrait appeler ecclésiastique, c'est-à-dire le dévouement à l'Eglise, l'attachement aux assemblées, le culte de la tradition et, d'autre part, la vitalité qui nous intéresse spécialement, celle des croyances et des vertus. Cette vitalité chrétienne se manifeste rarement dans une masse, souvent dans une élite, parfois dans un animateur". Tamże s. 562.

¹⁸ Le Bras, jw. T. I. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. Paris 1955 s. 72; por. także: F. A. Shippey: The Relations of Theology and the Social Sciences according to Gabriel Le Bras. *Archives de Sociologie des Religions* 10 (1965) nr 20 s. 88—91.

¹⁹ Podobnie szerzej pojęcie żywotności religijnej rozumieją autorowie Dingemans i Remy, jw. 19 nn.

²⁰ Por. Gémès, jw. s. 66.

pośrednictwo kapłana w życiu religijnym i czy korzystają z jego posługi?

Przyjmując określone powyżej dwa pojęcia — przedmiotu religijności oraz żywotności religijnej, należałoby z kolei zapytać o wskaźniki²¹ żywotności religijnej w ramach każdego z czterech wspomnianych wymiarów. Problem doboru wskaźników ma duże znaczenie w badaniach nad religijnością. Gdy np. ktoś powie, że „diecezja warmińska jest w pełnym przebudzeniu religijnym”, od razu trzeba zapytać o ramy referencji tego stwierdzenia. Czy ma on na myśli jeden z wymiarów religijności, np. praktyki religijne, czy kombinację dwóch, trzech lub czterech wymiarów. A dalej, jakie wskaźniki religijności ma on na uwadze w ramach poszczególnych wymiarów, np. w odniesieniu do praktyk, czy myśli tylko o *paschantes* czy też o częstej komunii św., czy o frekwencji na zwyczajnych nabożeństwach odbywających się w ciągu roku, czy na nabożeństwach okazjonalnych, jak nawiedzenie obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej? Wszelkie uproszczenia pod tym względem mogą być powodem poważnych nieporozumień.

Określenie wskaźników żywotności religijnej wewnątrz każdego z jej wymiarów nie jest łatwe. Nasuwa się tutaj porównanie pomiędzy wysokością a uprzejmością osoby X. Niewątpliwie łatwiej jest znaleźć wskaźniki wysokości, aniżeli wskaźniki stopnia uprzejmości. Z mierzaniem religijności sytuacja przedstawia się jeszcze gorzej niż z mierzaniem uprzejmości. Zagadnienie to dotąd nie zostało przestudiowane w sposób naukowy.²² Socjologowie religii w swoich pracach odwołują się zwykle do wskaźników leżących u podstaw zarówno potocznej jak i naukowej obserwacji życia religijnego jednostki lub grupy ludzkiej, czyli do wskaźników mniej lub bardziej dyskusyjnie przyjmowanych w danym społeczeństwie. Dodajmy, że łatwiej jest znaleźć wskaźniki zachowań niż postaw religijnych.²³

Pomijając — ze względu na temat niniejszej pracy — analizę wskaźników wszystkich wymiarów religijności,²⁴ ograniczymy się tutaj wyłącznie do wskaźników moralności. Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej o komponentach przedmiotu religijności, moralność będziemy traktować jako jeden z jej sprawdzianów. W dotychczasowych, zresztą nielicznych badaniach oraz pracach o charakterze teoretycznym, traktuje się ją

²¹ Znaczenie terminu „wskaźnik” precyzuje S. Nowak: *Metody badań socjologicznych*. Warszawa 1965 s. 202 nn.

²² Por. Glock, *ibid.* s. 38.

²³ Szerzej na temat wskaźników religijności oraz możliwości ich znalezienia mówią cytowani już autorowie, zwłaszcza Glock, Dingemans i Remy.

²⁴ Problem praktyk i ideologii religijnej został omówiony osobno, por. W. Piwowarski: *Typologia religijna katolików południowej Warmii*. *Studia Warmińskie*. T. I. Olsztyn 1964 s. 115—197 oraz *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*. *Studia Warmińskie* T. 2. Olsztyn 1965 s. 113—169.

raczej jako następstwo religijności osoby lub grupy ludzkiej lub jako odrębną dziedzinę socjologii względnie nawet jako zespół problematyki wchodzącej w skład „nauki o moralności”.²⁵ Tymczasem moralność jako sprawdzian religijności, podobnie jak wierzenia, praktyki i stosunek do instytucji religijnych, jest elementem przedmiotu religijności, należy bowiem do modelu propagowanego przez przywódców grup religijnych, w naszym przypadku, przez Nauczycielski Urząd Kościoła.

Moralność religijna jest jedną z najmniej dostępnych dziedzin dla badań empirycznych.²⁶ Potocznie można się zetknąć z poglądem, że moralność nie ma żadnego związku z religijnością, bo w praktyce spotyka się ludzi etycznych a jednocześnie obojętnych pod względem religijnym i odwrotnie — religijnych, nieraz nawet głęboko wierzących a jednocześnie „nieetycznych”. Istnieje więc problem, czy i o ile można mówić o moralności religijnej? Moralność religijna tzn. taka, która stanowi element składowy oficjalnego modelu religijności propagowanego w Kościele katolickim jest właściwie moralnością naturalną uzupełnianą pewnymi normami specyficznymi religijnymi. Istotne znaczenie ma tutaj nie tyle charakter normy, ile raczej uzasadnienia, sankcje i motywacje²⁷ stojące za normą zinternalizowaną lub tylko uznawaną. Pytanie o moralność religijną sprowadzałoby się zatem do problemów — czy jednostka lub grupa badana uznawane normy uzasadnia odwołując się do racji religijnych, czy przestrzeganie lub nieprzestrzeganie ich wiąże z sankcjami nadnaturalnymi, czy w konkretnych ocenach i decyzjach wydawanych w oparciu o te normy posługuje się motywacją religijną? Stawianie tego rodzaju wymagań moralności religijnej w odniesieniu do wszystkich norm jest jednak niemożliwe. W praktyce okazałoby się bowiem, że nawet ludzie głęboko religijni nie kierują się przy każdej normie i ocenie względami religijnymi. Zresztą prawie niemożliwe byłoby — jak się wydaje — zbadanie metodą empiryczną tego rodzaju mechanizmów.²⁸ Dlatego za punkt wyjścia w badaniach nad moralnością religijną przyjmuje się fakt przynależności jednostki do grupy religijnej, a zwłaszcza jej globalny stosunek do wiary. O ile np. badane osoby deklarują swoją przynależność do Kościoła katolickiego, to tym samym pozostają w jakimś stosunku do propagowanego przezeń modelu religijności, w skład którego wchodzi moralność jako jeden z istotnych elementów, a zatem pozostają także w jakimś stosunku do moralności postulowanej przez Kościół, czyli do jej oficjalnego modelu.

²⁵ Por. np. Le Bras, jw. T. 2., s. 575 nn.; G. Gurvitch: Problèmes de la sociologie de la vie morale. W: Traité de sociologie. T. 2. Paris 1960 s. 137—172; M. Ossowska: Socjologia moralności. Zarys zagadnień. Warszawa 1963.

²⁶ Ossowska, jw. s. 10 nn.

²⁷ Por. J. J. Wiatr Społeczeństwo. Wstęp do socjologii systematycznej. Warszawa 1964 s. 57.

²⁸ Por. Głock, jw. s. 38.

Z kolei problem badań żywotności religijnej w ramach omawianego tutaj sprawdzianu religijności, mianowicie moralności religijnej sprzawadza się do pytania — w jakim stopniu zachowania moralne katolików, czyli ich faktyczne postępowania pozostają w zgodności z oficjalnie głoszonym w Kościele modelem moralności? Innymi słowy, chodzi o to, co Glock nazywa „wymiarem konsekwencyjnym” religijności.²⁰ Stopień urzeczywistnienia modelu moralności w życiu katolików oznacza poziom żywotności religijnej. Sama procedura badawcza nie może jednak zacieśniać się tylko do porównania faktycznego zachowania moralnego katolików z modelem moralności obowiązującym w danej grupie, lecz wymaga uwzględnienia innych jeszcze czynników.²⁰

Stosownie do tego, co powiedziano wyżej na temat moralności religijnej, najpierw należałoby stwierdzić, czy badana grupa deklaruje swoją przynależność do Kościoła, ewentualnie w jakim stopniu jest ona związana z Kościołem?²¹

Następnie należałoby zbadać wskaźnik poziomu znajomości propagowanego w Kościele modelu moralności. Z badaniami wiedzy religijnej katolików łączą się dwie trudności. Z jednej strony sam model nie zawsze jest jednolicie propagowany przez przedstawicieli Kościoła. Nie chodzi tutaj o model oficjalny, choć i ten może być zróżnicowany, lecz o model propagowany w konkretnych środowiskach przez misjonarzy, rekolekcyjnistów, kaznodziejów i katechetów. Jak wiadomo, kapłani nie zawsze akcentują w swoich publicznych wystąpieniach te same normy moralne, te same hierarchie cnót i grzechów, te same obowiązki chrześcijańskie. Dlatego w badaniach wiedzy religijnej należałoby uwzględnić znajomość modelu aktualnie propagowanego w danej grupie religijnej, przy czym nie bez znaczenia byłoby też uwzględnić czasową zmienność tego modelu. Z drugiej strony znajomość modelu łączy się z poziomem intelektualnym i kulturalnym grupy religijnej. W wymaganiach znajomości norm moralnych zachodzi potrzeba przystosowania się do ogólnego poziomu umysłowego badanych. Pewną trudność stanowi przy tym nie tylko sformułowanie pytań kwestionariusza wywiadu, ale także określenie stopnia wymaganej znajomości propagowanego modelu moralności. Wydaje się, że nawet w ten sposób zrelatywizowana znajomość modelu moralności nie jest zbyt pewnym wskaźnikiem religijności. Można znać etyczne normy Kościoła a nie stosować się do nich w swoim postępowaniu i odwrotnie, można ich nie znać wcale lub posiadać tylko słabą ich znajo-

²⁰ Tamże s. 37.

²⁰ Szerzej składniki moralności omawia A. Stanowski: *Moralność jako wskaźnik religijności*. *Roczniki Filozoficzne* XIV, 2 (1966) s. 109.

²¹ Problem przynależności do Kościoła był przedmiotem obrad VII Międzynarodowej Konferencji Socjologii Religii odbytej w Königstein w dniach od 30 czerwca do 2 lipca 1961 r.

mość a żyć według nich na codzień, czyli, że pomiędzy znajomością modelu a jego realizacją niekoniecznie musi zachodzić związek pozytywny.³² Orientacja w poziomie wiedzy moralnej badanej populacji jest nieodzowna przede wszystkim ze względu na interpretację stosunku jej postaw i zachowań do obowiązującego modelu moralności.

Dalszym czynnikiem, który należałoby uwzględnić w badaniach nad moralnością są przekonania moralne grupy. Zdaniem A. Stanowskiego,³³ na przekonania moralne składają się następujące elementy: a) uznawane normy i oceny, b) uznawane dyrektywy preferencji norm, które stwierdzają względną ich doniosłość, wskazują na to, którym należy dawać pierwszeństwo w wypadku ewentualnego konfliktu i których ogół wyznacza, w sposób mniej lub więcej konsekwentny i określony, hierarchię norm i c) uznawane uzasadnienie norm i ocen. Jakkolwiek wszystkie te kryteria mają pewne znaczenie jako wskaźniki w badaniach żywotności, moralności, to jednak na pierwszy plan wysuwa się problem akceptacji lub nieakceptacji norm obowiązujących w danym modelu moralności. Badane osoby mogą akceptować bądź wszystkie, bądź tylko niektóre normy, bądź wreszcie mogą nie akceptować żadnej z nich. W pewnej mierze już te różnicowania pozwalają na ustalenie — czy i w jakim stopniu akceptują one obowiązujący model moralności? Niemniej ważne jest uchwycenie, które z norm moralnych są lub nie są akceptowane i dlaczego. Dzięki temu można bowiem stwierdzić, czy badane osoby akceptują najważniejsze normy ze względu na obowiązujące dyrektywy preferencji w danym modelu? Z uzasadnieniami i motywacjami jest znacznie trudniej; w miarę możliwości nie należy jednak zaniechywać i tej dziedziny badań. Pozytywne stwierdzenie uzasadnień i motywacji religijnej w odniesieniu do pewnych norm byłoby dowodem, że moralność badanej osoby lub grupy przynajmniej w jakimś stopniu ma charakter religijny. Teoretyczny stosunek badanych do modelu moralności jest ważniejszym od wiedzy wskaźnikiem religijności.

Najważniejszym czynnikiem w badaniach żywotności religijnej w dziedzinie moralności są zachowania moralne członków grupy. W zakresie tego czynnika chodzi o ustalenie zgodności lub niezgodności postępowań moralnych z obowiązującym modelem. Zauważa się jednak przy tym pewną trudność związaną z ustaleniem wskaźników żywotności. W zasadzie niemożliwe jest uwzględnienie wszystkich zachowań moralnych grupy. Należałoby zatem zdecydować, które z nich uznać za najbardziej odpowiednie ze względu na obowiązujący model moralności. W badaniach nad moralnością katolików nasuwają się dwie a nawet trzy możliwości — albo uwzględnić problematykę specyficznie religijną,

³² Dingemans i Remy, jw. s. 41.

³³ Stanowski, jw. s. 100.

albo najważniejszą z punktu widzenia nauki Chrystusowej, albo jedną i drugą. Wydaje się, że ta trzecia możliwość jest najbardziej odpowiednia.

Wybór problematyki nie rozstrzyga jeszcze w pełni trudności wyznaczenia wskaźników. Jak wiadomo z potocznego doświadczenia, łatwiej jest znaleźć wskaźniki negatywne niż pozytywne, łatwiej ustalić pewne wskaźniki dla grupy niż dla poszczególnych jej członków.³⁴ Le Bras wśród pozytywnych sprawdzianów moralności wymienia: duch wzajemnej pomocy, sprawiedliwości i miłość w życiu społecznym, wzajemny szacunek i miłość w rodzinie, stabilność małżeństw, liczba urodzin, hojność dla ofiar jakiegoś nieszczęścia, uczciwość w zawieraniu i dotrzymywaniu umów. Wśród negatywnych zaś wylicza — ilość konkubinatów, rozwodów oraz rozdziału od stołu i łoża, urodzenia nieślubne, kłótnie, awantury, gniewy oraz występki dominujące w jakiejś grupie.³⁵ Lista tych wskaźników zostanie jeszcze w toku dalszych rozważań uzupełniona.

Szczególną trudność stanowi metoda badań zjawisk moralnych. Ossowska powiada: „Moralność jest terenem, gdzie zarówno metoda wywiadu, jak metoda ankietowa natrafia na szczególne trudności. Pośrednie sondowanie opinii, a przede wszystkim systematyczna i długotrwała obserwacja, wydaje się tu niezastąpiona”.³⁶ Pomimo tego stwierdzenia sądzić jednak należy, że w badaniach nad moralnością można stosować wszystkie znane metody empiryczne, a więc metody obserwacji (pośrednia, bezpośrednia, uczestnicząca, lustracja środowiskowa) oraz metody eksperymentu (ankieta, wywiad i test). Istotne jest przy tym to, co się bada — wiedzę, przekonania czy zachowania. Niewątpliwie wiedzę i przekonania można badać za pomocą metod eksperymentu, choć w badaniach przekonań trudno jest nieraz odróżnić przekonania własne danej osoby od przekonań obiegowych w jej środowisku. W tym celu należałoby się posłużyć także metodą obserwacji pośredniej. Natomiast faktyczne zachowania moralne osoby lub grupy można sondować za pomocą metod obserwacji, zwłaszcza pośredniej, bezpośredniej i uczestniczącej. Pewne usługi może tutaj oddać również ankieta i wywiad.

W świetle dotychczasowych wyjaśnień, sądzić można, że podjęty w niniejszej pracy temat, nie budzi zastrzeżeń. Zawarty w nim problem sprowadza się do pytania — czy i o ile moralność katolików południowej Warmii jest sprawdzianem żywotności religijnej? Szukając odpowiedzi na to pytanie, trzeba będzie rozwiązać szereg problemów szczegółowych,

³⁴ Por. J. Majka: Socjologia parafii. Zarys problematyki. Lublin (skrypt autoryzowany) s. 104 n.

³⁵ Le Bras, jw. s. 562 nn., 618, 657—659; por. także, J. Majka: Socjologia religii w ujęciu prof. G. Le Bras, jw. s. 101.

³⁶ Ossowska, jw. s. 119.

a mianowicie — jak przedstawia się badana populacja pod względem struktury społeczno-demograficznej oraz religijno-wyznaniowej, jaki jest poziom jej wiedzy w zakresie moralności, czy i o ile akceptuje ona propagowany przez Kościół model moralności, jak kształtują się jej faktyczne zachowania moralne oraz jakie czynniki ogólne warunkują aktualny poziom moralności religijnej na południu Warmii?

Punktem wyjścia do badań nad moralnością były pewne hipotezy robocze — po pierwsze, że moralność katolików nie przedstawia się jednolicie, lecz jest zróżnicowana, a po drugie, że zróżnicowanie to, zależne jest od takich czynników, jak płeć, wiek, zawód, pochodzenie terytorialne, środowisko itd.

W badaniach nad moralnością przeprowadzonych w latach 1961—1965 posłużono się przede wszystkim trzema metodami — ankietą, wywiadem i obserwacją. Przy pomocy tych metod udało się zgromadzić następujące materiały:

1. Ważniejsze rozprawy naukowe i publicystyczne, zamieszczone w miejscowej prasie, lub wydane samoistnie, dostępne statystyki państwowe i kościelne dotyczące regionu warmińskiego.

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

3. Ankieta rozesłana do wszystkich proboszczów w r. 1961, składająca się ze 106 pytań, obejmujących całokształt życia społeczno-religijnego parafii. Kwestionariusz ten został uzupełniony wywiadami przeprowadzonymi z wszystkimi proboszczami. 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 świeckimi w różnych parafiach. W sumie zebrano ich około 200.

5. W ciągu ostatnich lat przeprowadzono szereg wywiadów ukrytych oraz poczyniono wiele interesujących obserwacji wśród ludności warmińskiej.

6. Wywiady przeprowadzone przez grupę osób z KUL m. in. na temat znajomości norm moralnych, jesienią 1964 r. w dwóch parafiach południowej Warmii — podmiejskiej i wiejskiej. W doborze parafii, a w ich ramach wiosek, kierowano się dwoma kryteriami: a) odległością od miasta i b) liczebnością mieszkańców wsi. W badaniach założono, że sprawdzenie wiadomości obejmuje wszystkie osoby zastane we wsi w wieku od 15 lat w zwyż. W sumie udało się nawiązać kontakt z 420 osobami, co stanowi

około 60% całej ludności. Spośród nich 8 osób odmówiło wywiadu. Pod względem statystycznym badania te można traktować jako wyczerpujące.

7. Wywiady przeprowadzone w r. 1965 przez grupę osób z KUL w dwóch innych parafiach — podmiejskiej i wiejskiej na temat całokształtu religijności a więc i moralności tamtejszych mieszkańców. W parafii podmiejskiej badania zostały zrealizowane na próbie ustalonej przy pomocy losowania bezpośredniego, prostego. Na ogólną liczbę 1431 mieszkańców w wieku 16—65 lat, wylosowano $\frac{1}{3}$, tj. 484 osoby. W wyniku realizacji zbadano 372 osoby, co stanowi 76,9%. Ze 104 osobami (tj. 21,4%) nie udało się przeprowadzić wywiadu, ponieważ podczas badań, pomimo kilkakrotnych odwiedzin — jak to miało miejsce w niektórych przypadkach — nie udało się ich zastać w domu. Większość z nich zresztą przebywała wtedy poza terenem parafii. Wywiadu odmówiło tylko 8 osób (tj. 1,7%). W parafii wiejskiej, skupiającej się przy dwóch kościołach, ze względu na niewielką liczbę mieszkańców, zastosowano inną metodę, mianowicie przebadano prawie wszystkich ludzi w wieku 16—65 lat. W jednej części parafii na 195 osób w określonym wieku wywiad przeprowadzono ze 166, tj. 85,1%; odmówiło wywiadu tylko 5 osób, co stanowi 2,6%. W drugiej części zaś na 213 osób zbadano 194, tj. 91,0%. Odmów nie było. Pozostałych osób w obydwu częściach parafii nie napotkano w domu. Zbadana populacja w obydwu parafiach — podmiejskiej i wiejskiej, uprawnia do wyciągania wniosków odnośnie do wszystkich tamtejszych mieszkańców w wieku 16—65 lat.

8. Ankiety, m. in. na temat moralności, przeprowadzone w r. 1963 w 12 parafiach warmińskich wśród ludności obecnej na niedzielnej mszy św. Sposób przeprowadzenia ankiety był następujący: w dowolną niedzielę, po uprzednim wyjaśnieniu z ambony, doręczono wszystkim obecnym na mszy św., oprócz dzieci szkolnych, ankietę dotyczącą całokształtu religijności badanych. Ankietę tę wypełniano w ciągu tygodnia, a w najbliższą niedzielę zwracano ją do pudełka z napisem „Ankieta”, znajdującej się w przedsionku kościoła. Trzeba podkreślić, że wybrane parafie są reprezentatywne dla całej południowej Warmii. Uzyskane wyniki nie są jednakże reprezentatywne dla wszystkich tamtejszych mieszkańców. Zauważył na tym fakt, że ankietę rozprowadzono wśród *dominantes*. Być może, że uzyskana próba jest również tendencyjna w odniesieniu do katolików niedzielnych. Na ogólną liczbę obecnych w kościołach podczas rozdawania ankiety wynoszącą 6.321 osób w kategorii wieku od 15 lat w wyż, było 2.287 zwrotów, z czego nadawało się do wykorzystania 1914, co stanowi 30% ogółu obecnych.³⁷

³⁷ Na temat zwrotów ankiet J. Szczepański w autoryzowanym skrypcie pt. Techniki badań społecznych. Łódź 1951 s. 107, pisze w sposób następujący: „Praktyka wykazała, że jeżeli ankieta nie jest rozsyłana przez instytucję mogącą

Przedstawione powyżej źródła w całości mają charakter subiektywno-
-obiektywne. Wydaje się, że są one wystarczające do przedstawienia
panującej na południu Warmii sytuacji w zakresie moralności.

I. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA BADANYCH ZBIOROWOŚCI

Badania nad moralnością katolików zostały zrealizowane na południu Warmii. Teren ten obejmuje 25 parafii, w tym jedną placówkę duszpasterską, usytuowanych wokół miasta Olsztyna. W stosunku do całej diecezji warmińskiej, południowa Warmia odznacza się m. in. tym, że zamieszkuje ją w większości ludność etnicznie polska. Warmiacy³⁸ przez okres prawie 173-letniej niewoli w znacznej mierze zespolili się ze społeczeństwem niemieckim, przejęli jego kulturę i styl życia. Stopniowo też zwłaszcza od czasu Kulturkampf, na skutek akcji germanizacyjnej, połączonej niejednokrotnie z terrorem tracili świadomość przynależności do narodowości polskiej. Jak sami przyznają, większość z nich w ostatnich dziesiątkach lat łączyła z narodem polskim tylko „wiera i godka ojców”. W tej sytuacji znaleźli się oni w r. 1945 w wyzwolonej Polsce.³⁹ Nic dziwnego, że pewien odsetek ludności rodzimej pozostawił swoją ojczyznę i wyjechał do Niemiec. Do dzisiaj jednak w poszczególnych parafiach pozostało jeszcze tej ludności od 50 do 95%.

Miejsce autochtonów zajęli napływowci. Pierwsi przybyli na południe Warmii ludzie z dawnego pogranicza. Napływ ich w poważnej mierze miał charakter spontaniczny, dziki, bezplanowy. Obecność dzikich osadników w r. 1945 była przyczyną częściowego odpływu ludności rodzimej z zajmowanych gospodarstw, oraz wstrzymywania się od powrotu na gospodarstwa opuszczone podczas frontu. W następnych latach przybywają na południe Warmii i zajmują opuszczone gospodarstwa ludzie z centralnych województw Polski, repatrianci ze Wschodu, a także nieliczni osadnicy z akcji „W”. Ze względu na ludność rodzimą, pozostałą na południu Warmii oraz na stały napływ ludności przesiedleńczej, teren ten odznaczał się po wojnie większą gęstością zaludnienia niż pozostałe rejony

zastosować jakieś sankcje wobec badanych, to ilość zwrotów waha się między 5—20%.

³⁸Terminy: „Warmiacy”, „autochtoni”, „ludność rodzima”, „ludność etnicznie polska” używane są w niniejszej pracy zamiennie w odniesieniu do ludności, którą wywodzi się z dawnych rodzin na Warmii.

³⁹ „...wyzwolenie po drugiej wojnie światowej zastało Warmiaków i Mazurów w takiej sytuacji, że obok stosunkowo nielicznych rodzin o pełnej świadomości narodowościowej była przytłaczająca większość rodzin o zachwianym polskim poczuciu narodowościowym”. Wypowiedź dr B. Wiląmowskiego, jednego z najlepszych znawców stosunków panujących po wojnie na Warmii.

Południowa Warmia



- ☉ Kościoły parafialne na wsi
 ☉ Kościoły parafialne w mieście
 ✚ kościoły pomocnicze i kaplice
 ▨ parafie objęte ankietą

woj. olsztyńskiego.⁴⁰ Stosunki liczbowe poszczególnych grup ludności w parafiach ukształtowały się niejednolicie. Ogólnie biorąc, na badanym terenie zamieszkują autochtoni (około 67%) i przesiedleńcy (około 33%). Wśród tych ostatnich dominują napływowcy z centralnej Polski.

Przedmiotem badań była zasadniczo katolicka ludność rodzima. Niemniej uwzględniono także katolicką ludność napływową. Wzięcie pod uwagę tej ludności w badaniach pozwoliło z jednej strony na dokonanie pewnych porównań z ludnością autochtoniczną, z drugiej zaś na wzbogacenie samych wyników i odniesienie ich do szerszej populacji.

Autochtoni rozpatrywani w oderwaniu od ludności napływowej, nie stanowią grupy, typowej dla badań socjologiczno-religijnych w Polsce.

⁴⁰ Później jednak w porównaniu z innymi częściami województwa nastąpił spadek gęstości zaludnienia na południu Warmii. Por.: Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964. Olsztyn 1965 s. 95 n.

Koncentrując się wokół nich, kierowano się przede wszystkim specyficznym charakterem tej grupy. Jak wiadomo, przed powrotem do Polski południowa Warmia — politycznie przynależna do Niemiec — stanowiła religijną enklawę.⁴¹ Po wojnie co prawda sytuacja zmieniła się całkowicie, zniknął dzielący ją przez wieki przedział wyznaniowy. Nie znaczy to jednak, że Warmiacy pozbyli się wszystkich cech charakterologicznych nabytych w przeszłości. Co więcej, w dalszym ciągu, głównie na skutek wypadków związanych z przejściem frontu oraz z dzikim osadnictwem, stanowią oni swego rodzaju „enklawę psychiczną”.⁴² Jeszcze do dzisiaj w dużej mierze odznaczają się izolacjonizmem i ekskluzywizmem, choć postępujące procesy integracyjne świadczą o stopniowym łamaniu barier, pozostałych po wojnie między nimi a ludnością napływową. Wydaje się, że pomimo odmiennego usytuowania się autochtonów w Polsce w stosunku do okresu przedwojennego, w dalszym ciągu należy ich traktować jako „grupę marginalną”,⁴³ odznaczającą się specyficznym zespołem postaw i zachowań.

Z punktu widzenia socjologii religii interesującym jest profil religijności a w naszym przypadku, moralności grupy, która nosi na sobie swoiste piętno kultury niemieckiej, a jednocześnie znajduje się obecnie w zmienionych warunkach społecznych. Jeden z autorów charakteryzując katolicyzm niemiecki w diecezjalnym organie urzędowym *Pastoralblatt für die Diözese Ermland*, tak się wyraża: „Chryścianizm przestał być dla nas dzisiaj przewyciężeniem i wypełnieniem Prawa. Występuje on jako regularna religia prawa, tzn., że dzisiejszemu chrześcijaninowi wbija się nieustannie w pamięć poszczególne przykazania, których nie wolno mu przekroczyć i z których pomocą musi on badać swe sumienie. Natomiast nie dochodzi on nigdy do tego, by uważać chryścianizm za życie płynące z nowego centrum życiowego, z wiary, z głębokiego związku z Bogiem, by dopiero wtedy móc odnieść się do wypełnienia poszczególnych moralnych przepisów jak do czegoś samo przez się zrozumiałego”.⁴⁴

⁴¹ J. Giertych: Oblicze religijno-narodowe Warmii i Mazur, ziem etnicznie polskich na podłożu pruskim. Rzym 1957 s. 293.

⁴² Por. L. M. Szwengrub: Zagadnienie polskiej świadomości narodowej u Warmiaków i Mazurów (maszynopis pracy doktorskiej).

⁴³ Nazwy „grupa marginalna” w odniesieniu do autochtonów używa Cz. Znamierowski: Scalanie i ustalanie ludności trzech wsi na Ziemiach Zachodnich. Poznań 1960 (maszynopis); por. także, Z. Dulczewski: Społeczne aspekty migracji na ziemiach zachodnich. Poznań 1964 s. 100 nn.

⁴⁴ Das Christentum wird uns heute nicht mehr nahegebracht als Ueberwindung und Erfüllung des Gesetzes, sondern es tritt als regelrechte Gesetzesreligion auf, d. h. es werden dem Christen der Gegenwart immer wieder einzelne Gebote eingeschärft, die er nicht übertreten darf, über die er dauernd sein Gewissen erforschen muss. Er wird aber nicht dazu gebracht, das Christentum als Leben aus einem neuen Lebenszentrum, aus dem Glauben, aus der innigen Verbindung mit Gott zu sehen und von da aus Erfüllung der einzelnen moralischen Vorschriften als selbstverständlich zu betrachten. Mechanischer Katholizismus. *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 1928 s. 131; por. A. Rogalski: Kościół katolicki na Warmii i Mazurach. Warszawa 1956 s. 357.

Jak wynika z przytoczonej charakterystyki, katolicyzm niemiecki, a w jego ramach także warmiński, przed II wojną światową polegał przede wszystkim na organizacyjności i posłuszeństwie nakazom Kościoła, „jakby już samo wykonywanie ćwiczeń i uczestniczenie w kościelnych nabożeństwach stanowiło dowód, że się jest dobrym katolikiem”.⁴⁵ Był to katolicyzm zewnętrzny, formalistyczny, bez wystarczającego pogłębienia religijnego oraz żywotności wiary i moralności. Interesujące jest więc, jak obecnie przedstawia się jego fizjonomia, zwłaszcza w zakresie jednego z istotnych sprawdzianów — moralności.

Przystępując do bliższej charakterystyki badanej zbiorowości, szczególną uwagę zwrócimy na populacje uzyskane w wywiadach i ankietach,⁴⁶ ponieważ będziemy się do nich najczęściej odwoływać w toku prowadzonych poniżej analiz. W szczególności uwzględniamy tutaj takie cechy ludności, jak: pochodzenie regionalne, płeć, wiek, wykształcenie, stan cywilny, zawód i zatrudnienie. Ponadto trzeba będzie ze względu na problematykę niniejszej pracy przynajmniej ogólnie scharakteryzować stosunek badanej populacji do religii. Dla uproszczenia próby uzyskane w wywiadach i ankiecie, omówione powyżej w punktach 6, 7, 8 zostaną kolejno określone symbolami A, B, C.

Strukturę badanej ludności ze względu na pochodzenie terytorialne ilustruje tab 1.

Tab. 1. Struktura pochodzenia terytorialnego

Pochodzenie terytorialne	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Autochtoni	266	64,6	469	64,0	1382	72,2
„Centrala”	88	21,3	213	29,1	309	16,2
Repatrianci	58	14,1	50	6,9	223	11,6
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

We wszystkich trzech zbiorowościach autochtoni stanowią grupę najbardziej liczną; drugą co do wielkości grupę tworzą napływowci z centralnej Polski; trzecią — repatrianci. Można by zatem przyjąć, że w najogólniejszych zarysach uzyskane próby odpowiadają faktycznej strukturze ludności ze względu na pochodzenie terytorialne na południu Warmii. Chcąc jednak oszacować wielkość błędu wszystkich trzech prób należałoby porównać strukturę populacji uzyskanych w wywiadach i ankiecie, z faktyczną strukturą badanych parafii. Niestety, nie dysponujemy

⁴⁵ „...dass schon das blosse Mitmachen solcher Uebungen und kirchlichen Veranstaltungen das Zeichen eines guten Christen sei”. Mechanischer Katholizismus, jw. s. 131.

⁴⁶ Ogólnie mieszkańców południowej Warmii scharakteryzowałem w pracy: Typologia religijna katolików południowej Warmii jw. s. 127—137.

w tym zakresie ścisłymi statystykami. Dane od proboszczów oddają tylko stan przybliżony. O ile można na nich polegać, należałoby jednak przyjąć, że populacja A i B w zasadzie odpowiada faktycznej strukturze ludności według pochodzenia terytorialnego. W populacji C występuje pewne odchylenie na korzyść autochtonów. Znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że autochtoni najbardziej licznie uczestniczą w niedzielnej mszy św., a jak zaznaczono, ankietę rozprawdzono tylko wśród *dominicanos*. Należałoby jedynie przyjąć, że struktura populacji C zbliżona jest do struktury *dominicanos* pod względem pochodzenia terytorialnego.

Omawiane zbiorowości nieco mniej zróżnicowane są ze względu na strukturę płci (tab. 2).

Tab. 2. Struktura płci

Płeć	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Mężczyźni	169	41,0	327	44,6	805	42,1
Kobiety	243	59,0	405	55,4	1109	57,9
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

W każdej z tych populacji kobiety przeważają nad mężczyznami, przy czym różnice zachodzące między populacjami A, B, C, są niewielkie. Struktura płci poszczególnych prób na ogół pokrywa się z faktyczną strukturą ludności pod tym względem w badanych parafiach. Zauważa się jednak, że w piramidzie płci uzyskanej w próbach w stosunku do całej populacji południowej Warmii zachodzi znaczna rozpiętość między kobietami i mężczyznami. Znajduje to wyjaśnienie w fakcie, że badaniami objęto tylko ludność w wieku od 15 lat w zwyż. Tymczasem, jak wiadomo, w tej kategorii wieku odsetek kobiet znacznie przewyższa odsetek mężczyzn. W każdym razie jest on bardziej zróżnicowany niż w całej populacji.⁴⁷

Charakteryzowane różnice były znacznie większe po wojnie niż obecnie. Przyczyną tego stanu była II wojna światowa, która pochłonęła wielu mężczyzn. Ci zaś spośród nich, którzy utrzymali się przy życiu, dostali się do niewoli lub wraz z armią hitlerowską przeszli za Odrę. Obecnie, jak informuje Rocznik Statystyczny, w pokoleniu narodzonym po wojnie, zaznacza się już przewaga mężczyzn nad kobietami.⁴⁸ Dzięki temu następuje pewne wyrównanie w piramidzie płci całej populacji południowej Warmii.

⁴⁷ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964, jw. s. 96.

⁴⁸ Rocznik Statystyczny 1965. Warszawa 1965 s. 28 n.

Dalsze zróżnicowanie wśród badanych zbiorowości występuje pod względem struktury wieku (tab. 3).

Tab. 3. Struktura wieku

Wiek	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
15 — 24	110	26,7	111	15,2	330	17,2
25 — 39	166	40,3	337	46,0	792	41,4
40 — 59	88	21,3	194	26,5	488	25,5
60 i więcej	48	11,7	90	12,3	304	15,9
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

Z zestawienia wynika, że w każdej z trzech populacji najbardziej liczne są osoby kategorii wieku 25—39 i 40—59. Pewien wyjątek stanowi jedynie populacja A, w której na równi z poprzednimi występują osoby w wieku 15—24 lat. Poza tym przypadkiem zauważa się, że we wszystkich populacjach osoby w kategorii wieku 15—24 oraz 60 i więcej lat są znacznie mniej reprezentowane. Struktura wieku populacji uzyskanych w badaniach za pomocą wywiadu i ankiety, jest analogiczna do faktycznej piramidy wieku występującej w parafiach, z których pobrano próby. W zasadzie znajdują też one pokrycie w strukturze wieku ludności południowej Warmii.⁴⁹ Uderza jednak fakt, że w pow. olsztyńskim, zamieszkałym w większości przez autochtonów, jest wyższy, w porównaniu z innymi powiatami województwa, odsetek ludzi starych, w wieku nieprodukcyjnym. Ta specyficzna piramida wieku jest wynikiem sytuacji jaka ukształtowała się na południu Warmii w czasie wojny i w pierwszych latach po wojnie.

Kolejne zróżnicowanie badanych populacji występuje ze względu na strukturę wykształcenia (tab. 4).⁵⁰

Tab. 4. Struktura wykształcenia

Wykształcenie	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Nieukończone podstawowe	126	30,6	233	31,9	320	16,7
Podstawowe	228	55,3	391	53,4	1271	66,4
Nieukończone średnie	33	8,0	61	8,3	—	—
Srednie	25	6,1	47	6,4	285	14,9
Wyższe	—	—	—	—	38	2,0
Ogółem	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

⁴⁹ Odpowiednia tabelka ilustrująca strukturę płci i wieku mieszkańców południowej Warmii została zamieszczona w cytowanym powyżej artykule s. 131.

⁵⁰ W zbiorowości A i B osoby z wyższym i średnim wykształceniem potraktowano

Większość osób wśród każdej z populacji ukończyło szkołę podstawową. Wyjątek stanowi populacja C uzyskana w ankiecie. Sądzić można, że występująca w niej przewaga osób z wykształceniem podstawowym w stosunku do populacji A i B, znajduje podwójne uzasadnienie: po pierwsze, ankieta została rozprawdzona wśród *dominicanos*, a jak wykazano,⁵¹ autochtoni najbardziej systematycznie ze wszystkich grup ludności uczęszczają na mszę św.; po drugie, większość autochtonów w okresie przedwojennym ukończyło 8-klasową szkołę podstawową. Pozostałe grupy wieku są mniej reprezentowane, przy czym uderza fakt zbieżności poszczególnych kategorii wykształcenia w populacji A i B oraz częściowo w populacji C. W tej ostatniej populacji niewielki odsetek osób z nieukończonym wykształceniem podstawowym tłumaczy się prawdopodobnie trudnościami związanymi z wypełnieniem kwestionariusza ankiety. Porównując strukturę wykształcenia osób badanych z danymi w tym zakresie z poszczególnych parafii, można stwierdzić, że zachodzące między nimi odchylenia są niewielkie, wyłączając oczywiście populację C.

Na południu Warmii często można spotkać się ze zdaniem, iż autochtoni po wojnie nie posyłają młodzieży do szkół ogólnokształcących. Jeśli decydują się na kształcenie dziecka, to tylko w celu osiągnięcia jakiegoś zawodu. Inne grupy ludności natomiast starają się bardziej wykorzystać istniejące obecnie możliwości w zakresie kształcenia młodzieży. Sytuację panującą na południu Warmii pod tym względem nawiątyła częściowo tab. 5, sporządzona w oparciu o populację B.

Tab. 5. Struktura wykształcenia i pochodzenia terytorialnego

Pochodzenie terytorialne	Wykształcenie							
	nieuk. podst.		podstawowe		nieuk. średnie		średnie	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Autochtoni	112	23,9	305	65,0	36	7,7	16	3,4
„Centrala	100	47,0	71	33,3	19	8,9	23	10,8
Repatrianci	21	42,0	15	30,0	6	12,0	8	16,0
Ogółem	233	31,9	391	53,4	61	8,3	47	6,4

Jak widać z zestawienia, wśród osób o niepełnym wykształceniu podstawowym zdecydowanie przeważają napływowcy z centralnej Polski i repatrianci ze Wschodu. Podczas gdy spośród autochtonów tylko około $\frac{1}{4}$ nie ukończyło szkoły podstawowej, to spośród napływowych blisko $\frac{1}{2}$.

Zaznaczyć przy tym należy, że stan ten uwarunkowy jest istniejącą

wano łącznie, natomiast w zbiorowości C połączono razem osoby z nieukończonym średnim i średnim wykształceniem.

⁵¹ Piwo w a r s k i, jw. s. 163 nn.

sytuacją w zakresie wykształcenia w okresie przedwojennym.⁵² Po wojnie szanse ukończenia szkoły podstawowej były jednakowe dla wszystkich grup ludności, choć nie zawsze istniały wystarczające możliwości kształcenia się.⁵³ Z kolei, gdy chodzi o grupę osób z ukończonym wykształceniem podstawowym, autochtoni dominują nad ludnością napływową. Przewaga autochtonów jest prawie dwukrotna. Sytuacja zmienia się dopiero w grupie osób o wykształceniu nieukończonym średnim (najczęściej są to osoby kończące zasadniczą szkołę zawodową) oraz ukończonym średnim. W tych kategoriach wykształcenia napływowi przeważają nad autochtonami. Wśród napływowych najbardziej wybierają się repatrianci ze Wschodu. Wynika stąd dziwny paradoks, mianowicie autochtoni, którzy w większości ukończyli szkołę podstawową nie mają zrozumienia dla dalszego kształcenia swoich dzieci, natomiast osadnicy nie mając często nawet ukończonej szkoły podstawowej, wykazują zrozumienie dla kształcenia swoich dzieci. Trzeba dodać, że posyłając dzieci do szkół, czynią to niekiedy z dużym wysiłkiem; pozbywają się bowiem pomocy w gospodarstwie, które często obsługiwane jest wyłącznie przez rodziców.⁵⁴

Podobnie jak w poprzednich piramidach, pewna deformacja występuje także w strukturze stanu cywilnego badanej ludności (tab. 6).

Tab. 6. Struktura stanu cywilnego

Stan cywilny:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Wolny (a)	104	25,2	142	19,4	511	26,7
Zonaty — mążatka	250	60,7	543	74,2	1205	62,9
Wdowiec — wdowa	48	11,6	43	5,9	182	9,6
Rozwiedziony — rozwiedziona	10	2,5	4	0,5	16	0,8
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

We wszystkich trzech populacjach przeważają osoby zaliczające się do grupy „zonaty — mążatka”. Występujące między nimi różnice w procentach, zwłaszcza w populacji A i B, należy tłumaczyć faktyczną struk-

⁵² Przed drugą wojną światową w Polsce stan wykształcenia podstawowego był o wiele niższy niż na Warmii. Mały Rocznik Statystyczny 1933. Warszawa 1933 s. 29 — podaje, że w r. 1931 nie umiało czytać ani pisać: w całym kraju — 23,1%, w mieście — 12,2%, na wsi — 27,6%. Ponadto wiele osób nie kończyło szkoły podstawowej.

⁵³ Np. w pierwszych latach po wojnie były trudności związane z otwarciem szkół podstawowych na wsi wskutek braku kadry nauczycielskiej.

⁵⁴ Por.: F. Walichnowski: Struktura społeczna pracowników Państwowych Gospodarstw Rolnych województwa olsztyńskiego (1963—1965). Olsztyn 1966.

turą w tym zakresie występującą w badanych parafiach. Podobnie zresztą jest z innymi kategoriami osób. Najwięcej zastrzeżeń budzi odsetek tzw. „rozwiedzionych”. W toku badań stwierdzono mianowicie, że ludzie niechętnie cświadczej swojĄ przynależność do tej kategorii. Dlatego należy przyjąć, że zasięg rozwiedzionych jest znacznie szerszy. Na osobną uwagę zasługujĄ osoby stanu wolnego i wdowiego. Na południu Warmii jest dosyć duzo kobiet wolnych w różnym wieku oraz kobiet owdowiałych. Przyczyniła się do tego ostatnia wojna światowa. W wyniku specyficznej sytuacji zaistniałej po wojnie na Warmii struktura ludności według stanu cywilnego, nie tylko nie pokrywa się z analogiczną strukturą w Polsce, ale także w woj. olsztyńskim.

Na osobną uwagę zasługuje struktura zawodowa badanej ludności (tab. 7).

Tab. 7. Struktura zawodowa

Zawód:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
Rolnik	80	19,4	146	20,0	436	22,8
Robotnik niewykwalifikowany	24	5,8	80	10,9	186	9,7
Prac. wykwalifikowany i rzemieśl.	61	14,8	120	16,4	328	17,1
Pracownik umysłowy	39	9,5	36	4,9	253	13,2
Gospod. dom. i nie prac. zawodowo	208	50,5	350	47,8	711	37,2
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

Według przedstawionej tabeli, we wszystkich trzech populacjach na naczelne miejsce wysuwają się gospodynie domowe i nie pracujący zawodowo. Po nich zaś najwięcej jest rolników indywidualnych. Obydwie te kategorie zawodów są bardzo zbliżone do siebie ze względu na ich zajęcia w gospodarstwie lub mające bezpośredni związek z gospodarstwem. W sumie stanowią oni około 2/3 całej populacji badanej. Tabela ukazuje ponadto znaczny odsetek pracowników fizycznych wykwalifikowanych i rzemieślników. Obydwa te zawody są na Warmii dość rozpowszechnione. W pracy potraktowano je łącznie ze względu na trudność precyzyjnego ich rozgraniczenia. Mają one zresztą wiele cech wspólnych; m. in. takimi cechami są dojazd do pracy, oraz dodatkowe źródło zatrudnienia w rolnictwie. Pod tym względem zbliżają się do nich robotnicy fizyczni niewykwalifikowani a częściowo także pracownicy umysłowi.⁵⁵ Jeśli trzecią

⁵⁵ Osoby zatrudnione poza rolnictwem często posiadają drobne gospodarstwa rolne, będące dla nich dodatkowym źródłem utrzymania.

grupę zawodów potraktuje się łącznie, to można powiedzieć, że w badanej populacji najmniej reprezentowani są robotnicy niewykwalifikowani i pracownicy umysłowi.

Przyjmując za wskaźnik zatrudnienia w rolnictwie pierwszą i ostatnią grupę zawodów, a pozostałe za wskaźnik zatrudnienia poza rolnictwem, należałoby stwierdzić, że badane populacje zbliżone są do sytuacji istniejącej pod tym względem na wsi w woj. olsztyńskim.⁵⁶ Bardziej jeszcze zbliżone są one do struktury zawodowej występującej na południu Warmii. Osoby pracujące poza rolnictwem zatrudnione są najczęściej w przemyśle, leśnictwie, rybactwie, administracji i handlu.

Jakkolwiek podany powyżej podział na zawody znacznie różnicuje badane populacje, to jednak wydaje się, że w stosunkach społecznych panujących na wsi warmińskiej, bardziej charakteryzuje tamtejszą ludność zróżnicowanie na dojeżdżających do pracy poza teren swojej miejscowości oraz zatrudnionych na miejscu niż struktura zawodowa. Osoby pracujące na miejscu niezależnie od wykonywanego zawodu są mniej „otwarte” na wpływy urbanizacyjne od tych pracowników, którzy — ze względu na dojazd — pozostają w stałych i częstych kontaktach osobowo-rzeczowych. Dzięki nim dokonuje się na wsi, jak się wyraża R. Turski, urbanizacja „nie tradycyjna” bez wychodźstwa ze wsi do miasta.⁵⁷ Osoby te, sądzić można, wywołują najwięcej „fermentu” we wsi — nie tylko dlatego, że przenoszą „miejski styl życia” na wieś, lecz także dlatego, że dysponując własną gotówką, są niezależne i tej niezależności w różny sposób dają wyraz.

Strukturę badanych populacji ze względu na dojeżdżających i nie dojeżdżających do pracy ilustruje tab. 8.

Tab. 8. Struktura zatrudnienia w miejscu i poza miejscem zamieszkania

Zatrudnieni:	A		B		C	
	liczba	%	liczba	%	liczba	%
w miejscu zamieszkania	257	62,0	607	83,0	1454	76,0
poza miejscem zamieszkania	155	38,0	125	17,0	460	24,0
Ogółem:	412	100,0	732	100,0	1914	100,0

W każdej z trzech populacji dość znaczny odsetek osób dojeżdża do pracy poza teren wioski, w większości do miasta Olsztyna.⁵⁸ Różnice

⁵⁶ Według ogólnopolskiego Rocznika Statystycznego w woj. olsztyńskim w r. 1960 na wsi było ludności: w rolnictwie 73,3%, poza rolnictwem 26,7%, jw. s. 31.

⁵⁷ R. T u r s k i: Dynamika przemian społecznych w Polsce. Warszawa 1961 s. 59.

⁵⁸ Por. S. Ż y r o m s k i: Rozwój ludności Olsztyna w latach 1945—1961. Olsztyn 1964 s. 33—39.

występujące w poszczególnych populacjach, zwłaszcza A i B, znajdują wytłumaczenie w fakcie doboru parafii jako przedmiotu badań. W przypadku populacji C, w jednej z parafii prawie wszyscy badani zatrudnieni byli na miejscu.

Pod względem kulturalnym południowa Warmia nie przedstawia się jednolicie. W parafiach podmiejskich i miejsko-wiejskich jak Barczewo i Biskupiec bardziej zaznacza się wpływ kultury masowej niż w parafiach wiejskich. Niemniej także w parafiach wiejskich zauważa się obecnie duży postęp kulturalny w stosunku do okresu powojennego, a także przedwojennego. Pominąwszy takie fakty jak: podniesienie stopy życiowej mieszkańców, udoskonalenie narzędzi rolniczych, sposobów produkcji rolnej i uprawy roli, lepsze wyposażenie mieszkań itd. zauważa się, że w dużym stopniu ludność wiejska korzysta ze środków konsumpcji kulturalnej, zmienia zwyczaje, obyczaje, styl życia. Niemal w każdym domu znajduje się aparat radiowy, głośnik lub jedno i drugie, nierzadko też telewizor. Według Rocznika Statystycznego w pow. olsztyńskim w r. 1959 był tylko 1 abonent telewizji, a w r. 1963 już 1049, w pow. biskupieckim — częściowo objętym badaniami — w r. 1959 był również tylko 1 abonent telewizji, w r. 1963 zaś 658.⁵⁹ W tym samym czasie wzrost radioabonentów był minimalny. Trzeba dodać, że telewizja bardziej przekształca mentalność autochtonów niż radio. Duża grupa mieszkańców korzysta z kin stałych, półstałych i objazdowych, a niektórzy, zwłaszcza z parafii podmiejskich uczęszczają do teatru.⁶⁰ W r. 1963 w pow. olsztyńskim i biskupieckim odwiedziło kina 391.500 widzów.⁶¹ W stosunku do r. 1961 nastąpił jednak spadek o 69.500 widzów. Na tym przykładzie widać, jak telewizja odciąga ludzi od uczęszczania do kina.⁶² Gorzej przedstawia się czytelnictwo prasy i książek. Na 1 mieszkańca woj. olsztyńskiego w r. 1955 przypadało 48 egzemplarzy gazet i 12 egzemplarzy czasopism, a w 1963 r. 41 egzemplarzy gazet i 13 egzemplarzy czasopism.⁶³ W całej Polsce stan ten jest nieco wyższy. W r. 1963 na 1000 mieszkańców, w pow. olsztyńskim było 105 czytelników, a w pow. biskupieckim — 183 czytelników, w całym wojew. natomiast — 156 czytelników.⁶⁴ Autochtoni, jak widać, mniej interesują się prasą i książką niż napływowi. Tłumaczy się to prawdopodobnie trudnościami językowymi wśród starszego pokolenia Warmiaków.

⁵⁹ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964 s. 29, 64.

⁶⁰ Np. proboszcz z parafii Bartąg, ks. Edward Pietkiewicz, systematycznie od kilku lat ogłasza z ambony zbiorowy wyjazd do teatru w Olsztynie.

⁶¹ Rocznik Statystyczny s. 323.

⁶² Jak się wydaje, kultura masowa sprzyja przekształcaniu się konsumpcji zbiorowej w indywidualną.

⁶³ Rocznik Statystyczny s. 321.

⁶⁴ Tamże s. 321 n.; por. J. Wróblewski: Publiczne Biblioteki Powszechne województwa olsztyńskiego w latach 1946—1959. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*. Olsztyn 1961 nr 1 s. 69—113.

Do powyższych informacji o życiu kulturalnym mieszkańców południowej Warmii, należy dodać, że w każdej większej wsi znajduje się świetlica a obecnie zakłada się klubo-kawiarnie; w miejscach tych urządzane są kursy, odczyty, pogadanki, zabawy. Najwięcej z nich korzysta miejscowa młodzież. Poważny wpływ na życie kulturalne mieszkańców wsi ma także stale zagęszczająca się sieć kontaktów z miastem. Sprzyjają temu zarówno dobrze utrzymane szosy, jak i możliwość korzystania z różnych środków lokomocji, m. in. wielu mieszkańców wsi zaopatrzonych jest w motocykle.⁶⁵ W sumie można powiedzieć, że duchowe oblicze wsi warmińskiej ustawicznie się przeobraża. Obecnie procesy te zachodzą już we wszystkich, nawet najbardziej zapadłych wsiach.

Pozostaje jeszcze do omówienia stosunek badanej ludności do religii. Jak zaznaczono we wstępie, w badaniach nad moralnością należałoby wyjść od globalnej samooceny religijności danej osoby lub grupy. Z punktu widzenia religii katolickiej, trzeba najpierw pytać — czy badana osoba uważa się za katolika, a następnie, jaka jest jej religijność?

W socjologii religii problem, kto jest a kto nie jest katolikiem rozwiązuje się przy pomocy dwóch kryteriów — negatywnego i pozytywnego. W znaczeniu negatywnym katolik to człowiek, który został ważnie ochrzczony i nie zgłosił wystąpienia z Kościoła.⁶⁶ W niektórych krajach, np. w Holandii, liczbę katolików od r. 1830 ustala się na podstawie państwowych spisów ludności. Oprócz chrztu, bierze się więc tutaj pod uwagę złożone przez daną osobę oświadczenie swojej przynależności do Kościoła katolickiego. Gdzie indziej, np. w Austrii i w Niemczech uwzględnia się jeszcze problem płacenia podatków.⁶⁷ W Polsce po wojnie przy sprządzaniu statystyk państwowych, nie zwraca się uwagi na przynależność wyznaniową ludności, wskutek czego, na podstawie wyłącznie chrztów niewiele wiadomo o liczbie katolików. W znaczeniu pozytywnym, katolik to człowiek ochrzczony, który spełnia przynajmniej *minimum* praktyk religijnych, tzn. przynajmniej praktyki jednorazowe jak chrzest, I komunია, ślub kościelny i pogrzeb katolicki.⁶⁸ Wydaje się, że to kryterium również nie jest całkowicie zadawalające, ponieważ nawet ludzie niewierzący lub całkowicie obojętni religijnie mogą wypełniać praktyki jednorazowe, kierując się przy tym tradycją, presją środowiska, wychowaniem itp. Niemniej jednak z punktu widzenia czysto

⁶⁵ W jednej około 2.000 parafii wiejskiej w niedzielę Zmartwychwstania 1966 r. naliczono przy kościele: 42 wozy konne, 76 motocykli, 54 rowery i 5 samochodów.

⁶⁶ „Przez ważnie przyjęty chrzest z wody, wyciskając znamię nieścieralne, staje się człowiek osobą w Kościele, wyposażoną we wszystkie prawa i obowiązki chrześcijanina” (kan. 87); por. także, F. Bączkiewicz: *Prawo Kanoniczne*. Wyd. 3. T. 1. Opole 1957 s. 280; K. Shin Anzai: *Die religiöse Praxis der Katholiken im Zusammenhang mit einigen Sozialfaktoren in Mittel- und Westeuropa*. Wien 1961. *Sprawozdanie ICARES* nr 70, s. 38 n.

⁶⁷ Goddijn, jw. s. 136 n.

⁶⁸ Por. Gemes, jw. s. 21 n.

formalnego kryterium pozytywne ma o wiele większe znaczenie niż kryterium negatywne.

Na południu Warmii ustalono, że pod względem wyznaniowym tamtejsi mieszkańcy zróżnicowani są w minimalnym stopniu: katolicy stanowią około 95%, innowiercy — około 4%, ateści i bezwyznaniowci — około 1%. Podkreślić przy tym należy, że prawie wszyscy katolicy spełniają praktyki jednorazowe, z wyjątkiem pewnej grupy osób bez ślubu kościelnego, najczęściej zresztą na skutek pewnych powikłań życiowych. Można by zatem przyjąć, że na ogół prawie w 100% są oni katolikami w znaczeniu kryterium pozytywnego.⁶⁹

Znacznie trudniej jest znaleźć odpowiedź na drugie z postawionych powyżej pytań, jaka jest religijność tamtejszych mieszkańców? Problem ten na Zachodzie rozwiązywany jest obecnie w aspekcie tzw. przynależności do Kościoła. W oparciu o teologiczne, kanoniczno-prawne i socjologiczne pojęcia Kościoła, socjologowie religii badają w różnych płaszczyznach: historycznej, socjologicznej, psychologicznej i psycho-socjologicznej faktyczną przynależność członków do Kościoła lub inaczej — stopnie identyfikacji członków z Kościołem jako grupą ideologiczną.⁷⁰ Niestety, badania te zostały dopiero zapoczątkowane. Trudno by więc było o jakieś dokładniejsze dane w tym zakresie.

Do podobnych rezultatów dochodzi się w badaniach nad religijnością katolików niezależnie od tego czy świadomie zmierza się czy nie, do ustalenia stopni identyfikacji członków z grupą religijną. Wystarczy jeśli określi się stopnie względnie typy religijności katolików. Nie ulega jednak wątpliwości, że w tego rodzaju badaniach należałoby się posłużyć wszystkimi sprawdzianami religijności, tzn. zmierzać do ustalenia stopni lub typów w oparciu o kryteria kompleksowe.

Na południu Warmii, biorąc pod uwagę głównie kryterium praktyk religijnych, świadczących przynajmniej o stopniu więzi katolików z Kościołem, ustalono sześć typów, a mianowicie: 1) katolicy gorliwi — oprócz praktyk obowiązkowych, spełniają wszystkie praktyki nadobowiązkowe (około 4%), 2) katolicy pobożni — wypełniają praktyki obowiązkowe i prawie wszystkie praktyki pobożne (około 6%), 3) katolicy religijni — wypełniają praktyki obowiązkowe i niektóre praktyki nadobowiązkowe (około 20%), 4) katolicy o słabnącej religijności — nie uczestniczą systematycznie w regularnych praktykach obowiązkowych, zwłaszcza w niedzielnej mszy św. (około 25%), 5) katolicy marginalni — praktykują bardzo niesystematycznie, najczęściej w wielkie święta (około 30%), 6) ka-

⁶⁹ Por. Piwowski, *Typologia...*, jw. s. 139—141.

⁷⁰ Por. H. Carrier: *Rola grup odniesienia w integracji postaw religijnych*. W: *Socjologia religii*, jw. 123—144.

tolicy religijnie obojętni — w zasadzie spełniają praktyki jednorazowe, w innych uczestniczą bardzo rzadko lub wcale (około 10%).⁷¹

Na podstawie wyróżnionych typów religijności można stwierdzić, że jakkolwiek może wszyscy katolicy przynależą do Kościoła w sensie pozytywnym, wykonując praktyki jednorazowe, to jednak religijność ich jest zróżnicowana. Jedni związani są z Kościołem w stopniu bardzo wysokim, drudzy w większym lub mniejszym, a inni tylko w minimalnym. Pomimo to należy przyjąć, że są oni w jakiś sposób związani z religią katolicką, a zatem można podjąć dalsze rozważania nad ich moralnością religijną.

II. ZNAJOMOŚĆ NORM I OCEN MORALNYCH

Zgodnie z zasygnalizowanym we wstępie schematem, w tym rozdziale należałoby wykazać, w jakim stopniu katolicy południowej Warmii, stosownie do swego poziomu intelektualnego, znają obowiązujący w Kościele model moralności, przy czym chodziłoby nie tyle o model oficjalny zawarty np. w podręczniku teologii moralnej, ale raczej model aktualnie propagowany przez duchowieństwo i świeckich katechetów. Rozwiązanie tak postawionego problemu wymagałoby jednak osobnych badań, przekraczających zakres niniejszej pracy. Należałoby bowiem jeszcze przed przystąpieniem do badań wiedzy moralnej katolików, wcześniej poznać model propagowany, co zresztą nie byłoby łatwe do zrealizowania. Dlatego poniżej zostaną przedstawione tylko przykładowo niektóre problemy z zakresu interesującej nas tutaj dziedziny. Wydaje się, że na podstawie już tych informacji nie trudno przyjdzie urobić sobie pogląd na poziom znajomości norm i ocen moralnych w środowisku warmińskim.

Wiedzę religijną katolików można badać bezpośrednio lub pośrednio. W pierwszym przypadku pytamy za pomocą wywiadu wprost o znajomość obowiązujących z punktu widzenia modelu norm i ocen moralnych. W drugim zaś gromadzimy różne informacje na temat zainteresowań środkami kształcenia religijnego.

Jak wiadomo, obecnie podstawowymi środkami przekazywania religijnej informacji są katecheza i kazanie. Trzeba stwierdzić, że na południu Warmii pod tym względem w ostatnich latach nastąpił duży postęp w stosunku do okresu powojennego. Gdy chodzi o katechezę, przez dłuższy okres czasu po wojnie z różnych przyczyn nie prowadzono jej systematycznie. Zdarzało się, nieraz nawet przez parę lat, że albo nie miał kto jej prowadzić albo nie było gdzie jej odbywać. Dopiero

⁷¹ Por. Piwo w a r s k i, *Typologia...*, jw. s. 164 n.

w ostatnich latach odbywa się ona na ogół systematycznie, co więcej, prowadzą ją siły kwalifikowane.⁷² Podobnie było z kazaniem. Po wojnie na Warmii stale odczuwano brak kapłanów,⁷³ wskutek czego nie wszystkie kościoły mogły być zawsze obsłużone. Trudno więc było katolikowi systematycznie wysłuchać jakiegoś cyklu kazań. Obecnie tych braków już się nie odczuwa, przynajmniej w tym stopniu jak dawniej.

W badaniach nad wiedzą religijną katolików interesujące jest nie tylko to, czy odbywają się katechezy i kazania, ale także, czy i w jakim stopniu katolicy z nich korzystają? Charakterystyczne jest zjawisko, że dawniej, gdy religia była wykładana w szkole, rodzice przyzwyczajeni byli do tego, że dziecko niejako spontanicznie korzystało z lekcji religii a swoje wyniki dokumentowało corocznym świadectwem. Ostatnio, gdy religia odbywa się w punktach katechetycznych, sytuacja, nieco się zmieniła. Zaistniała bowiem konieczność innego niż dawniej ustosunkowania się rodziców do nauczania religii, mianowicie większego zainteresowania się postępami swoich dzieci. Tymczasem, jak stwierdzono,⁷⁴ rodzice interesują się kształceniem religijnym dzieci w zasadzie do czasu I komunii św. Później spada ono ustawicznie. W wyniku tego pewien odsetek dzieci i młodzieży opuszcza lekcje religii. Kończąc szkołę podstawową, a nawet szkołę zawodową lub średnią, nie wynoszą odpowiedniej do swego poziomu intelektualnego wiedzy religijnej.

Braki w zakresie kształcenia religijnego mogłyby być uzupełnione później, zwłaszcza przez uczestnictwo w kazaniach stanowiących wykład podstawowych prawd wiary i moralności katolickiej. Od dłuższego czasu nie głosi się jednak tego typu kazań, a nawet gdyby głoszone, znaczny odsetek katolików na Warmii nie bierze w nich systematycznego udziału.⁷⁵ Sporadycznie odbywane nabożeństwa okolicznościowe z cyklem kazań, rekolekcje czy misje, mimo dużej frekwencji nie mogą spełnić tego zadania. Odczuwany zaś od dawna brak katechezy dla dorosłych, katechezy przedmałżeńskiej, katechezy rodzinnej, mimo podjętych obec-

⁷² Na skutek braku kapłanów po wojnie na Warmii, religii uczyli często ludzie świeccy bez misji kanonicznej, a co gorsze, nie przygotowani do tego typu pracy. Por. A. Kaliński (pseud. ks. Aleksandra Iwanickiego): *Duszpasterz wobec nowych czasów; Oblicze diecezji warmińskiej; Diecezja warmińska od 1 września 1945 do 1 maja 1947* — krótkie sprawozdanie. Archiwum Kurii Warmińskiej w Olsztynie,teczka: „Sprawy duszpasterskie 1945—1950” tenże: *Kościół Katolicki w dziele odbudowy Ziemi Warmińsko-Mazurskiej. Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 1948 R. 4 nr 5 s. 10—21.

⁷³ Por. np. J. Obiąg: *Z powojennych dziejów diecezji warmińskiej. Polonia Sacra* 1956 zes. 34 s. 397—410; tenże: *Dzieje diecezji warmińskiej w okresie dwudziestolecia (1945—1965). Nasza Przeszłość* 1965. T. 22. s. 183—261.

⁷⁴ W poszczególnych parafiach na południu Warmii postępami dzieci w nauce religii interesuje się od 10 do 50% rodziców.

⁷⁵ Procent dominicanos w poszczególnych parafiach południowej Warmii kształtuje się w granicach 40,3—71,8.

nie prób, nie przyniesie jeszcze prędko spodziewanych rezultatów. Wszystko to wskazuje na niezbyt trwale skutki propagandy religijnej.

Obok katechezy, kazania i konferencji, należy uwzględnić czytelnictwo książek i czasopism religijnych. W wywiadzie przeprowadzonym w r. 1965 postawiono m. in. pytanie „Czy Pan(i) posiada w domu: a) Pismo św., b) katechizm, c) biblijkę?” (tab. 9).

Tab. 9. Stan zaopatrzenia w księgi religijne

Czy posiadają w domu:	Tak	Nie	Ogółem
Pismo św.	33,7	66,3	732 = 100%
Katechizm	77,4	22,6	
Biblijkę	37,3	62,7	

Z trzech podstawowych źródeł religijnego kształcenia, które ze względu na dzieci uczęszczające na lekcje religii — znajdują się w domach katolickich, najbardziej rozpowszechniony jest katechizm. Wyłączając rodziny bezdzietne, których na Warmii jest dosyć dużo, można powiedzieć, że prawie każda rodzina posyłająca dzieci na religię zaopatrzona jest w jeden lub więcej egzemplarzy katechizmu.⁷⁶ Gorzej pod tym względem jest z Pismem św. i biblijką. Ta ostatnia przy posiadaniu oryginalnej biblii nie ma zresztą większego znaczenia. Pismo św. nie jest jednak rozpowszechnione w wystarczającym stopniu. Według informacji duszpasterzy, na terenie Warmii używa się różnych sposobów celem rozpowszechnienia Pisma św. po parafiach, m. in. poprzez dzieci szkolne, narzeczonych wstępujących w związki małżeńskie, ogłoszenia podawane z ambon itp.⁷⁷ Tymczasem stwierdza się, że obecnie tylko około 1/3 katolików zaopatrzona jest w oryginalną biblię. Dawniej stan posiadania biblii był na Warmii o wiele niższy.⁷⁸

Gdy chodzi o zasięg rozpowszechniania wszystkich powyżej wymienionych ksiąg religijnych ustalono, że na 732 respondentów — trzy z nich posiada — 225 osób (30,7%), dwa — 212 osób (28,9%), jeden — 179 osób (24,5%), żadnej — 116 osób (15,9%).

Ważniejsze od zaopatrzenia w księgi religijne jest ich czytanie. W od-

⁷⁶ W toku prowadzonych badań starsi Warmiacy często uskarżali się na brak katechizmów w języku niemieckim. Powiadali oni, że katechizmy niemieckie pogubili w czasie wojny, a polskie, chociaż nabywają ze względu na dzieci, są im niedostępne na skutek trudności językowych.

⁷⁷ Niektóre rodziny były zaopatrzone w biblię nabytą od świadków Jehowy.

⁷⁸ Starsi autochtoni wspominali, że przed wojną na Warmii istniał kościelny zakaz czytania Pisma św., zwłaszcza Starego Testamentu. W miejsce Pisma św. rozpowszechniano biblijkę przystosowaną do użytku wiernych. Spotykane jeszcze na Warmii stare egzemplarze biblijki są pieczołowicie przechowywane przez autochtonów.

niesieniu do tych samych ksiąg postawiono w ankiecie pytanie: „Czy czytujesz w domu: a) Pismo św., b) katechizm, c) biblijkę? (tab. 10).

Tab. 10. Stan czytelnictwa ksiąg religijnych

Pochodzenie terytorialne	Pismo św.		Katechizm		Biblijka		Ogółem
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie	
Autochtoni	28,3	71,7	36,9	63,1	27,8	72,2	1385=100%
„Centrala”	27,1	72,9	39,8	60,2	14,4	85,6	181=100%
Repatrianci	34,4	65,6	42,6	57,4	15,5	84,5	122=100%
Ogółem	27,6	72,4	37,7	62,3	25,2	74,8	1688=100%

Z zestawienia wynika, że katechizm jest nie tylko najbardziej rozpowszechnioną książką na Warmii, ale też najbardziej poczytną. W stosunku jednak do wskaźnika posiadania wynoszącego ok. 77%, poczytność katechizmu jest blisko połowę mniejsza. Potwierdziły to zresztą prowadzone w ubiegłym roku wywiady, podczas których niejednokrotnie oświadczone, że katechizm znajduje się w domu, bo są dzieci uczęszczające na religię. W tych domach zaś, w których dzieci były już dorosłe, oddawano go krewnym. Widocznie nie był już potrzebny do użytku starszych. Czytanie katechizmu przez niektóre osoby dorosłe, najczęściej było uzasadnione pomocą, jakiej należało udzielić dzieciom, zwłaszcza przygotowującym się do I komunii św. Pewne matki oświadczyły ponadto, że „muszą czasem poczytać trochę katechizmu, bo jak dziecko o coś zapyta a się nie wie, to tylko wstyd człowiekowi”. Oczywiście nie jest wykluczone, że pewien niewielki odsetek respondentów czyta katechizm, szczególnie w porze zimowej z własnego zainteresowania.

Gorzej jest również w stosunku do stanu posiadania z czytaniem Pisma św. i biblijki. Uderza przy tym fakt, że więcej osób posiada biblijkę niż Pismo św. a czytuje ją w znacznie mniejszym stopniu niż oryginalną biblię. Jest to zresztą zjawisko pozytywne i świadczy niewątpliwie o rodzącej się tendencji pogłębienia dotychczasowej religijności. Pomimo tych spostrzeżeń, ogólne wskaźniki czytelnictwa, nawet w odniesieniu do stanu posiadania ksiąg religijnych, są niskie.

Spśród trzech podstawowych grup ludności, najwięcej zainteresowania Pismem św. i katechizmem wykazują repatrianci ze Wschodu. Biblijką natomiast najwięcej zajmują się autochtoni. Przywiązanie do biblijki u tych ostatnich wiąże się jeszcze z okresem przedwojennym, kiedy to księża woleli raczej podsuwać parafianom obrazkową biblijkę niż oryginalne Pismo św., zwłaszcza Stary Testament. Najgorzej pod względem czytelnictwa ksiąg religijnych stoją przesiedleńcy z centralnej Polski.

Następnym środkiem kształcenia religijnego jest lektura książek i gazet religijnych. Odnośnie do tej kwestii, zarówno w ankiecie jak w wywiadzie postawiono pytanie: „Czy Pan(i) czytuje w domu książki i gazety religijne? Proszę wymienić tytuły”. (tab. 11).

Tab. 11. Stan czytelnictwa książek i gazet religijnych

Czy czytasz w domu:	A n k i e t a		W y w i a d	
	Tak	Nie	Tak	Nie
Książki religijne:	10,5	89,5	1,8	98,2
Gazety religijne:	32,5	67,5	23,6	76,4
Ogółem	1914=100%		732=100%	

Jak się okazuje, respondenci nie tylko nie czytają podstawowej lektury religijnej, jak np. Pismo św. i katechizm, ale także książek i gazet o treści religijnej. Różnice jakie wystąpiły pomiędzy obydwiema tymi próbami, znajdują wyjaśnienie m. in. w tym, że ankieta objęła tylko *dominicanos*, a wywiad wszystkich katolików. Stwierdzenie to odnosi się jednak tylko do czytelników gazet religijnych. Gdy chodzi o czytelników książek, w wywiadzie stwierdzono, że respondenci pod pojęciem „książki” często rozumieli książeczkę do nabożeństwa, którą czasami czytali w domu. Dlatego na zamieszczone w ankiecie pytanie, dotyczące czytania książek o treści religijnej, odpowiadali pozytywnie. Wynika z tego, że zasięg czytelnictwa książek religijnych na południu Warmii jest minimalny. Nie czytają ich nie tylko autochtoni, którzy zwykle tłumaczą się niedokładną znajomością języka polskiego, ale także repatrianci i napływowci z centralnej Polski.

Znacznie lepiej od czytelnictwa książek religijnych przedstawia się zainteresowanie czasopismami. Z zestawienia wynika, że prasę katolicką czyta ok. 1/4 respondentów. Na pytanie jednak jakie czasopisma są przez nich czytane, otrzymano odpowiedź:

	Ankieta	Wywiad
<i>Słowo Powszechne</i>	328 osób	154 osoby
<i>Zorza Świąteczna</i>	63 „	7 „
<i>Gość Niedzielny</i>	48 „	7 „
<i>Przewodnik Katolicki</i>	42 „	3 „
<i>Za i Przeciw</i>	8 „	6 „
<i>Tygodnik Powszechny</i>	2 „	2 „
<i>Kierunki</i>	1 „	— „
<i>Rodzina</i>	9 „	7 „
Ogółem	501 „	186 „

Podana w podsumowaniu ogólna liczba czytelników nie świadczy, że tyle osób faktycznie czytuje gazety religijne. W rzeczywistości jest

ich nieco mniej, bo niektórzy wymienili kilka tytułów, inni znowu oświadczyli, że czytają gazety religijne, ale nie potrafili wymienić żadnego tytułu. Dodawali wówczas, „że to było dawniej”. Największa liczba osób czytuje „Słowo Powszechne” z dodatkiem niedzielnym „Słowo na Warmii i Mazurach”. Inne czasopisma czytają znacznie mniej. Charakterystyczne jest przy tym, że pewna liczba osób wymienia „Rodzinę” — tygodnik kościoła narodowego, a nawet „Fakty i Myśli” jako czasopisma katolickie i religijne. Widocznie w badanych parafiach proboszczowie nigdy nie udzielali wiernym informacji na temat prasy katolicko-religijnej.

W świetle dotychczasowych rozważań nad środkami kształcenia religijnego można stwierdzić, że poziom wiedzy religijnej a w jego ramach znajomość zasad moralnych Kościoła wśród katolików południowej Warmii budzi pewne wątpliwości. Jeśli nie korzystają oni należycie z katechezy i kazania, a przy tym bardzo mało czytają, trudno przypuszczać, by pod względem religijnym posiadali wiedzę proporcjonalną do swego poziomu intelektualnego. Wprawdzie niewiele też czytają z zakresu literatury świeckiej, niemniej jednak już samo wykształcenie na stopniu szkoły podstawowej, a ponadto dość częsty kontakt z radiem, telewizorem, prasą wystarczy, aby naruszyć proporcję między wykształceniem świeckim i religijnym na niekorzyść tego ostatniego.

Wątpliwy stan wiedzy religijnej znajduje potwierdzenie w odpowiedziach na pytania dotyczące wprost znajomości norm moralnych. Problem norm moralnych i ich preferencji, został ujęty w trzech pytaniach. Dwa z nich dotyczyły znajomości przykazań Bożych i kościelnych, jedno preferencji norm. Jest jasne, że katalog przykazań nie wyczerpuje jeszcze modelu moralności; nie uwzględniano zresztą ich interpretacji. Pozwala jednak rzucić pewne światło na orientację katolików w tym zakresie, tym bardziej, że przyswajano je im niemal przez całe życie, np. przed I komunią św. i później na lekcjach religii, przed ślubem, czasem przy codziennym pocierzu itp.

Pytania dotyczące przykazań składają się z dwóch części: I — Ile jest przykazań Bożych i kościelnych? i II — Jakie one są? (tab. 12).

Tab. 12. Znajomość przykazań Bożych i kościelnych (skrót: „B”, „K”)

Pochodzenie terytorialne:	Część I.				Część II.					
	znają		nie znają		wszystkie		część		żadnego	
	B	K	B	K	B	K	B	K	B	K
Autochtoni (266)	92,0	77,5	3,0	22,5	47,8	15,0	33,4	23,7	18,8	61,3
„Centrala” (88)	77,3	59,0	22,7	41,0	48,8	17,0	23,9	29,5	27,3	53,5
Repatrianci (58)	82,8	69,0	17,2	31,0	67,3	31,0	18,9	27,6	13,8	41,4
Ogółem 412=100%	87,6	72,3	12,4	27,7	50,7	17,7	29,3	25,5	20,0	56,8

Z zestawienia wynika, że znakomita większość respondentów wiedziała ile jest przykazań Bożych, ale tylko połowa z nich potrafiła wymienić wszystkie na pamięć. Około 1/3 respondentów znało i wymieniło niektóre przykazania, mieszając je zresztą często z różnymi innymi prawdami wiary. Wreszcie 8% respondentów nie wiedziało ile jest przykazań, a 20% nie potrafiło wymienić żadnego z nich. M. in. jedna z respondentek powiada: „nawet przy ślubie ich nie umiałam, a co dopiero teraz”. Sytuacja przedstawia się znacznie gorzej, gdy chodzi o znajomość przykazań kościelnych. W tym przypadku przeszło 1/4 respondentów w ogóle nie wiedziało ile jest przykazań kościelnych, wymieniło zaś wszystkie z nich tylko około 18%. Blisko 1/3 respondentów wymieniała niektóre z przykazań kościelnych, choć często mieszano je z innymi prawdami pamięciowymi. Zaskakuje fakt, że przeszło połowa respondentów nie wymieniła ani jednego przykazania. Ogólnie można by stwierdzić, że z dwóch katalogów przykazań, bardziej są znane Boże niż kościelne. Prawdopodobnie normy czysto kościelne są nie tylko słabo ugruntowane w pamięci, ale także w świadomości katolików warmińskich.⁷⁹

Z trzech podstawowych grup ludności na Warmii południowej, stosunkowo najwięcej osób wiedziało ile jest przykazań Bożych i kościelnych wśród ludności rodzimej, najmniej zaś wśród napływowych z centralnej Polski. Natomiast gdy chodzi o pamięciowe wymienianie poszczególnych przykazań, stosunkowo najlepiej wypadli repatrianci ze Wschodu. Starsi Warmiacy często tłumaczyli się, że w czasie wojny poginęły im niemieckie katechizmy, na skutek czego operują tylko tymi wiadomościami, jakie pozostały im po 8-letniej szkole podstawowej. Średnie a częściowo także młodsze pokolenie autochtonów zwracało uwagę na fakt dwujęzyczności, która przez dłuższy czas po wojnie była przeszkodą w opanowaniu katechizmu. Jest jednak pewien odsetek osób, zwłaszcza wśród młodego pokolenia, znających doskonale polski katechizm. Napływowi z centralnej Polski, religijnie zaniedbani jeszcze sprzed wojny, niechętnie biorą do ręki katechizm. Najwięcej zainteresowania tymi sprawami wykazują repatrianci ze Wschodu, głównie z Wileńskiego.

Następne pytanie bezpośrednio odnosiło się do obowiązków religijnych a pośrednio do norm moralnych, stanowiących ich uzasadnienie; przy czym, chodziło przede wszystkim o to, który z obowiązków chrześcijańskich jest najbardziej preferowany przez respondentów. Pytanie to zostało sformułowane w sposób następujący: „Proszę powiedzieć co jest według Pana(i) najważniejszym obowiązkiem religijnym dla katolika?

⁷⁹ Badania przeprowadzone w pewnej parafii wiejskiej woj. lubelskiego wykazały, że znało wszystkie: przykazania Boże 54,2%, przykazania kościelne 41,3% respondentów. Z ośmiu wiosek przynależnych do parafii zostało wylosowane 264 osoby. Por. M. Kieller: Typologia parafian na przykładzie parafii X. Lublin (maszynopis pracy magisterskiej), KUL.

(tab. 13). Okazało się jednak, że odpowiedź nie jest łatwa. Niektóre osoby (ogółem 35) pomimo zastanowienia się odpowiadały „nie wiem”, inne wymieniały jeden lub kilka obowiązków (ogółem 697). Przeprowadzona kategoryzacja odpowiedzi pozwoliła na ustalenie pewnych grup obowiązków.

Tab. 13. Grupy najważniejszych obowiązków

	Pierwszy	Dalsze
I. Obowiązki religijno-konfesyjne: ⁸⁰		
a) Wierzyć w Boga	51 osób	20 osób
b) Kochać Boga	4 „	— „
c) Dążyć do Boga	3 „	1 „
d) Być religijnym	20 „	6 „
e) Wyznawać wiarę i jej bronić	22 „	8 „
f) Zbawić swoją duszę	6 „	3 „
g) Utrzymywać wewnętrzny kontakt z Bogiem	5 „	9 „
h) Słuchać Kościoła	2 „	— „
Ogółem	113 „	+ 47 „
II. Obowiązki liturgiczno-rytualne:		
a) Odmawiać pacierz	47 osób	33 osoby
b) Uczestniczyć we mszy św.	205 „	64 „
c) Przystępować do komunii św.	101 „	73 „
d) Spełniać inne praktyki religijne	10 „	12 „
Ogółem	363 „	+ 182 „
III. Obowiązki moralno-indywidualne i społeczne:		
1. Ogólne		
a) Zachowywać przykazania	75 osób	35 osób
b) Być uczciwym człowiekiem i dobrym katolikiem	19 „	6 „
c) Spełniać dobre uczynki	9 „	7 „
d) Dawać dobry przykład	9 „	11 „
2. Szczegółowe		
a) Pozytywne (pomagać bliźniemu, miłować go, dbać o dzieci, rzetelnie pracować itp.)	74 „	52 „
b) Negatywne (nie kraść, nie klócić się, nie obmawiać, nie zabijać itp.)	35 „	45 „
Ogółem	221 „	+ 156 „

Powyższe zestawienie stwarza podstawę do przeprowadzenia pewnej typologii katolików, mianowicie biorąc pod uwagę akcentowane przez nich obowiązki religijne, można by osoby kwalifikujące się do pierwszej grupy zaliczyć do typu religijno-konfesyjnego; następnie osoby kwalifi-

⁸⁰ W przypadku I grupy obowiązków należałoby oddzielić od pozostałych te osoby, które podkreślają, że najważniejszym obowiązkiem dla katolika jest „słuchać Kościoła”. Jeśli połączono je razem, to tylko ze względu na małą ilość respondentów kwalifikujących się do tej kategorii.

kujące się do drugiej grupy zaliczyć do typu rytualnego; wreszcie, osoby kwalifikujące się do trzeciej grupy zaliczyć do typu moralistycznego. W ten sposób otrzymalibyśmy trzy lub cztery typy o następującym zasięgu:⁸¹

I. typ religijno-konfesyjny	113 osób,	15,4%
II. typ rytualny	363 „	49,6%
III. typ moralistyczny	221 „	30,2%
IV. typ niezdecydowanych	35 „	4,8%
Ogółem	732 „	100,0%

Uderza fakt, że wśród wyróżnionych typów dominuje rytualny, obejmuje bowiem około połowę respondentów. Dla przynależnych do niego katolików, najważniejszymi obowiązkami są praktyki religijne. Zaskakujące jest przy tym, że aż 47 osób wymienia codzienny pacierz, zaliczany wszakże do praktyk nadobowiązkowych. Typ rytualny można inaczej określić, jako tradycyjny, a wiadomo wszakże, iż wśród ludzi o religijności tradycyjnej, religia nie zawsze znajduje pokrycie w życiu. Na drugim miejscu występuje typ moralistyczny, zresztą dość zróżnicowany. Spośród osób przynależnych do niego, jedne uważają za najważniejsze te obowiązki, które szczególnie akcentują katolicy unikający spowiedzi;⁸² jak „nie zabijać”, „nie krzywdzić”, „nie kraść”, „nie oszukiwać” itp., a więc obowiązki negatywne, inne osoby uważają za najważniejsze obowiązki pozytywne, choć pojmują je rozmaicie. Niewiele zwłaszcza, bo zaledwie 47 osób podkreśla, że tym obowiązkiem jest miłość bliźniego. Wynika stąd, że ludzie przynależni do typu moralistycznego nie zawsze swoją postawę życiową wiążą z religią chrześcijańską. Na trzecim miejscu znajduje się typ religijny względnie religijno-konfesyjny. Typ ten nie jest jednolity. Istnieje różnica między wiarą w Boga i dążeniem do Niego a troską o własną duszę lub dobro Kościoła. W typie tym wątpliwe są zwłaszcza dwie kategorie odpowiedzi, mianowicie „wierzyć w Boga” i „być religijnym”. Odpowiedzi te mogą być różnie interpretowane. Prawdopodobnie wśród katolików przynależnych do typu religijnego znalazły się osoby, dla których wiara niekoniecznie polega na wewnętrznym przeżyciu i dialogu z Bogiem.

Ze względu na to, że odpowiedzi na omawiane tutaj pytania pozwalają na stwierdzenie, jakie typy katolików występują na południu Warmii, warto typy te skorelować z niektórymi cechami społeczno-demograficz-

⁸¹ Wymieniane na drugim i dalszym miejscu najważniejsze obowiązki religijne, jak stwierdzono na podstawie przeprowadzonych obliczeń, nie mają wpływu na zmianę zasięgu poszczególnych typów.

⁸² Na Warmii jak również na innych terenach Polski znane jest powiedzenie lansowane przez ludzi religijnie obojętnych — „nie zabiłem, nie ukradłem, nie spaliłem, po co mam chodzić do spowiedzi.”.

nymi respondentów. Zwróćmy uwagę na pochodzenie terytorialne badanych (tab. 14).

Tab. 14. Typy katolików a pochodzenie terytorialne

Pochodzenie terytorialne:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Autochtoni	16,0	50,1	27,9	6,0
„Centrala	14,5	50,7	31,5	3,3
Repatrianci	14,0	40,0	46,0	—
Ogółem 732=100%	15,4	49,6	30,2	4,8

Spśród trzech grup ludności, autochtoni w najmniejszym stopniu zakwalifikowali się do typu moralistycznego, choć odsetek osób, które znalazły się w tym typie jest znaczny; wynosi około 28%. Powyżej przeciętnej znaleźli się natomiast w typie religijno-konfesyjnym i rytualnym. Potwierdzałoby to wysunięte poprzednio przypuszczenie, że swoją religijność upatrują głównie w praktykach i zewnętrznym związku z Kościołem. Ludzie z centralnej Polski są pod tym względem zbliżeni do autochtonów, choć nieco bardziej zróżnicowani. Najbardziej odbiegają od przeciętnej repatrianci ze Wschodu. Wśród nich zauważa się najwięcej osób skoncentrowanych wokół typu moralistycznego, mniej zaś w porównaniu z innymi grupami, w pozostałych typach, zwłaszcza w typie rytualnym. Repatrianci jeszcze na dawnych terenach — ze względu na duże odległości od kościoła — byli przyzwyczajeni do opuszczania mszy św. bez obciążania sumienia grzechem ciężkim. Dlatego może bardziej niż inni kładli nacisk na życie moralne na codzien oraz na modlitwę prywatną. Można się było o tym przekonać w toku prowadzonych badań, m. in. właśnie repatrianci utrzymywali, że opuszczenie mszy św. w niedzielę nie jest grzechem, ale grzechem jest i to ciężkim, gdy opuszczający mszę nie pomodli się w domu.

Pewne zależności w typach katolików zauważa się ze względu na wiek (tab. 15).

Tab. 15. Typy katolików a wiek

W i e k	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
16—17	22,8	63,6	13,6	—
18—24	12,4	57,3	25,8	4,5
25—39	16,3	46,9	30,3	6,5
40—59	13,9	50,0	33,5	2,6
60 i więcej	16,7	47,8	31,1	4,4
Ogółem 732=100%				

Interesujące jest zjawisko, że większość młodzieży występuje w typie rytualnym; młodsze pokolenie młodzieży koncentruje się ponadto w typie religijnym, starsze zaś w moralistycznym. Fakt znacznego zasięgu młodzieży w typie religijnym jest zjawiskiem pozytywnym z punktu widzenia rozwoju religijności. Odnośnie typu moralistycznego zauważa się pewną regularność mówiącą, że im starsze pokolenie tym więcej osób akcentujących obowiązki moralne jako najważniejsze obowiązki religijne. Regularność ta załamuje się jednak w kategorii wieku 60 i więcej lat. Pomimo tych stwierdzeń typem dominującym wśród ludzi wszystkich kategorii wieku jest typ rytualny.

Powyższe spostrzeżenia znajdują w pewnym stopniu potwierdzenie w zróżnicowaniu ze względu na stan cywilny (tab. 16).

Tab. 16. Typy katolików a stan cywilny

Stan cywilny:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
wolny (a)	20,4	49,3	26,8	3,5
żonaty — mężatka	14,2	49,2	31,1	5,5
wdowiec — wdowa	16,3	55,8	27,9	—
rozwidziony (a)	—	50,0	50,0	—
Ogółem 732=100%				

Typ religijno-konfesyjny najliczniej reprezentowany jest wśród ludzi przynależnych do stanu wolnego. Typ rytualny dominuje w każdej kategorii stanu cywilnego. Pewien wyjątek stanowią jedynie rozwiedzeni, których zresztą nie można brać pod uwagę ze względu na małą ilość osób przebadanych. Szczególnie w typie rytualnym wyróżniają się ludzie stanu wdowiego. Widocznie w swojej religijności największą uwagę przywiązują do praktyk religijnych. W typie moralistycznym, wyłączając rozwiedzionych, przeważają nad innymi osoby w stanie małżeńskim. Przewaga ta nie jest jednak zbyt duża, niewiele przekracza poziom przeciętnej.

Zróżnicowanie w typach katolików w zależności od płci ilustruje tab. 17.

Tab. 17. Typy katolików a płeć

Płeć:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Mężczyźni	16,2	46,2	33,6	4,0
Kobiety	14,8	52,4	27,4	5,4
Ogółem 732=100%				

Jak widać kobiety przeważają nad mężczyznami w typie rytualnym, mężczyźni zaś nad kobietami w typie religijno-konfesyjnym i moralistycznym. Zasygnalizowana przewaga nie jest znaczna, niemniej jednak rzutuje w pewnej mierze na religijność obydwu tych kategorii społecznych. Sądzić można, że wypływa to z odmiennego podejścia do religii katolickiej mężczyzn i kobiet. Podczas gdy pewna część mężczyzn większy nacisk kładzie na wewnętrzną postawę religijną względnie na konsekwencje płynące, jeśli nie z wyznawanej wiary to przynajmniej z moralności, kobiety przeciwnie — raczej akcentują praktyki. Pomimo tej specyfiki, wśród jednej, jak i wśród drugiej kategorii dominuje typ rytualny.

Pewne różnicowania w typach katolików, zauważa się również ze względu na wykształcenie badanych osób (tab. 18).

Tab. 18. Typy katolików a wykształcenie

Wykształcenie:	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Nieukończone podstawowe	16,3	57,5	20,6	5,6
Podstawowe	15,1	47,3	33,3	4,3
Nieukończone średnie	14,8	47,5	34,4	3,3
Śrenie	14,9	31,9	46,8	6,4
Ogółem 732=100%				

Osoby przynależne do typu religijno-konfesyjnego w zasadzie nie różnią się od siebie ze względu na kategorie wykształcenia. Tę interfe-rencję poszczególnych klas wykształcenia potwierdza zresztą średnia wynosząca dla tego typu 15,3%. Pewne różnice zaznaczają się dopiero w następnych typach. W rytualnym zauważa się dwie skrajności. Jedną reprezentują osoby o nieukończonym wykształceniu podstawowym, drugą zaś osoby o wykształceniu średnim. Wydaje się, że obydwie te kategorie wykształcenia przedstawiają w pewnym sensie nieco odmienny profil religijności. Ludzie niewykształceni tkwią w praktykach spełnianych tradycyjnie upatrując w nich najwyższe wartości religijne. Niewiele uwagi natomiast przywiązują do życia według wiary. Ludzie wykształceni raczej kładą nacisk na moralność. Dowodem tego jest zasięg osób ze średnim wykształceniem skoncentrowanych wokół typu moralistycznego, jak również zasięg osób przynależnych do tego samego typu o wykształceniu nieukończonym podstawowym. W zróżnicowaniu badanych osób ze względu na wykształcenie uderza fakt, że w przeciwieństwie do innych kategorii społecznych, wyłączając pochodzenie terytorialne, typ rytualny nie jest powszechnie dominujący. Ponadto, podobnie jak w przypadku zróżnicowania pod względem wieku, można by tutaj sfor-

mułować regularność głoszącą, że im wyższe wykształcenie, tym więcej osób uważających obowiązki moralne za najważniejsze obowiązki religijne.

Zróznicowanie w typach katolików zauważa się również ze względu na strukturę zawodową (tab. 19).

Tab. 19. Typy katolików a zawód

Zawód	Religijno-konfesyjny	Rytualny	Moralistyczny	Nieokreślony
Rolnik	19,2	48,6	25,3	6,9
Robotnik fizyczny niewykwalifikowany	15,0	51,2	31,3	2,5
Pracownik fizyczny wykwalifik. rzemieślnik	20,0	39,2	33,3	7,5
Pracownik umysłowy	8,3	38,9	52,8	—
Gosp. domowa i nie pracujący zawodowo	12,9	53,8	29,0	4,3
Ogółem 732=100%				

Z tabeli wynika, że typ religijno-konfesyjny najbardziej reprezentowany jest przez rolników oraz robotników wykwalifikowanych i rzemieślników. Być może, że wśród nich są pewne jednostki traktujące wiarę jako osobiste przeżycia Boga. Typ rytualny dominuje głównie wśród rolników, gospodyń i nie pracujących zawodowo oraz wśród robotników niewykwalifikowanych. Te kategorie zawodów, jak się wydaje, są pod względem religijnym najbardziej tradycyjne. W typie moralistycznym uderza szczególnie fakt znacznej przewagi pracowników umysłowych nad innymi zawodami. Jest to tym bardziej znamienne, że ta grupa osób jest stosunkowo słabo reprezentowana w typie religijnym i rytualnym. Zjawisko to potwierdza zauważalną obecnie pewną tendencję wśród inteligencji katolickiej do akcentowania w religii konsekwencji wiary na codzień.

Pomijając już szczegółowe zestawienia dodać należy, że na zróznicowanie w typach katolików w pewnej mierze wpływa także dojazd do pracy. Zauważa się to głównie w typach religijno-konfesyjnym i rytualnym. Są one mniej reprezentowane przez dojeżdżających do pracy niż przez zatrudnionych na miejscu. Różnice te są jednak minimalne, wynoszą około 3%.

Zbierając wnioski z analizy wyników odpowiedzi na pytania dotyczące najważniejszego obowiązku dla katolika, trzeba podkreślić, że zarówno w całej populacji badanej jak i poszczególnych jej kategoriach społecznych dominuje typ rytualny. Wyjątek stanowią jedynie repa-

trianci ze Wschodu, osoby o wykształceniu średnim oraz pracownicy umysłowi. Wszystkie te kategorie społeczne ludzi w przeważającej większości znalazły się w typie moralistycznym. Zakładając trzy typy religijności w łonie katolicyzmu, mianowicie religię wiary, religię praktyk i religię moralności (konsekwencji),⁶³ należałoby przyjąć, że wśród katolików warmińskich najbardziej popularną jest religia praktyk, na drugim miejscu religia moralności, a na ostatnim religia wiary. Jak się wydaje, są to interesujące hipotezy, którym należałoby poświęcić osobne badania.

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie ocen moralnych. W związku z tym problemem postawiono m. in. w kwestionariuszu wywiadu pytanie: „Czy opuszczenie pacierza uważa Pan(i) za grzech ciężki? (tab. 20). Z punktu widzenia oficjalnego modelu moralności katolickiej pytanie to nie ma większego znaczenia. Odmawianie codziennego pacierza jest praktyką nadobowiązkową, a zatem praktyką nie nakazaną. Jednakże często się zdarza, że nauczyciele religii — duchowni i świeccy niejednokrotnie w swoich naukach eksponują pacierz na równi z praktykami obowiązkowymi; opuszczenie lub niedbałe odmawianie go stanowi przedmiot spowiedzi. Pacierz w modelu moralności propagowanej na przeto o wiele większe znaczenie niż w modelu oficjalnym. Nic dziwnego, że katolicy z łatwością zapominają grzechy popełnione przeciw miłości bliźniego, z reguły jednak pamiętają o opuszczonych względnie z roztargnieniem odmówionych pacierzach.

Tab. 20. Stan praktyki odmawiania codziennego pacierza

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Nie wiem	Ogółem
Autochtoni	38,6	55,6	5,8	732=100%
„Centrala”	41,8	50,2	8,0	
Repatrianci	46,0	48,0	6,0	
Ogółem	40,0	53,6	6,4	

Akcentowanie w duszpasterstwie codziennego pacierza jako jednej z ważniejszych praktyk religijnych znajduje pewne reperkusje w odpowiedziach respondentów. Jak się okazuje, około 40% badanych uważa opuszczenie pacierza za grzech ciężki. Jeśli doda się do tego około 6% niezdecydowanych, to można przyjąć, że w sumie blisko 50% respondentów ma w tej kwestii bądź błędny bądź niejasno sprecyzowany pogląd. Zaskakujące jest przy tym, że pogląd ten najbardziej rozpowszechniony

⁶³ Typ moralistyczny prawdopodobnie nie jest, przynajmniej w pewnym zakresie, całkowicie związany z religią katolicką.

jest wśród repatriantów. Przypuszczalnie znajduje to wytłumaczenie w zasygnalizowanym poprzednio fakcie kładzenia nacisku przez tych ludzi na praktyki religijne spełniane w kręgu rodzinnym.

Wśród osób, które utrzymywały, że opuszczenie pacierza jest grzechem ciężkim, wyłoniły się dwa stanowiska — dla jednych opuszczenie pacierza zawsze jest grzechem ciężkim, bo np. „tak mnie księży w szkole uczyli”, „bydlak jak się kładzie to westchnie”, „człowiek zawsze musi oddawać cześć Bogu”, „to jest obowiązek katolicki”; dla drugich opuszczenie pacierza jest grzechem ciężkim w pewnych warunkach, mianowicie, gdy „opuszcza się go z lenistwa”, „zaniedbuje się świadomie”, „nie jest się bardzo zmęczonym”, „istnieją odpowiednie warunki odmawiania go” itp.

Z drugiej strony, osoby utrzymujące, że opuszczenie pacierza nie jest grzechem ciężkim, wyrażały się w ten sposób: „natchnienie serdeczne od Boga, to wystarczy parę słów lepiej niż klepać pacierze”, „wystarczy przeżegnać się i westchnąć do Boga”, „obowiązkiem jest odmówić, ale grzechu nie ma, bo krzywdy się nikomu nie robi”, „nie jest grzechem żadnym, jeśli nic złego nie zrobiłem w ciągu dnia, to dla czego się modlić”, „za pacierz jest grzech mały” itp. Jak widać z podanych przykładowo odpowiedzi, poglądy tych osób nie są jednolite. Utrzymują one, że opuszczenie pacierza nie jest grzechem, bo można go zastąpić innymi formami modlitwy, nikogo się przez to nie skrzywdzi, sama praktyka pacierza nie jest aż tak ważna, żeby jej opuszczenie powodowało grzech ciężki.

Wreszcie osoby niezdecydowane, odpowiadały wprost „nie wiem” lub, że opuszczenie pacierza jest grzechem „pośrednim” między lekkim a ciężkim, np. „Nie jest lekki, nie jest ciężki, lecz średni, na to się idzie do spowiedzi, żeby coś powiedzieć”.

Biorąc pod uwagę łącznie powyższe wypowiedzi respondentów, można stwierdzić, że w dużej mierze nie mają oni urobionego poglądu na temat praktyki pacierza, co więcej, wydawane przez nich oceny są często nieprecyzyjne, niejasne i niepewne. Uzasadniając swoje stanowisko z jednej strony chęcieliby pozostać w granicach zdrowego rozsądku, z drugiej zaś — w zgodzie z nauką Kościoła, która wydaje się im pod tym względem dość rygorystyczna. Trudno powiedzieć, na ile poglądy ich pokrywają się z modelem moralności obowiązującym na południu Warmii. Prawdopodobnie przyczyna wydawania różnych ocen — pozytywnych i negatywnych a w ich ramach warunkowych i absolutnych w odniesieniu do opuszczenia codziennego pacierza, leży nie tylko w modelu propagowanym, lecz także w niezrozumieniu dwóch podstawowych pojęć moralnych „grzech ciężki”, „grzech lekki”.

Drugie pytanie z zakresu ocen moralnych, stawiane katolikom w jed-

nej z parafii wiejskich podczas kolędy, dotyczyło kradzieży mienia społecznego.⁸⁴ (tab. 21).

Tab. 21. Ocena kradzieży mienia społecznego

Płeć	Tak	Nie	Tak i nie	Nie wiem
Mężczyźni	67,0	11,4	17,5	4,1
Kobiety	86,4	7,2	2,4	4,0
Ogółem 222=100%	77,9	9,0	9,0	4,1

Oдноsne pytanie sformułowano w sposób następujący: „Jak Pan(i) sądzi, czy kradzież własności społecznej (państwowej) jest grzechem? Dlaczego?” Problem kradzieży mienia społecznego w okresie powojennym nabrał w Polsce szczególnego znaczenia, w jakiś sposób znalazł też odbicie w stosunkach wiejskich. Nie wiadomo na ile wszedł on w program nauczania parafialnego.⁸⁵ Przypuszczać można jednak, że tamtejsi katolicy są informowani przy różnych okazjach — ambona, katecheza, konfesjonał na temat właściwego traktowania własności społecznej. M. in. wchodziło to w zakres problematyki Wielkiej Nowenny. Z drugiej strony wszyscy parafianie praktycznie stykają się z własnością państwową — pobliskie lasy, jeziora, PGR-y, część z nich ponadto bezpośrednio styka się z nią w zakładach państwowych. Omawiany problem nie jest więc dla nich obcy.

Z tabeli 21 wynika, że znakomita większość respondentów przeciwstawia się kradzieży mienia społecznego traktując tego rodzaju czyn jako grzech. Charakterystyczne jest przy tym, że w uzasadnieniu swojej postawy odwołują się zwykle do pobudek religijnych. Zdaniem ich, Bóg dał człowiekowi 10 przykazań, a wśród nich przykazanie „nie kradnij” zakazujące wszelkiej kradzieży tak prywatnej jak i społecznej. W tej grupie około 38% respondentów daje wyraz szczególnego zrozumienia i szacunku do mienia społecznego, podkreślając np., że „mienie państwowe i społeczne to własność nas wszystkich”, „państwowe jest takie samo jak nasze”, „okradając państwo, okradamy naszych bliźnich”, „zarówno społeczna jak i prywatna własność jest święta”, „państwo z kradzieżą mienia społecznego nie może istnieć” itp.

Osoby, dla których kradzież mienia społecznego nie jest grzechem, w uzasadnianiu swojej postawy odwołują się zwykle do ciężkich wa-

⁸⁴ Badaniami objęto wieś kościelną liczącą 468 katolików; wywiad został zrealizowany ze wszystkimi dorosłymi mieszkańcami tj. od 18 lat w zwyż. W sumie uzyskano 222 odpowiedzi.

⁸⁵ Por. J. E s k a: Własność społeczna i siódme przykazanie. *Więź* 4 (1960) nr 3. Autor wyraża pogląd, że księża „zapewne poświęcają w swej pracy zbyt mało uwagi wpajaniu szacunku dla własności społecznej” (s. 49); nie podaje jednak żadnych argumentów.

runków materialnych, inni wprost powiadają — „społeczne i państwowe to znaczy niczyje”, „takie są już dzisiejsze czasy”, „wolno kraść, byle się tylko nie dać złapać” itp.

Wreszcie pozostali respondenci bądź nie mają urobionego zdania w sprawie kradzieży mienia społecznego, bądź uważają, że jest grzechem, jeśli kradnie się np. „na wódkę”, „na zbytki”, „dla zrobienia jakiegoś interesu”, „gdy ktoś inny musiałby za to odpowiadać”, nie jest zaś grzechem, jeśli kradnie się np. „drzewo w lesie”, „zabiera się superatę ze sklepu”, „jeździ się na gapę koleją”, „kradnie się coś w małej ilości”, „na żywność”, „na konieczne potrzeby”, „gdy jest to bez szkody dla współpracowników”.

W zróżnicowaniu ze względu na płeć, kobiety w znacznie większym stopniu niż mężczyźni oceniają negatywnie kradzież własności społecznej. Przypuszczalnie fakt ten tłumaczy się częstą okazją mężczyźni na skutek wykonywanego zawodu do kradzieży dokonywanej na własności społecznej, jak i tym, że w stosunkach wiejskich ponoszą niemal wyłączną troskę o utrzymanie rodziny. Wynikałoby stąd, że łatwiej jest potępiać kradzież mienia społecznego, gdy się nie ma stałej okazji do popełnienia tego uczynku.

Ogólnie można by stwierdzić, że w przypadku moralnej oceny kradzieży mienia społecznego, badana zbiorowość w większości jednoznacznie interpretuje siódme przykazanie Boże; dwuznacznie i błędnie interpretuje je tylko niezbyt liczna grupa. Poglądy tej ostatniej, jak się wydaje, uwarunkowane są nie tylko współżyciem w ustroju socjalistycznym, lecz także tradycyjnym przywiązaniem do niektórych rodzajów kradzieży, np. drzewa w lesie.

Pozostaje jeszcze do omówienia zagadnienie różnicy między grzechem ciężkim a lekkim. Według etyki chrześcijańskiej, czyn niezgodny z normą moralności nazywa się grzechem. Nie każdy jednak grzech jest równy. Są grzechy ciężkie i lekkie. Katechizm katolicki powiada, że „grzech śmiertelny albo ciężki popełnia ten, kto przestępuje przykazanie Boże lub kościelne w rzeczy ważnej”, natomiast „grzech powszedni popełnia, kto przestępuje przykazanie w rzeczy małej, albo ważnej, ale niezupełnie dobrowolnie”.⁸⁶ Znajomość tych pojęć ma duże znaczenie dla życia religijnego katolika. Obydwa bowiem rodzaje grzechu powodują odmienne skutki⁸⁷ — pierwszy całkowicie odwraca człowieka od Boga, drugi nie odwraca; co więcej, w praktyce umożliwiają ocenę konkretnych czynów niezgodnych z normami moralnymi oraz oskarżanie się z nich na spowiedzi.

⁸⁶ Z. Baranowski: *Katechizm*. Olsztyn 1952 s. 76.

⁸⁷ Tamże s. 75 n.

W modelu propagowanym problem grzechu zajmuje szczególną pozycję. Jest ulubionym tematem katechetów i kaznodziejów, zwłaszcza rekolekcyjistów. Można by zatem przypuszczać, że każdy katolik ma świadomość różnicy między obydwoma tymi pojęciami. Badając to, w kwestionariuszu wywiadu zamieszczono pytanie: „Na czym polega różnica między grzechem ciężkim a lekkim?” (tab. 22).

Tab. 22. Znajomość różnicy między grzechem ciężkim i lekkim

Pochodzenie terytorialne:	Znąją poprawnie	Znąją błędnie	Znąją częściowo	nie znają
Autochtoni	46,7	11,9	18,8	22,6
„Centrala”	54,5	13,2	14,5	17,8
Repatrianci	46,0	8,0	22,0	24,0
Ogółem 732=100%	49,0	12,0	17,8	21,2

W wyniku okazało się, że tylko około 3/4 respondentów potrafiło udzielić mniej lub bardziej zadowolającej odpowiedzi na postawione im pytanie. Wśród nich nie spotkano jednak ani jednej osoby, której odpowiedź można by uznać za całkowicie wyczerpującą. Zwykle zwracano uwagę na jeden z elementów wchodzących w pojęcie grzechu, jak świadomość i dobrowolność, rzecz ważna lub mało ważna, przykazanie, obraza Boga, utrata łaski, wyrzuty sumienia. Charakterystyczne było przy tym, że respondenci często odwoływali się do przykładów, inaczej nie mogli wyjaśnić zachodzącej różnicy między grzechem ciężkim i lekkim. A oto kilka wypowiedzi: „Grzech ciężki to jest coś strasznego, jakby zabił albo dużą krzywdę zrobił, podpalił. To nie należy się przepuścić, bo on by musiał odszkodować. Albo krowę zabić komuś ze złości — to są przecie tysiące. Lekki, to inne” (A., m., l. 58). „Grzech ciężki, to zupełnie się utraci niebo, na piekło się zasłuży. Lekki to można nawet żal doskonały wzbudzić, to będzie przebaczone” (C., k., l. 23). „Powszedni — przekleństwo, obmowa, a śmiertelny — zabić, krzywdę zrobić” (A., k., l. 28). „W moim życiu ciężkich grzechów nie miałem, bo za to się idzie do piekła, a z małych grzechów się spowiadam” (A., m., l. 34). „Grzech ciężki to cudzołóstwo, kradzież, zabijanie, lekki, jak ojciec wymyśla, z kim się pogniewa, źle życzy” (C., k., l. 64). „Ciężki uczynkiem a lekki słowem się zgrzeszy” (A., m., l. 61). „Ciężki to samobójstwo i gorsze, lekki nie pójść na mszę” (C., m., l. 36). „Ktoś kogoś pobije to grzech lekki a zabije to ciężki” (R., m., l. 29). „Grzech ciężki jest wtedy, kiedy człowiek naumyślnie coś zrobił — na mszę św. nie pójdzie, zabije kogoś, bo są grzechy naumyślnie zrobione i nie naumyślnie” (A., k., l. 23). „Po grzechu ciężkim nie można zwrócić łaski, a po lekkim można” (C., m., l. 19). Podobnych wypowiedzi można by

przytoczyć kilkaset. Nie o to tutaj chodzi. Już te, które wyżej podano, wystarczająco ilustrują mentalność tamtejszej ludności. Rzecz jasna, że nie wszystkie z nich są poprawne, a niektóre nawet błędne. Tych ostatnich było 12%.

Uderzające jest, że przeszło 20% respondentów nie widzi w ogóle różnicy między grzechem ciężkim i lekkim, np. „Według religii jest różnica, według mnie nie ma — to grzech i to grzech. Nie uznaję grzechów ciężkich i lekkich. Co złe jest grzechem i koniec” (A., k., l. 32). „A ja wiem, co to jest lekki a co ciężki? Ja uważam że jeżeli jest grzech to jednakowy, nie lekki, nie ciężki” (C., m., l. 36). „Wszystko, co grzech, to grzech; nie wiem” (R., m., l. 24).

Biorąc pod uwagę dwie kategorie respondentów — znających poprawnie i częściowo poprawnie omawiane pojęcia grzechu ciężkiego i lekkiego stwierdza się, że wśród tych podstawowych grup ludności najlepiej przedstawiają się ludzie z „Centrali”, nieco gorzej repatrianci i autochtoni. Występujące między nimi różnice są jednak niewielkie. Ogólnie wszystkie grupy odznaczają się niskim poziomem wiadomości w omawianym zakresie.

Zbierając wnioski z rozważań zawartych w tym rozdziale można stwierdzić, że ogólny poziom znajomości obowiązującego modelu moralności jest niski. Wydaje się, że znajomość ta nie jest wystarczająca nawet dla aktualnego poziomu intelektualnego badanej ludności. Wskazuje na to przeprowadzona analiza środków kształcenia ideologicznego oraz niektórych problemów moralnych. Można by zaryzykować twierdzenie, że bieżąca znajomość norm i ocen moralnych wśród dorosłych kształtuje się na poziomie II klasy szkoły podstawowej, a może nawet nieco niżej. Dziecko przygotowujące się do I komunii św. często bardziej zorientowane jest w religii katolickiej niż starsi. Poza tym stwierdzono, że poziom znajomości norm i ocen moralnych jest zróżnicowany w zależności od pewnych cech społeczno-demograficznych. Szczególnie uderzająca jest preferencja w zakresie obowiązków chrześcijańskich, która poważnie różnicuje tamtejszą ludność.

III. PRZEKONANIA MORALNE

Nie ulega wątpliwości, że w propagowanym dotychczas modelu moralności w ramach nauczania kościelnego, szczególnie akcentowane były normy czysto religijne i normy moralności seksualnej. Mniej natomiast zwracano uwagę na całokształt obowiązującego modelu, a zwłaszcza na preferowanie ważniejszych jego norm. Oficjalne propagowanie norm moralnych z dziedziny czysto religijnej i seksualnej wywarło swoiste

piętno na mentalności katolików. Dlatego badając obecnie przekonania moralne, trudno byłoby nie uwzględnić tych właśnie dwu problemów.

Z dziedziny czysto religijnej wzięto pod uwagę dwie normy, mianowicie przykazanie uczestniczenia we mszy św. oraz nakaz miłości nieprzyjaciół.

Jak wiadomo z poprzedniego rozdziału, nie wszyscy katolicy warmińscy znają należycie pięć przykazań kościelnych. Niemniej jednak można przypuszczać, że tylko nieliczne jednostki nie są świadome obowiązku religijnego płynącego z nakazu Kościoła: „W niedzielę i święta we mszy św. nabożnie uczestniczyć”.⁸⁸ Świadome przekroczenie tego przykazania obciąża sumienie katolika grzechem ciężkim. Ważność i świadomość obowiązku uczestnictwa we mszy św. niekoniecznie musi się łączyć z jego akceptacją czy religijną motywacją.

Problem akceptacji można by badać wprost, stawiając np. pytanie — „czy Pan(i) uważa za słuszne II przykazanie kościelne?” W badaniach na południu Warmii wybrano jednak inny sposób, mianowicie w ankiecie skierowanej do uczestników niedzielnej mszy zamieszczono pytanie — „Dlaczego uczęszczasz na niedzielną mszę św.?” Stawiając to pytanie, kierowano się dwiema racjami: po pierwsze, że nie wszyscy ludzie uczęszczają na mszę św. z poczucia obowiązku, lecz także z różnych innych względów i po drugie, wydawało się, że z uchwyconych motywów będzie można wnioskować o stosunku respondentów do normy. W ankiecie wymieniono ponadto pięć różnych motywów z następującą uwagą: „Podkreśl to zdanie, które najbardziej uzasadnia Twoją wiarę” (tab. 23).

Tab. 23. Motywacja uczestnictwa we mszy św.

Uczęszczam na mszę św.:	Autochtoni	„Centrala“	Repat- rianci	Ogółem
a) dlatego, że chodzili również moi rodzice i przodkowie	7,5	7,8	10,8	7,9
b) dlatego, że rodzice mnie do tego zmuszają	0,3	0,6	—	0,3
c) dlatego, że zależy mi na dobrej opinii u sąsiadów	0,3	—	0,8	0,3
d) dlatego, że nakazuje mi to moja religia i kościół	57,4	50,6	40,5	55,1
e) dlatego, że czuję wewnętrzną potrzebę	34,5	41,0	47,9	36,4
1488=100%				

W sumie ponad 50% respondentów uczęszczając do kościoła na mszę św. kieruje się przy tym nakazem Kościoła i religii. Ubocznie byłoby

⁸⁸ Z. Baranowski: jw. s. 70.

to dowodem, że w pełni akceptują oni sam nakaz. Powyższe stwierdzenie z pewnością może być odniesione również do respondentów, którzy zakwalifikowali się do grupy odczuwających wewnętrzną potrzebę chodzenia do kościoła. Ogółem osób tych byłoby zatem ponad 90%. Z innych względów, głównie na podstawie rodzimej i lokalnej tradycji, bierze udział we mszy św. 8—9% respondentów. Przypuszczalnie te osoby nie mają świadomego stosunku do II przykazania kościelnego, tzn. że raczej jest im ono obojętne. Dodać należy, że z podanych procentów nie można wnioskować o całej populacji na południu Warmii, lecz tylko o *dominantes*.

Interesujące jest, że nakaz Kościoła największe znaczenie ma dla autochtonów,⁸⁹ związanych zresztą z Nim szczególnie przez specyficzną sytuację jaka w przeszłości ukształtowała się na Warmii.⁹⁰ Nieco mniejsze znaczenie ma natomiast dla przesiedleńców z „Centrali” i repatriantów. Jednakże obydwie te grupy ludzi w większym stopniu niż autochtoni wskazują na wewnętrzną potrzebę jako na główny motyw uczęszczania na mszę św.

Powyższe wyniki zostały do pewnego stopnia zweryfikowane w wywiadzie przeprowadzonym w dwóch parafiach. Kwestionariusz tego wywiadu zawierał pytanie — „Jak Pan(i) myśli, dlaczego ludzie chodzą do kościoła?” (tab. 24) Zadane pytanie miało charakter projekcyjny. Znaczy to, że respondent wypowiadając się na temat innych ludzi, w jakiś sposób podał także własne motywy uczęszczania do kościoła. Np. „ludzie chodzą tu do kościoła z przekonania. Niektórzy filozofują, ale bez jakiegoś pokrycia” (C., m., l. 29). „Człowiek wierzący to i do kościoła chodzi, tylko tacy, co w nic nie wierzą, to nie chdzą” (A., m., l. 38). „Taka jest już tradycja od dawna, jak się do kościoła nie idzie, to jakby niedzieli nie było” (R., m., l. 41). „Bez kościoła by kradli, zabijali, bili — kościół to poprawia całe życie człowieka” (C., m., l. 38). „Do kościoła nie chodzę, bo praca to tyle, co modlitwa. Dzieci wychowuje, a potem co chcą, to niech robią, ludzie chodzą, bo wierzą w Boga. Wiem, że bez Boga ani do proga” (C., k., l. 31). „Chodzą, bo są tak wychowani od dziecka, przyzwyczajenie po prostu — nie więcej” (C., k., l. 41). „Część chodzi dlatego, że musi ze względu na opinię, część z przekonania” (R., m., l. 21). „Ludzie chodzą, bo chcąc wychować dzieci należy chodzić do kościoła, trzeba dzieci czymś postraszyć, żeby znały mores” (A., m., l. 45). „Trzeba się pomodlić. Kiedy kto w Boga wierzy to musi do kościoła chodzić i słowo Boże posłuchać” (A., m., l. 65). „Są wierzący, część chodzi

⁸⁹ Jeden z proboszczów powiada, że „nakaz dla Warmiaków to święta rzecz; jeśli się ich o coś poprosi, nie wykonają, ale gdy się im nakaże, zawsze wykonają”. Wywiad nr 25, ks.

⁹⁰ Por. W. Wrzesiński: Ruch polski na Warmii, Mazurach i Powiślu w latach 1920—1939. Poznań 1963 s. 144, 351.

a potem obgaduje ludzi za wygląd" (A., k., l. 34). „Chodzą, żeby się pomodlić, ale są panny i kawalerowie, co patrzą jak inni są ubrani" (C., k., l. 64). „Po tygodniu chcą wypocząć i w niedzielę dostać nowej siły w kościele, by pracować. Sąsiad nie chodzi a jak siał zboże, to przed każdym nasypaniem do siewu się przeżegnał" (A., k., l. 25). „Idą pomodlić się, ale są ludzie, co chodzą z ciekawości, my to są już takie stare katoliki" (A., k., l. 57). „Pan Bóg dał przykazanie i trzeba go trzymać" (A., m., l. 41).

Przytoczone powyżej przykładowo wypowiedzi respondentów ujawniają motywy, dlaczego nie tylko ludzie w parafii, ale także sami badani, uczęszczają do kościoła. Przeprowadzenie kategoryzacji tych wypowiedzi nie było jednak łatwe. Niektórzy mówiąc o innych, wyraźnie deklarowali przy tym własną postawę; inni deklarowali ją w sposób mniej uchwytny. Ponadto szereg osób wymieniało kilka motywów, które przypisywały również sobie.⁹¹ Oprócz ustalenia motywów chodzenia do kościoła, pewną trudność stanowi posegregowanie ich w grupy. Jak się wydaje, grup tych można wyróżnić trzy względnie cztery.

Tab. 24. Grupy motywów uczęszczania do kościoła

Motywy:	Pierwszy	Dalsze
I. Religijne		
a) wiara w Boga	263	32
b) wewnętrzna religijność	14	2
c) wewnętrzne przekonanie	16	6
d) życie pozagrobowe	27	23
e) potrzeba modlitwy	141	18
f) potrzeba wysłuchania Słowa Bożego	9	5
g) wzgląd na lepsze życie na codzień	31	15
Ogółem	501	+ 101
II. Kościelne		
a) nakaz Kościoła	67	34
b) obowiązek katolički	6	—
Ogółem	73	+ 34
III. Świeckie		
a) tradycja	81	29
b) przyzwyczajenie	21	8
c) opinia otoczenia	7	1
d) potrzeba towarzystwa	7	2
Ogółem	116	+ 40

⁹¹ W przypadku wyliczania kilku motywów, brano pod uwagę ten, który wyszczególniony był w pierwszej kolejności; pozostałe traktowano jako dalsze.

IV. Nieokreślone

a) przypisywane tylko innym	25
b) „nie wiem”	17
Ogółem	42

Stosunek procentowy poszczególnych grup motywów przedstawia się następująco: religijne — 68,5%, kościelne — 10,0%, świeckie — 15,8%, nieokreślone — 5,7%. Wymienione obok pierwszych dalsze motywy niewiele zmieniają powyższy układ.⁶² Podana treść motywów w ramach tych kilku grup wskazuje, że dokonane między nimi rozgraniczenie nie jest całkowicie precyzyjne. Najwięcej wątpliwości budzi odwoływanie się respondentów do tradycji, którą — jak wynika z wypowiedzi — nie zawsze rozumieją na sposób czysto świecki. Gdy chodzi o motywy świeckie trzeba podkreślić, że spośród 195 osób podających dalsze motywy, 114 wprost przypisuje innym kierowanie się takimi pobudkami, jak: nawyki przeszłości, presja rodziny, opinia otoczenia, szukanie rozrywki w kościele, towarzystwa, okazji do pokazania innym swego stroju.

Z podanego powyżej zestawienia można by wnioskować, że odsetek osób kierujących się nakazem Kościoła w uczęszczaniu na mszę św. jest niewielki, wynosi zaledwie 10%. Natomiast bardzo wysoki procent badanych zwraca uwagę raczej na pobudki wewnętrzno-religijne, a zwłaszcza na wiarę w Boga, potrzebę modlitwy m. in. uczestnictwa w ofierze mszy św., życie pozagrobowe, konieczną pomoc od Boga w wypełnianiu obowiązków. Przypuszczalnie ta grupa osób, obejmująca 68,5% nie wyklucza II przykazania kościelnego, lecz odsuwa je niejako na dalszy plan, uwzględniając przede wszystkim pobudki płynące z wiary. Można zatem przyjąć, że w sumie około 78—79% respondentów aprobuje obowiązek uczęszczania do kościoła. Pozostała grupa osób, wyłączając te, których nie udało się zidentyfikować, opiera się przede wszystkim na pobudkach zewnętrznych, choćby oznaczały one przywiązanie do tradycji religijnej.

Porównując wyniki uzyskane w tabeli 22 i 23 stwierdza się, że w pierwszej zasięg respondentów kierujących się wprost nakazem Kościoła lub także wewnętrzną potrzebą jest znacznie szerszy niż w drugiej; różnica wynosi 13%. Podobnie zasięg osób kierujących się bardziej zewnętrznymi i świeckimi motywami w uczęszczaniu do kościoła jest również większy w drugiej z nich. Różnica między nimi wynosi ponad 7%. Wynikałoby stąd, że wyniki wywiadu w pewnej mierze uzupełniają i korygują wyniki ankiety, która — jak zaznaczono powyżej — objęła tylko uczestników niedzielnej mszy św. W konsekwencji należałoby

⁶² Motywy pierwsze łącznie z dalszymi: religijne — 66,4%, kościelne — 11,8%, świeckie — 17,2%, nieokreślone — 4,6%.

przyjąć, że około 80% badanych z pewnością akceptuje przykazanie nakazujące brać udział w niedzielnej i świątecznej mszy św. O pozostałych 20% badanych nie można tego orzec. Wśród nich z pewnością są takie osoby, które wprost to przykazanie negują. Uczęszczając bowiem do kościoła, kierują się przy tym głównie presją rodziny czy środowiska.

Odnosnie do wspomnianej powyżej drugiej normy religijnej nakazującej miłość nieprzyjaciół w wywiadzie postawiono pytanie: „Czy Pan (i) pomógł(a)by swojemu nieprzyjacielowi, gdyby spotkało go wielkie nieszczęście?” (tab. 25). W przypadku tej normy, podobnie jak poprzednio, akceptacja była badana ubocznie. Z punktu widzenia modelu moralności katolickiej, chrześcijanin zobowiązany jest nie tylko do miłości człowieka, który jest mu życzliwy lub przynajmniej obojętny, ale także najgorszego wroga.⁹³ Trudno powiedzieć na ile przykazanie to było propagowane na Warmii w nauczaniu kościelnym. Faktem jest jednak, że mówiono o nim z amfony, choćby ze względu na specyficzną mieszaninę ludnościową. Na dowód można tutaj odwołać się do kazań i listów pasterskich bpa T. Wilczyńskiego, w których często ten temat poruszał.⁹⁴

Tab. 25. Postawy katolików wobec nieprzyjaciół

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Nie ma zdania
Autochtoni	92,3	4,7	3,0
„Centrala”	91,1	7,5	1,4
Repatrianci	96,0	2,0	2,0
Ogółem 732 = 100%	92,4	5,3	2,3

Z zestawienia wynika, że olbrzymia większość respondentów udzieliłaby pomocy swemu nieprzyjacielowi, gdyby się znalazł w wielkim nieszczęściu. Nie wszyscy jednak w uzasadnieniu własnej postawy odwołują się wprost do przykazania miłości, lecz tylko około 37% badanych. Pozostała część respondentów podaje różne inne powody, z czego zresztą nie wynika, że wykluczają samo przykazanie. Wśród tych ostatnich, niektórzy wysuwają pewne warunki ograniczające świadczenie pomocy nieprzyjacielowi. A oto jak respondenci motywują swoje postawy: „Po-

⁹³ „Miłujcie nieprzyjaciół wasze, dobrze czyńcie tym, którzy was mają w nienawiści, a módlcie się za prześladowających i spotwarzających was”. Mt 5, 44.

⁹⁴ „Ale ponad wszystko górowała u Niego enota miłości. Miłował gorąco wszystko, co piękne i dobre. Miłował bliźnich i mógł powiedzieć o sobie, że papieżem Janem XXIII: „Mam usposobienie do miłowania ludzi, które mnie pobudza i ośmiela, by czynić wszystkim dobrze”. Radością Jego serca było czynić drugim dobrze. Ani nawet nie przypuszczamy, jak wiele czynił dobrego kapłanom i wiernym, biednym i chorym”. Przemówienie żałobne J. E. Ks. Biskupa Rektora Dr Jana Obląka wygłoszone w kościele św. Jakuba w Olsztynie, podczas mszy św. po eksportacji zwłok Ks. Biskupa Tomasza Wilczyńskiego, w sobotę dnia 7 sierpnia 1965 roku. *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne* 21 (1966) 19.

mógłbym i zawdy. Ja nie pamiętam długo. Ojciec mnie tak uczył, że jak kto w ciebie kamieniem, to ty w niego chlebem". (A., m., l. 58). „Gdyby jeszcze nalatywał to nie, a gdyby zgodził się na mój warunek, to mógłbym pomóc” (C., m., l. 19). „Jak w wielkim nieszczęściu to tak, np. spalenie” (A., k., l. 63). „Pomógłbym, ale chyba gdyby umierał z głodu” (A., k., l. 28). „Tak, wrogowi musi się nalepszy robić. Tak mnie matka uczyła. Taki wróg dostanie lepszą chęć. U noju są tacy ludzie z centrali, co jak mu co zrobi, to zaraz na Milicję idzie. A tego nie powinno być” (A., m., l. 58). „Pomógłbym, Pan Jezus tyle wycierpiał i nie był mściwy” (C., k., l. 51). „Pomógłbym, bo tak religia nakazuje” (A., k., l. 57). „Gdyby konał albo był w wielkim nieszczęściu, to pomógłbym z poczucia obowiązku” (A., m., l. 31).

Negatywne stanowisko respondentów wobec nieszczęścia nieprzyjaciela znalazło wyraz m. in. w takich wypowiedziach: „Nie pomógłbym, choćby mu się należało pomóc. Na Niemcach bym się pomściła bo zabili mi dwóch synów i męża” (C., k., l. 64). „Nie pomógłbym. Taki jestem, że jak mnie kto nienawidzi, to nie mam dla niego nic” (A., m., l. 38). „Wrogowi, który świadomie szkodzi, bym nigdy nie pomógł” (C., m., l. 36).

Spośród trzech podstawowych grup ludności najwięcej miłości nieprzyjaciół wykazują repatrianci ze Wschodu, po nich autochtoni, a najmniej osadnicy z centralnej Polski. Pomimo tego zróżnicowania odsetek osób, które wyświadczyłyby pomoc nieprzyjacielowi, jest bardzo wysoki; przekracza bowiem 90%. Sądzić by można, że wszystkie te osoby również w jakiejś mierze akceptują przykazanie miłości nieprzyjaciół.

Należy jednak podkreślić, że odpowiedzi badanych na omawiane tutaj pytanie jako zachowania werbalne niekoniecznie odzwierciedlają ich faktyczne postawy. Jak się wydaje, deklarowana przez nich pomoc nieprzyjacielowi, przynajmniej w niektórych przypadkach może być wyrazem tylko pozornego przekonania a w konsekwencji pozornego uznania normy. Przemawiałyby za tym trzy racje. Po pierwsze, około 1/4 respondentów opowiadało się za udzieleniem pomocy nieprzyjacielowi, ale tylko warunkowo np. „jeśliby się poprawił”, „gdyby umierał z głodu”, „gdyby odwołał powód nienawiści” itp. Osoby te prawdopodobnie uświadamiały sobie, czego od nich jako od katolików żąda przykazanie miłości. Toteż na postawione im pytanie odpowiedziały w ten sposób, żeby w pełni nie ujawnić swoich prawdziwych przekonań lub inaczej, żeby przedstawić się ankieterowi w roli katolika. Po drugie, przykazanie miłości jest szczególnie trudne do stosowania w postępowaniu. Tymczasem im trudniej jest zrealizować jakąś normę moralną, tym mniej w mniemaniu ludzi wiąże ich ona w sumieniu. W konsekwencji może np. ktoś zdeklarować pomoc nieprzyjacielowi w przekonaniu, że w praktyce tym się nie musi

przejmować. Po trzecie, nawet gdyby się założyło, że respondenci szczerze wyrażali swoje przekonania, to prawdopodobnie pojęcie nieprzyjaciela — jak wskazywały niektóre wypowiedzi — rozumieli bardzo szeroko. Stąd też chętnie oświadczyli swoją pomoc.

Przytoczone powyżej racje skłaniają do wniosku, że odsetek respondentów akceptujących normę miłości nieprzyjaciół jest nieco, a może nawet znacznie niższy, przynajmniej o $\frac{1}{4}$ badanych. Przyjmując tę poprawkę, otrzymalibyśmy nie około 90⁰/₀, lecz bliskie 70⁰/₀ respondentów świadczących gotowość niesienia pomocy nieprzyjacielowi.

W wyniku przeprowadzonej analizy norm czysto religijnych stwierdzono, że znakomita większość katolików akceptuje obydwie omówione powyżej normy. Niemniej jednak pewien odsetek badanych bądź przez negację lub stan wątpienia, bądź przez uznanie tylko pozorne nie akceptuje ich w pełni. Byłoby to zarazem dowodem, że propagowany na Warmii model moralności nawet w zakresie czysto religijnym nie jest w całości przyjmowany przez tamtejszych parafian.

Z dziedziny seksualnej uwzględniono ogólny stosunek respondentów do etyki płciowej, problem stosowania środków antykoncepcyjnych, rozwoju oraz liczebność dzieci w rodzinie.

Problematyka moralna z dziedziny seksualnej została w obowiązującym modelu moralności katolickiej szczególnie zaakcentowana. Zawsze przywiązywali do niej dużą wagę nauczyciele religii, rekolekcjoniści i misjonarze oraz spowiednicy. W niektórych środowiskach utarło się przekonanie, że prawie wszystkie grzechy z tej dziedziny są ciężkie, może nawet cięższe od innych. Przekonanie to wpajano już w alumnów przygotowujących się do kapłaństwa m. in. przez specjalną „oprawę”, jaką nadawano wykładom *de sexto*. Wspomniany już Katechizm rozpowszechniony na Warmii omawiając przykazania Boże, tylko przy szóstym na początku zaznacza, że cnotę czystości należy szczególnie cenić.⁹⁵ Nic dziwnego, że pod wpływem tych nauk problematyka seksualna znalazła osobliwy wyraz w mentalności katolików.

Jednakże w dzisiejszych czasach wiele zmienia się w postawach i zachowaniach religijno-moralnych katolików tak w mieście jak i na wsi. Dopóki ludność wiejska żyła w zamkniętej społeczności lokalnej, znajdowała się prawie pod wyłącznym wpływem Kościoła i duchowieństwa. Obecnie jednak kształtujące się społeczeństwo pluralistyczne, zwłaszcza przy wzmożonej propagandzie kultury masowej, narzuca ludziom, niezależnie od typu środowiska, różne idee, wartości i wzory zachowań. Wszystko to wywołuje zmiany w mentalności katolików i niejednokrotnie krytyczny stosunek do uznawanej hierarchii wartości. Pewne reperkusje tych zmian zaznaczają się także w ich stosunku do problemów seksual-

⁹⁵ Baranowski, jw. s. 66.

nych. Niemalą rolę w tym względzie odegrał Sobór Watykański II, pod wpływem którego często mówiono o „ulgach”, jakie miał przynieść członkom Kościoła.

Mając na uwadze dotychczasowe nauczanie kościelne z jednej strony oraz dokonujące się zmiany w mentalności katolików z drugiej, przyjrzyjmy się poszczególnym pytaniom kwestionariusza ankiety i wywiadu. Jedno z tych pytań brzmi: „Czy uznajesz etykę katolicką za słuszną w zakresie obyczajowości seksualnej (6 i 9 przykazanie Boże)”? (tab. 26).

Tab. 26. Podstawy katolików wobec etyki seksualnej

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Nie ma zdania
Autochtoni	87,2	3,2	9,6
„Centrala”	87,4	5,5	7,1
Repatrianci	88,6	1,6	9,8
Ogółem 1488 = 100%	87,5	3,4	9,1

Z zestawienia można wnioskować, że większość respondentów uznaje, jeśli nie faktycznie, to przynajmniej częściowo pozornie etykę seksualną za słuszną. Powyższe pytanie ma charakter ogólny, dlatego przypuszczalnie łatwiej było przy nim o odpowiedź pozytywną niż przy pytaniach bardziej szczegółowych. Pomimo tego, pewien odsetek respondentów bądź wypowiedział się negatywnie, bądź wyraził wątpliwość. Trzeba przy tym dodać, że uzyskana w ankiecie próba jest tendencyjna z przewagą ludzi bardziej religijnych, a zatem zasięg wątpliwości może być szerszy.

Spośród trzech grup terytorialnych najwięcej negują etykę seksualną ludzie z „Centrali”, najmniej zaś repatrianci, autochtoni znaleźli się w pośrodku między nimi. Uwzględniając wszystkie kategorie odpowiedzi zauważa się, że występujące między nimi różnice są minimalne.

Zasygnalizowane poprzednio zmiany w mentalności katolików znajdują wyraz m. in. w takiej wypowiedzi: „Kiedyś wszystko łączyłam z religią, religia była czymś, co dawało mi jakieś wskazówki dla oceny zjawisk czy postępowania; zasady i przykazania religijne były chyba jedynymi zasadami, a teraz zdaję sobie sprawę, że nie tylko moja religia i jej zasady mogą wykształcić moralnie dobrego człowieka i przez to więź duchowa z kościołem i wiarą osłabła” (C., k., l. 21). Trudno powiedzieć, na ile wypowiedź ta jest typowa dla ludzi zmieniających dotychczasowy stosunek do etyki katolickiej. Niemniej sygnalizuje pewien proces polegający nie tylko na kwestionowaniu niektórych norm z zakresu etyki tradycyjnej, ale także na negowaniu jej ideałów.

Inne pytanie odnosiło się do pożycia przedmałżeńskiego i małżeńskiego (tab. 27). Pytanie to zostało podzielone na dwie części: I — „Czy Kościół katolicki ma rację nauczając, że przed zawarciem małżeństwa obowiązuje czystość? — dla młodzieży, i II — „Czy Kościół katolicki

ma rację w tym, czego uczy o niedozwolonych środkach zapobiegania ciąży?" — dla starszych.

Tab. 27. Stosunek katolików do nauki Kościoła o czystości⁹⁶

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Nie mam zdania	Brak odpowiedzi	Ogółem
* część I.	85,0	6,8	0,8	7,4	133 = 100%
część II.	53,0	19,3	23,0	4,7	599 = 100%
Autochtoni	63,5	11,5	19,4	5,6	469 = 100%
„Centrala”	48,8	27,7	17,9	5,6	213 = 100%
Repatrianci	56,0	24,0	20,0	—	50 = 100%
Ogółem	58,7	17,1	19,0	5,2	732 = 100%

Większość młodzieży przyznaje rację Kościołowi nauczającemu, że przed zawarciem małżeństwa obowiązuje czystość. Jako motywy, najczęściej podawano, że „to grzech”, „należy małżeństwo rozpocząć po Bożemu”, „przyszli małżonkowie nie byłiby sobie wierni”, „Kościół nie pozwala”, „rozwiązłość przedmałżeńska gubi uczucia”. Pozostała część młodzieży albo wyraziła wątpliwość lub wprost zaprzeczyła słuszności stanowiska Kościoła. Zdaniem tej ostatniej „stosunki przedmałżeńskie nie szkodzą zdrowiu”, „są konieczne dla wypróbowania przyszłego małżeństwa”, „ułatwiają życie się młodych”.⁹⁷

Na tle omawianej odpowiedzi warto przytoczyć wyniki ankiety na inne pytanie, mianowicie: „Czy zgodził(a)byś się na rozpoczęcie pożycia małżeńskiego przed ślubem kościelnym a po cywilnym?” Spośród 513 osób z 12 parafii reprezentujących młodzież męską i żeńską odpowiedziało: 11,2% — „tak”, 77,6% — „nie”, 5% — „nie mam zdania” i 6,2 — brak wyników. Pomimo, że uzyskana w ankiecie próba była tendencyjna, znacznie większy odsetek respondentów niż w przypadku drugim zdecydowałby się na pożycie seksualne przed ślubem kościelnym. Prawdopodobnie płynie to z rozpowszechnionego w środowisku młodzieży warmińskiej przekonania, że „ślub kościelny nie tyle zezwala na pożycie małżeńskie, ile raczej sankcjonuje rozpoczęte wcześniej stosunki seksualne”. Jeśli więc znakomita większość młodzieży rzeczywiście lub może tylko pozornie (przynajmniej niektórzy spośród niej) przyznaje rację Kościołowi nakazującemu czystość przedmałżeńską, to jednak przekonanie to odnosi się przede wszystkim do okresu poprzedzającego zawarcie ślubu cywilnego, a prawdopodobnie, do okresu poprzedzającego zawarcie narzeczeństwa.

⁹⁶ W korelacjach odpowiedzi na obydwa pytania potraktowano łącznie.

⁹⁷ Por. W. Turek: Rola duszpasterza w przygotowaniu do sakramentu małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej — na przykładzie wybranych parafii diecezji warmińskiej, Lublin 1965 (maszynopis pracy magisterskiej).

W odpowiedzi na II część pytania okazało się, że tylko około połowa respondentów uznaje naukę Kościoła zakazującego używania niedozwolonych środków zapobiegania ciąży. Osoby te piszą: „Ma rację, bo mają dzieci przychodzić na świat. Tak uczy wiara. W miastach to ludzie kombinują” (A., k., l. 34). „Nie wolno używać środków, bo to jest to samo co by zabił” (A., m., l. 61). „Księża uczą, że grzech i trzeba się spowiadać” (A., m., l. 28). „Ma rację, bo to jest morderstwo. Nie widziałam ich na oczy tych globulek tylko słyszałam o nich. Bo ma się powiększać rodzina i szkodzi to na zdrowiu, a może to jest przyczyną raka?” (A., k., l. 36). „Ma rację w swej nauce Kościół, choć sam chce ograniczyć ilość ciąży” (R., k., l. 44). „Nie wolno, bo chemiczne środki szkodzą na organizm. Kościół przecież poleca kalendarzyk jako drogę wyjścia” (A., k., l. 42). „Tego nie wolno w religii. Jeżeli dobry katolik, to nie powinien używać środków” (C., m., l. 25). Przytoczone tutaj i nie przytoczone wypowiedzi grupują się wokół następujących motywów: „to grzech”, „rozkład moralny”, „środki szkodzą zdrowiu”, „Kościół zabrania”, „dobry katolik nie używa środków”. Spośród nich najczęściej powtarza się motyw grzechu.⁹⁸ Charakterystyczne jest zjawisko, że na 599 osób w stanie małżeńskim, wdowim i rozwiedzionym 95 (tj. 15,8%) utożsamia stosowanie środków antykoncepcyjnych z przerywaniem ciąży; dalej, 16 osób (tj. 2,7%) oświadczyło, że zna kalendarzyk małżeński i wolno go stosować; wreszcie również 16 osób oświadczyło, że nie używa środków antykoncepcyjnych. Dwie ostatnie liczby są niepewne, ponieważ w pytaniu problemy te nie były wprost poruszane, natomiast pierwsza z tych liczb świadczy o pewnej ignorancji w omawianej dziedzinie.

Osoby, które zajęły negatywne lub wątpliwe⁹⁹ stanowisko wobec problemu stosowania środków antykoncepcyjnych, najczęściej uzasadniały je w ten sposób: „Nie ma racji, bo wtedy można mieć 20 dzieci, a z czego je wyżywić?” (A., k., l. 28). „Dzieci muszą być pożądane a nie z przypadku. Nie ma innego wyjścia, 80% małżeństw trzymają stosunki seksualne. Niedomówienia prowadziłyby do rozwodów” (C., m., l. 33). „Medycyna stwierdziła, że to nie jest szkodliwe dla zdrowia ludzkiego” (C., m., l. 23). „Nie ma racji, bo po co tyle dzieci chować na biedę, jest gorszym grzechem nie dać ubrania, wyżywienia właściwego dla nadmiaru dzieci. Przerywanie ciąży — to już zabójstwo” (A., k., l. 32). „Chyba nie.

⁹⁸ „Księża przy spowiedzi informują, że w wypadku unikania zajęcia w ciąży przy zastosowaniu obranych sposobów jest grzechem, natomiast w myśl zezwolenia Kościoła należy stosować się do kalendarza dni bezpłodnych — moim zdaniem wszystkie obrane sposoby są dozwolone, byle uniknąć zajęcia w ciąży. Wywiad nr 189: C., k., l. 41.

⁹⁹ Wśród osób, które się wahały co do słuszności nauki Kościoła w sprawach środków antykoncepcyjnych, większość (tj. 132 na 138) prawdopodobnie w ogóle nie wiedziała o co właściwie chodzi, czyli, że problem stosowania środków nie był im znany.

Ile tych ludzi by się namnożyło, nie ma się możliwości wychować. A ksiądz mówi, żeby nie zapobiegać, bo muszą być pieniądze dla swojej korzyści" (C., m., l. 36). „Nie, bo kto ma już dzieci, to tak trzeba robić, żeby nie było rok po roku. Ze mnie się śmieli, że mam przedszkole" (A., k., l. 37). „Nie zupełnie bym się z tym zgodziła. No, bo ja wiem... no te środki... lepiej środki stosować niż po tym iść na usunięcie albo kupa dzieci jest w końcu, a jednak żyć według kalendarzyka, to też nie da rady" (A., k., l. 31). Wszystkie te motywy można ująć w następujące grupy: „trudne warunki materialne”, „środki nie szkodzą na zdrowiu”, „stosunki onanistyczne nie szkodzą zdrowiu”, „lepiej zapobiec niż zabić”, „regulacja naturalna zawodzi”, „dzisiaj już dzieci nie mogą być dziełem przypadku”. Spośród nich $\frac{3}{4}$ respondentów akcentuje warunki materialne.

Biorąc pod uwagę trzy podstawowe grupy ludności zauważa się, że naukę Kościoła w sprawach czystości przedmałżeńskiej i małżeńskiej w najszerszym zasięgu akceptują autochtoni, choć prawdopodobnie nie znajduje to całkowitego pokrycia w faktycznych zachowaniach, po nich repatrianci, w najwęższym zaś zasięgu — ludzie z „Centrali”. Trzeba dodać, że jakkolwiek ogólny wskaźnik tej akceptacji jest dość niski, to jednak wzrośnie on znacznie, jeśli do liczby 317 osób, które odpowiedziały twierdząco na II część pytania doda się jeszcze 132 osoby, które wahały się prawdopodobnie na skutek ignorancji. W sumie otrzymamy wówczas 449 osób, co stanowi 75% uznających naukę Kościoła w sprawie zakazu stosowania środków antykoncepcyjnych. Negujących zaś ten pogląd byłoby około 20% respondentów.

Następne dwa pytania zamieszczone w kwestionariuszu wywiadu dotyczą rozwodów: ¹⁰⁰ I — „Czy Kościół katolicki ma rację, że nie uznaje rozwodów?” i II — „Czy wyobraża sobie Pan (i) taką sytuację, w której zdecydował(a)by się na rozwód?” (tab. 28).

Tab. 28. Stosunek katolików do rozwodów

Pochodzenie terytorialne:	Tak		Nie		Nie mam zdania		Brak odpowiedzi	
	I	II	I	II	I	II	I	II
Autochtoni	87,4	16,4	8,7	75,7	3,9	1,7	—	6,2
„Centrala”	82,3	25,8	14,6	67,1	3,3	3,3	—	3,3
Repatrianci	80,0	29,6	18,0	67,2	2,0	0,8	—	2,4
Ogółem	85,4	20,2	11,1	72,6	3,5	2,2	—	5,0
732 = 100%								

¹⁰⁰ Według badań A. Podgóreckiego w Polsce 70% przeciwko 30%, popiera rozwody, por. tegoż autora: Zjawiska prawne w opinii publicznej. Warszawa 1964 s. 68 n. oraz: Zasady socjotechniki. Warszawa 1966 s. 148.

Okolo 85% respondentów uznaje naukę Kościoła o niedopuszczalności rozwodów. Wypowiadają się oni w ten sposób: „Kościół ma słuszność, bo co Bóg złączył, człowiek nie ma prawa rozłączyć” (A., m., l. 53). „Gdyby Kościół pozwolił, to wszyscy ludzie by się porozchodzili” (A., k., l. 23). „Tak, bo gdyby udzielał to co by było z dziećmi. Dużo jest ludzi, co chcieliby się rozejść. Rozwód byłby tylko impulsem kłótni” (R., k., l. 44). „Małżeństwo jest sakramentem, a sakramentu się nie da zdjąć” (A., k., l. 28). „Ma rację, bo co by to było. To nie jest cywilny ślub. Nie wiąże chłop tylko P. Bóg — raz na zawsze” (C., k., l. 64). „Pewnie, żeby Kościół jeszcze dawał rozwody, to by każdy robił co by chciał. A tak to się jeszcze każdy liczy, jak jest katolikiem, że nie dostanie ślubu. Stanowczo więcej rozwodów by było” (A., k., l. 31). „No pewnie, kiedy ludzie chcą ślubować, to niech ślubują i żyją. Dlaczego nasi rodzice mogli do śmierci żyć bez rozwodów?” (A., m., l. 38). „Ma dużą rację. Człowiek, który tak rozwód bierze, to jest jak bydlę” (A., m., l. 58). W sumie respondenci odwołują się do motywów religijno-moralnych, jak „przysięga”, „sakrament”, „grzech”, „porządek moralny”, „odpowiedzialność za potomstwo”.

Na drugie pytanie odpowiedziało pozytywnie już tylko okolo 73% respondentów. Osoby nie wyobrażające sobie takiej sytuacji, w której podjęłyby decyzję o rozwodzie, przeważnie tak się wyrażają: „Kiedym się ożeniła, to muszę być do śmierci z moim mężem. Dałabym mu rozwód, ale kijem” (C., k., l. 35). „Toć już powiem, że gdybym nie przysięgał, to nie wiem jak by było. Chyba bym się rozwiódł. Żona uciekała do matki, przesiadła przez rok, a potem wróciła jak matka wyjechała do NRF, a jej się nie udało” (A., m., l. 58). „Nie nigdy, choćby mnie mąż zostawił, to ja drugiego nie wezmę” (A., k., l. 33). „W żadnym wypadku bym się nie zdecydowała. Mam 2 dzieci i muszę je wychowywać” (A., k., l. 28). „Mówiąc szczerze, różnie w życiu bywa. Ja bym się nie starał, ale ona jakby sobie poszła to niech idzie. Co Kościół zwiąże, to człowiek nie może rozwiązać” (C., m., l. 25). „Nie, jakbym źle trafiła, to sama siebie bym żałowała, że sama sobie bym ułożyła życie, ale nie” (A., k., l. 23). „Kiedy się ożenię to dozgonnie. Trzeba przedtem oczy otworzyć” (A., m., l. 18). Podobnie jak w poprzednim przypadku, tutaj również decydują względy religijno-moralne, jak przysięga, sakrament, grzech, odpowiedzialność za potomstwo.

Spośród badanych osób nie uznaje lub wątpi w naukę Kościoła okolo 15%, natomiast zdecydowałoby się na rozwód lub nie ma w tej sprawie zdania przeszło 22%. Wynikałoby stąd, że pewien odsetek ludzi, pomimo uznawania stanowiska Kościoła w pewnych sytuacjach podjąłby decyzję o rozwodzie.

Wszystkie te osoby podają analogiczne powody uzasadniające ich stanowisko, mianowicie: „trudne, grzeszne życie”, „wzajemne niedopa-

sowanie się", „zdrada", „brak miłości", „alkoholizm", „znęcanie się nad żoną i dziećmi", „brak potomstwa", „brak wiary w Boga u jednej ze stron", „rozłaka wojenna", „choroby weneryczne". Dla przykładu warto przytoczyć kilka wypowiedzi respondentów: „Kościół nie ma racji. Pewne fakty są takie, że małżeństwa łączą się z sobą, a okazuje się, że się nie dobrali. Dla takich lepiej by było, żeby się rozeszli. Byłby mniejszy grzech" (C., m., l. 19). „Jeżeli małżeństwa się nie zgadzają, jeżeli nie ma potomstwa, to Kościół powinien udzielić rozwodu. I tak się rozejdą, a samotnie żyć nieraz nie można" (A., k., l. 42). „Gdyby mąż się znęcał, mógłby zabić, to dla dobra dzieci odeszłabym i zgodziłabym się na rozwód" (A., k., l. 26). „Jakby musiało przyjść do tego to tak, jakby się żona włóczyła po innych, nie chciała żyć ze mną w zgodzie, no to bym musiał ją rzucić" (A., m., l. 18). „Co warte jest małżeństwo, które prawnie istnieje, kłóci się a dzieci obserwują. Skoro dwóch ludzi się nie dobierze, to po co ich trzymać, żeby pośmiewisko urządzać. Seperacja też nie wystarczy" (C., m., l. 33). „Jeśli rozkład małżeństwa jest daleko posunięty, to nie ma sensu utrzymywać ludzi w niewoli" (C., m., l. 37).

Porównując z sobą poszczególne grupy ludności stwierdza się, że w odpowiedzi na obydwie pytania najlepiej przedstawiają się autochtoni, po nich napływowi z centralnej Polski, najgorzej repatrianci ze Wschodu. Szczególnie uderza jednak fakt rozpiętości pomiędzy odpowiedziami na pierwsze i drugie pytanie. Okazuje się, że aprobowanie nauki Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa nie zawsze pokrywa się z prywatną postawą badanego co do podjęcia decyzji o rozwodzie. Dowodem tego są wyniki odpowiedzi respondentów na omawiane pytania, zwłaszcza w ramach dwóch kategorii — „tak” i „nie”.¹⁰¹

Ostatnie wreszcie pytanie dotyczy liczby dzieci w rodzinie. W kwestionariuszu wywiadu zostało ono sformułowane w dwojakiej postaci: I — „Ile Pan (i) ma... względnie chce mieć... dzieci w swoim małżeństwie? i II — „Ile według Pana (i) powinno być w ogóle dzieci w rodzinie?” (tab. 29).

Tab. 29. Liczebność dzieci w rodzinie

Pochodzenie terytorialne:	1 — 2		3 — 4		5 i więcej		Ile Bóg da		To zależy od warunków		Nie wiem	
	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II	I	II
	Autochtoni	32,6	7,9	36,9	34,8	16,8	11,1	6,5	21,4	5,1	18,6	2,1
„Centrala”	28,2	11,3	39,9	44,1	22,0	9,9	5,2	15,5	4,2	15,0	0,5	4,2
Repatrianci	46,0	12,0	40,0	48,0	8,0	10,0	2,0	20,0	4,0	8,0	—	2,0
Ogółem	32,3	9,1	38,0	38,4	17,8	10,6	5,7	19,7	4,8	16,8	1,4	5,4

732 = 100%

¹⁰¹ Obydwie omawiane pytania zostały również zamieszczone w ankiecie rozprawzonej na południu Warmii — pierwsze w ośmiu, a drugie w czterech parafiach.

W tabelce 29 zauważa się pewne różnice pomiędzy odpowiedziami na pierwsze i drugie pytanie. W grupie respondentów, którzy uważają, że wystarczy 1—2 dzieci w rodzinie różnice te uzasadnione są stanem faktycznym i pożądanym. Wiele małżeństw mianowicie ma obecnie jedno dziecko, więcej nie może lub nie chce mieć. Ponadto wśród niej znajduje się także młodzież, która często zaznaczała, że pragnie mieć tylko dwoje dzieci w swoim przyszłym małżeństwie. W grupie respondentów, którzy wymienili 3—4 dzieci w rodzinie różnice są minimalne. Większe zróżnicowanie zaznacza się dopiero w następnych grupach respondentów. W grupie osób wyliczających 5 i więcej dzieci w rodzinie różnica między stanem faktycznym i pożądanym jest dosyć duża. Wielu ludzi, którzy odznaczali się licznym potomstwem oświadczało, że stanowczo mieli za dużo dzieci. Dzisiaj, gdyby im przyszło na nowo zakładać rodzinę wystarczyłoby im tylko 2—3 dzieci. Najbardziej interesujące są dwie ostatnie kategorie — „ile Bóg da” oraz „to zależy od warunków”. W przypadku odpowiedzi na drugie pytanie, odsetek respondentów w obydwu tych kategoriach znacznie wzrósł. Znajduje to również uzasadnienie w stanie faktycznym i pożądanym.

Charakterystyczne jest zjawisko nie uwidocznione w tabelce, że na 549 osób, które stwierdziły, że mają obecnie 1—6 dzieci, aż 354 (tj. 64,5%) posiada ich tylko 1—3, przy czym 1=89, 2=146 i 3=119 osób. Natomiast łącznie z tymi dziećmi, które pragną mieć, na 599 osób wymieniających 1—6 dzieci, 408 (tj. 68,2%) podało 1—3, przy czym 1 = 49, 2 = 186, 3 = 173. Jak widać różnice między tymi dwoma stanami są niewielkie. Pewien wzrost zaznaczył się jednak wśród respondentów wymieniających 4 dzieci (z 83 do 104).

Uwzględniając odpowiedzi respondentów na obydwa omawiane pytania można by stwierdzić, że obecnie przeważają na południu Warmii rodziny składające się z 2—4 dzieci. Rodzina 2—4-dzietna wydaje się też być dominującym modelem dla tamtejszych ludzi. Przemawia za tym fakt, że na 732 badane osoby wypowiedzające się w sprawie, ile dzieci powinno być obecnie w rodzinie, 468, tj. 64%¹⁰² wymieniło 2—4 dzieci lub „to zależy od warunków”. Jak można się było przekonać z tej ostatniej wypowiedzi w toku prowadzonych rozmów respondenci mieli na myśli

Uzyskane w niej wyniki nieco odbiegają od podanych powyżej, niemniej również potwierdzają fakt, że pewien odsetek respondentów uznaje i akceptuje rozwody, por. Piwo w a r s k i, jw. T. II s. 142 n.

¹⁰² Zdaniem respondentów powinno być obecnie w rodzinie:

2 dzieci	=	64	osoby
3 „	=	122	„
4 „	=	157	„
to zależy od warunków	=	125	„
O g ó ł e m	=	468	„

przeważnie 2—3 dzieci. Dlatego też włączono ich do kategorii osób, które sądzą, że powinno być 2—4 dzieci we współczesnej rodzinie. Wydaje się jednak, że model rodziny 2—4-dzietnej będzie się kurczył, m. in. w miarę wzrostu odsetka ludzi, którzy liczbę dzieci w rodzinie będą uzależniać od warunków, zresztą subiektywnie rozumianych.

Tabela 29 ukazuje, że zasygnalizowany model rodziny warmińskiej bardziej przyjmuje się wśród ludności napływowej niż wśród autochtonów. Przymuszczalnie znajduje to wytłumaczenie w fakcie, że więcej Warmiaków niż przybyszów jest w starszym wieku. Jednakże młodzież autochtoniczna coraz mniej podziela zdanie swoich rodziców, wyrażając przekonanie, że liczebność dzieci w małżeństwie „zależy od warunków”.

Z uwagi na specyfikę ludnościową południowej Warmii w dotychczasowych analizach przedstawiono głównie stan przekonań moralnych w zależności od zróżnicowania respondentów pod względem pochodzenia terytorialnego. Interesujące było bowiem, na ile w badaniach nad przekonaniami moralnymi potwierdzi się znana już hipoteza głosząca, że najbardziej religijni są autochtoni, po nich repatrianci, najmniej zaś napływowi z centralnej Polski. W wyniku przeprowadzonych powyżej korelacji okazało się, że hipoteza ta w zasadzie się weryfikuje. Autochtoni prawie we wszystkich przypadkach w najniższym stopniu kwestionują normy moralne. Wyjątek stanowi jedynie ich stosunek do etyki płciowej oraz częściowo postawa wobec nieprzyjaciół choć zaznaczające się w tym względzie między poszczególnymi grupami różnice są minimalne. Na drugim miejscu znaleźli się repatrianci ze Wschodu. Wprawdzie ze względu na stosunek do nakazu uczestnictwa w niedzielnej mszy św. oraz do problemu rozwodów znajdują się na niższym poziomie niż przesiedleńcy z centralnej Polski, niemniej jednak pod innymi względami nieco ich przewyższają. Ogólnie można zatem przyjąć, że wspomniana powyżej hipoteza w zasadzie potwierdza się w zakresie przekonań moralnych badanej populacji.

Oprócz hipotezy pochodzenia terytorialnego, której z konieczności należało poświęcić więcej miejsca, interesujące byłoby również stwierdzić, czy zachodzą korelacje między przekonaniami moralnymi a niektórymi cechami społeczno-demograficznymi respondentów, jak płeć, wiek, wykształcenie itd. Spośród szeregu omówionych pytań uwzględni się tylko te, które znalazły się w kwestionariuszu wywiadu. Poszczególne problemy zostaną oznaczone symbolami: stosunek do nieprzyjaciela — „N”, stosunek do czystości — „Cz”, stosunek do rozwodów — „R₁” i „R₂”, stosunek do liczebności dzieci w rodzinie — „Dz”. Przy tym ostatnim problemie weźmiemy pod uwagę pytanie — „Ile według Pana (i) powinno być w ogóle dzieci w rodzinie?”

W badaniach nad religijnością często wysuwa się hipotezę o większym

nasileniu religijności wśród kobiet niż wśród mężczyzn. Znajduje ona również potwierdzenie w zakresie omawianych tutaj przekonań moralnych. (Tab. 30). Mężczyźni mniej od kobiet skłonni są do miłości nie-

Tab. 30. Przekonania moralne a płeć¹⁰³

Płeć:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz				
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	W.B.	War.	5 i w.
Mężczyźni	89,9	6,4	3,7	60,9	18,3	15,8	60,1	22,0	8,9	23,8	70,0	0,1	12,8	35,8	17,1	19,0	9,5
Kobiety	94,1	4,4	1,5	57,0	16,0	21,7	75,8	13,3	10,9	17,3	74,5	8,2	6,2	40,5	11,6	21,7	15,1

przyjaciół. Być może, płynie to stąd, że nawiązywane przez nich kontakty z innymi ludźmi, niewątpliwie częściej niż przez kobiety, są niejednokrotnie okazją do kłótni i zawiści, które z kolei wywołują reperkusje w ich wewnętrznej postawie. Mężczyźni nieco mniej niż kobiety wątpią w naukę Kościoła o zakazie stosowania środków antykoncepcyjnych. Niemniej jednak przewyższają je gdy chodzi o negację tej nauki. Natomiast zdecydowanie bardziej niż kobiety przeciwstawiają się nauce Kościoła o rozwodach, co więcej, w większym zasięgu zdecydowałiby się na rozwód. Wreszcie, wśród mężczyzn dominuje model rodziny mniej liczebnej niż wśród kobiet. Ogólnie mówiąc, prawie we wszystkich przypadkach mężczyźni reprezentują niższy poziom przekonań moralnych niż kobiety.

W odniesieniu do wieku znana jest regularność głosząca, że największe nasilenie religijności stwierdza się wśród dzieci i młodzieży, w wyższych kategoriach wieku — zależnie od typu środowiska lokalnego — stopniowo słabnie, wzrasta dopiero wśród ludzi starych nie osiągając jednak tego poziomu, jaki był w punkcie wyjścia. Regularność ta znajduje pewne potwierdzenie w badaniach nad przekonaniami moralnymi. (Tab. 31). Przykładem tego jest zróżnicowanie postaw respondentów

Tab. 31. Przekonania moralne a wiek

Wiek:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz				
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.
15-17	100	—	—	77,3	9,1	4,6	77,3	4,5	18,2	18,2	77,3	—	18,2	22,7	18,2	9,1	22,7
18-24	87,9	5,9	6,8	73,9	13,5	11,2	83,1	15,7	1,2	29,2	61,8	1,1	14,6	39,3	6,7	12,4	16,7
25-39	93,2	4,5	2,3	58,7	19,0	19,3	84,8	11,2	3,9	20,2	75,3	2,4	8,0	43,3	8,6	15,1	29,5
40-59	92,8	5,7	1,5	55,4	17,5	20,1	88,7	9,3	2,0	20,1	70,6	2,1	8,8	37,6	13,4	23,7	11,3
60 i więcej	90,0	8,9	1,1	47,8	14,5	26,7	89,7	8,9	4,4	12,2	75,5	3,3	4,4	24,4	11,1	37,8	13,3

wobec nauki Kościoła o czystości i rozwodach, a w pewnym sensie także o miłości nieprzyjaciół i modelu rodziny chrześcijańskiej. Interesujące jest, że najwięcej osób w wieku 18-24 lat nie uznaje normy miłości

¹⁰³ Przy „Cz”, „R₂” i „Dz” — opuszczono rubrykę „brak odpowiedzi”. Ponadto w rubryce „Dz” zamiast „ile Bóg da” i „to zależy od warunków” użyto skrótów: „W. B.” (wola Boża) i „War.” (warunki).

nieprzyjaciół oraz chętnie zdecydowałoby się na rozwód. Podobnie, pewną wagę zwraca na siebie młodzież w wieku 15—17 lat. W tej grupie osób najbardziej rozpowszechniony jest model rodziny o małej liczebności dzieci. Wskazują na to kategorie: 1—2 dzieci i „to zależy od warunków”. Można by wysunąć przypuszczenie, że w poglądach moralnych obydwu tych grup szczególnie zaznacza się dysonans społeczny, wywołany przez współczesną kulturę świecką.

W badaniach prowadzonych na terenie Polski centralnej stawia się hipotezę, według której religijność kształtuje się w zależności od wykształcenia — im wyższe wykształcenie, tym niższa religijność i odwrotnie. Oczywiście, nie można z tego wyciągać wniosku, że wszyscy ludzie z wyższym wykształceniem są areligijni. Chodzi tutaj jedynie o pewną prawidłowość w znaczeniu społecznym. Jak się wydaje, prawidłowość ta ma zastosowanie głównie do pewnego typu religijności, którą nazwano poprzednio religijnością wyznaniową względnie zinstytucjonalizowaną.

W zakresie badanych przekonań moralnych respondentów, hipoteza wykształcenia znajduje całkowite potwierdzenie. (Tab. 32). Zauważa się to na przykładzie odpowiedzi na wszystkie omawiane pytania.

Tab. 32. Przekonania moralne a wykształcenie

Wykształcenie:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz					
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.	
Nieukończzone																		
podstawowe	92,3	6,4	1,3	63,5	10,3	21,0	90,0	0,9	2,5	14,2	79,8	2,0	0,9	33,5	12,5	22,3	17,0	
Podstawowe	92,8	4,4	2,8	59,0	15,4	19,7	89,5	8,2	3,3	19,7	72,1	2,0	8,4	30,4	10,5	29,7	15,0	
Nieukończzone																		
średnie	90,2	8,2	1,6	52,5	27,9	13,1	70,5	18,0	11,5	32,8	57,4	1,7	19,7	32,8	9,8	14,8	21,3	
Średnie	89,4	4,2	6,4	36,2	51,1	10,6	53,2	46,8	—	38,3	59,6	2,1	12,8	01,7	4,3	4,3	14,9	

Na podstawie prowadzonych poprzednio badań nad ideologią religijną Warmiaków wysunięto hipotezę, że prawdy religijne najbardziej akceptowane są przez wdowy i wdowców, po nich — przez mężatki i żonaty, dalej — przez wolnych, wreszcie przez rozwiedzionych. W przypadku omawianych tutaj przekonań moralnych sytuacja przedstawia się nieco inaczej. (Tab. 33). Wyłączając kategorię osób rozwiedzionych ze względu

Tab. 33. Przekonania moralne a stan cywilny

Stan cywilny:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz				
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5 i w.	W.B.	War.
wolny(a)	99,0	4,2	2,8	81,0	7,0	6,4	79,0	15,5	4,9	21,0	01,3	3,5	14,8	29,0	9,1	15,5	21,8
żonaty — mężatka	92,1	5,5	2,4	54,0	19,7	21,7	87,1	9,8	3,1	18,8	77,0	1,7	7,7	41,1	10,0	19,7	16,0
wdowiec — wdowa	99,7	7,0	2,3	51,2	14,0	23,3	83,7	11,3	4,7	18,6	58,1	4,7	9,3	32,0	11,0	32,0	4,7
rozwiedzio- ny(a)	100	—	—	—	50,0	50,0	75,0	25,0	—	75,0	25,0	—	—	50,0	25,0	25,0	—

na małą reprezentatywność tej grupy, trzeba stwierdzić, że poglądy Kościoła na miłość nieprzyjaciół oraz na etykę seksualną w najszerszym zakresie akceptują osoby przynależne do stanu wolnego, w mniejszym — osoby przynależne do stanu małżeńskiego, w najmniejszym — osoby przynależne do stanu wdowiego. W odniesieniu do rozwodów oraz do modelu rodziny osoby wolne w mniejszym stopniu akceptują naukę Kościoła niż pozostałe grupy. Wśród nich najbardziej ugruntowany jest model rodziny dwudzietnej. Z powyższego wynika, że zróżnicowanie w przekonaniach moralnych nie tylko zależy od przynależności badanych do stanu cywilnego, ale także od charakteru danej prawdy.

Ostatnim czynnikiem wpływającym na zróżnicowanie w przekonaniach moralnych jest przynależność zawodowa oraz dojazd do pracy. Odnośnie do obydwu tych czynników stwierdza się, że po pierwsze, religijność kształtuje się w zależności od kategorii zawodowej, przy czym najbardziej religijni są rolnicy, nieco mniej robotnicy niewykwalifikowani, jeszcze mniej robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy, najmniej pracownicy umysłowi; po drugie — religijność kształtuje się w zależności od miejsca zatrudnienia; w tym przypadku dojeżdżający do pracy, zwłaszcza do miasta, są mniej religijni niż zatrudnieni w miejscu zamieszkania.¹⁰⁴ W badaniach przeprowadzonych na południu Warmii obydwie te hipotezy zostały zweryfikowane. Potwierdzają się one również, jak widać na załączonej tabelce 34, w zakresie przekonań moralnych omawianej

Tab. 34. Przekonania moralne a zawód i dojazd do pracy

Zawód miejsce zatrudnienia:	N			Cz			R ₁			R ₂			Dz					
	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	Tak	Nie	?	1-2	3-4	5-1	w.	W. B.	War.
Rolnik	92,5	6,8	0,7	65,7	16,3	20,5	91,1	8,2	0,7	16,4	80,1	—	6,2	25,2	15,1	24,0	18,5	
Robotnik niewykwalifik.	87,5	8,7	2,8	58,7	16,2	20,0	90,0	8,8	1,2	23,8	70,0	2,5	19,8	27,5	8,8	15,0	21,2	
Prac. wykwal. i rzemieślnik	92,5	3,3	4,2	65,8	21,7	9,2	77,5	16,7	5,8	26,7	64,2	1,7	12,5	48,3	5,8	12,5	19,2	
Pracownik umysłowy	91,6	2,8	5,6	39,3	55,6	8,3	55,6	44,4	—	44,5	50,0	2,8	11,1	61,1	—	5,0	22,2	
Gosp. domowa i nie prac. zaw.	93,1	4,8	2,1	56,0	14,6	22,6	84,3	10,4	4,8	16,3	75,1	3,1	8,0	38,3	12,0	22,8	13,7	
Dojeżdża do pracy	88,8	5,0	5,6	60,8	29,0	8,0	74,4	20,8	4,8	29,6	67,2	3,2	14,4	47,2	6,4	10,4	19,2	
Nie dojeżdża do pracy	92,9	5,3	1,8	58,3	14,8	21,2	87,6	9,1	3,3	18,2	79,6	2,5	8,1	39,6	11,5	21,0	16,3	

populacji. Wśród osób przynależnych do różnych kategorii zawodowych pewien wyjątek stanowią jedynie robotnicy niewykwalifikowani, którzy

¹⁰⁴ Por. B. M o r a w s k i: Religijność dojeżdżających do pracy w Częstochowskim Okręgu Przemysłowym. Warszawa (w przygotowaniu) ATK.

w mniejszym zakresie niż robotnicy wykwalifikowani i rzemieślnicy akceptują stanowisko Kościoła w sprawie miłości nieprzyjaciół oraz czystości małżeńskiej, a częściowo także — modelu rodziny chrześcijańskiej. Niektóre kategorie zawodowe, jak np. pracownicy umysłowi poziomem akceptacji norm moralnych zasadniczo odcinają się od pozostałych grup zawodowych. Dodajmy, że gospodynie domowe i nie pracujący zawodowo, zgodnie z tym, co zaznaczono poprzednio, w poglądach na sprawy moralne są bardzo zbliżeni do rolników. Wreszcie, zależność stanu przekonań moralnych od dojazdów do pracy jest zupełnie wyraźna. Osoby pozostające w częstych kontaktach osobowo-rzeczowych na skutek zatrudnienia poza miejscem zamieszkania, reprezentują niższy poziom przekonań moralnych.

Zbierając wnioski z powyższych rozważań, ogólnie należy stwierdzić, że przekonania moralne badanej populacji nie przedstawiają się jednolicie. W ramach każdej z omówionych powyżej norm, część osób zajmuje stanowisko pozytywne, część — negatywne, a część — niezdecydowane. Zróznicowanie postaw wobec norm propagowanych w Kościele, zaznacza się nie tylko w całej populacji, lecz także ze względu na czynniki społeczno-demograficzne badanych. Można by stąd — na ile to jest dopuszczalne — wyciągnąć wniosek, że obowiązujący w środowisku warmińskim model moralności, jest uznawany i akceptowany tylko przez mniejszą lub większą część tamtejszych katolików, przy czym — bardziej przez autochtonów niż przez napływowych. Stopnie tej akceptacji są różne, m. in. w zależności od rodzaju i charakteru normy moralnej. Najmniej badana populacja uznaje i afirmuje poglądy Kościoła w zakresie czystości małżeńskiej (stosowanie środków antykoncepcyjnych) oraz modelu rodziny wielodzietnej, najwięcej zaś w zakresie miłości nieprzyjaciół, choć jak się wydaje, akceptacja tej normy w wielu przypadkach jest tylko pozorna. Biorąc pod uwagę omówione powyżej normy, można by przyjąć, że ogólnie są one akceptowane przez katolików południowej Warmii w granicach 50—80%.

Fakty te rzutują na religijność badanych. Jeśli stwierdzono, że pod pewnym względem katolicy warmińscy są „religijni”, bo np. spełniają praktyki religijne, a jednocześnie odrzucają normy moralne obowiązujące chrześcijanina, to w konsekwencji, można mówić o rozdzwiku, dysonansie społecznym, jaki zachodzi w ich świadomości. Dysonans ten wywołuje niewątpliwie współczesna kultura laicka narzucająca katolikowi wartości świeckie przeciwstawne wartościom religijnym. Jak wynika z badań, wypieranie wartości religijnych przez świeckie, zaznacza się szczególnie w środowiskach bardziej „otwartych”, reprezentujących religijność tradycyjną, powierzchowną, niepogłębiającą.

IV. ZACHOWANIA MORALNE

Spośród trzech składników żywotności religijnej w dziedzinie moralności, najważniejszym czynnikiem są zachowania względnie postępowania moralne. Jak zaznaczono we wstępie, w zakresie tego czynnika chodzi przede wszystkim o ustalenie — czy i o ile postępowanie katolików jest zgodne z obowiązującym modelem moralności?

W badaniach katolików południowej Warmii uwzględniono zarówno pozytywne jak i negatywne zachowania moralne. Od strony pozytywnej wzięto pod uwagę takie przejawy, jak praktyka codziennego pacierza, niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., praktyka postów, wielodzietność, pomoc sąsiedzka itp.; od strony negatywnej zaś — urodzenia nieślubne, małżeństwa bez ślubu kościelnego, małżeństwa rozbite, kłótnie, gniewy, nienawiść, pijaństwo, chuligaństwo itp.

Uczestnictwo w niedzielnej mszy i wielkanocnej komunii św., w podstawowych praktykach nakazanych przykazaniem kościelnym, stanowi jeden z ważniejszych wskaźników postępowania moralnych katolików warmińskich. Wiadomo bowiem, że z jednej strony duchowieństwo wychowywało autochtonów w duchu posłuszeństwa nakazom Kościoła, z drugiej zaś na skutek długoletniej niewoli ugruntowało się wśród nich poczucie więzi z Kościołem i „wiarą ojców”. Do obydwu tych praktyk przywiązywano dużą wagę.¹⁶⁵

Stan praktyk religijnych był przedmiotem osobnych badań. Tutaj uwzględnimy tylko materiały zebrane podczas wywiadów w r. 1965. Wyniki tych ostatnich badań nie były jeszcze publikowane, a ponadto w jakiejś mierze uzupełniają poprzednio uzyskane informacje.

Kwestionariusz wywiadu zawierał trzy pytania, a mianowicie: I — „Jak często Pan(i) odmawia pacierz?”; II — „Jak często jest Pan(i) na mszy św.?”; III — „Jak często przystępuje Pan(i) do komunii św.?” (tab. 35).

Tab. 35. Udział katolików w praktykach religijnych

Pochodzenie terytorialne:	Pacierz				Msza św.				Komunia św.			
	Rano i wieczór	Rano lub wieczór	Rzadziej	Nigdy od lat	W niedzielę	2-3 w miesiącu	Rzadziej	Nigdy od lat	Raz lub więcej w m-cu	Kilka razy w roku	Tylko na Wielkanoc	Nigdy od lat
Autochtoni	55,9	33,3	8,3	2,5	47,5	35,4	16,6	0,5	12,8	75,5	9,0	2,7
„Centrala”	36,1	41,8	12,2	9,9	14,5	39,4	41,3	4,8	4,7	43,2	30,6	15,5
Repatrianci	44,0	26,0	18,0	12,0	38,0	42,0	18,0	2,0	14,0	54,0	22,0	10,0
Ogółem	49,3	35,3	10,1	5,3	37,3	37,0	23,9	1,8	10,5	61,6	17,9	7,0

732 = 100%.

¹⁶⁵ Na ugruntowanie w świadomości Warmiaków obowiązku wypełniania praktyki niedzielnej i świątecznej mszy św. oraz wielkanocnej komunii zwracali uwagę w toku prowadzonych wywiadów wszyscy starsi autochtoni.

Codzienny pacierz w mniemaniu tamtejszych katolików jest praktyką obowiązkową, nakazaną przez Kościół pod sankcją grzechu lekkiego lub nawet ciężkiego. W tym leży powód, dlaczego uwzględnia się go, obok mszy i komunii św. Praktyka pacierza, jak informują starsi Warmiacy,¹⁰⁶ podtrzymywana była we wszystkich rodzinach. „W rodzinie warmińskiej każdego wieczora bez wyjątku młodzież i rodzice musieli odmówić klęcząc pacierz albo różaniec. Prowadziła zazwyczaj matka i z kolei najstarsza z dorastających. Osoba, która miała prowadzić różaniec musiała go otrzymać od tej osoby, która poprzednio prowadziła”.¹⁰⁷ Zwyczaj wspólnej modlitwy w gronie rodzinnym kultywowany był najczęściej w Adwencie i w Wielkim Poście. W innych okresach roku modlono się raczej indywidualnie. Niemniej jednak odmawianie codziennego pacierza było ważnym obowiązkiem katolika. Obecnie praktyka ta nie jest już tak powszechna jak dawniej. Znaczny odsetek osób opuszcza pacierz rano lub wieczór, niektórzy rzadziej albo nawet zawsze.

Charakterystyczne jest, że spośród Warmiaków systematycznie odmawia pacierz tylko około 56% respondentów, zaś około 11% odmawia go bardzo rzadko lub całkowicie zaniedbuje. Pozostała część praktykę tę spełnia przeważnie rano lub wieczorem. Gorzej jeszcze pod tym względem przedstawia się ludność, która po roku 1944 napłynęła na Warmię. Większość z niej opuszcza pacierz czasem, często lub zawsze od lat, pomimo, że niektórzy zaniedbywanie się w tej praktyce uważają za grzech ciężki. Zaniedbywanie pacierza respondenci tłumaczą najeczęściej brakiem czasu lub zobojętnieniem religijnym. Niektóre osoby (w sumie 16) zaznaczały, że zamiast pacierza tylko przeżegnają się lub westchną do Boga, gdy kładą się spać.

Ważniejszą praktyką wiążącą się wprost z normą obowiązującą katolików jest niedzielna i świąteczna msza św. W poszczególnych parafiach południowej Warmii odsetek *dominicanos* kształtował się w granicach: w roku 1938 — od 55% do 97%,¹⁰⁸ w roku 1947 — od 40% do 90%,¹⁰⁹ wreszcie w roku 1963 — od 40% do 72%.¹¹⁰ W tym samym czasie średnia wyniosła kolejno dla wymienionych lat: 77%,¹¹¹ 70% i 60%.

Pomijając zasygnalizowany spadek *dominicanos*, trzeba stwierdzić, że jeszcze obecnie stan tej praktyki jest stosunkowo wysoki. Procent

¹⁰⁶ Wywiad nr 200.A., k., l. 68.

¹⁰⁷ Wywiad nr 65, A., k., l. 57.

¹⁰⁸ Dane ze sprawozdań parafialnych sporządzonych na podstawie obliczeń frekwencji w III niedzielę września. Niestety, sprawozdania te zachowały się tylko w niektórych parafiach. Źródło: Archiwa Parafialne.

¹⁰⁹ Źródła: Statystyki i materiały zgromadzone z poszczególnych parafii w roku 1947/48. Archiwum Kurii Warmińskiej,teczka: „Statystyki 1945—1950”.

¹¹⁰ Źródła: Statystyki parafialne za rok 1963; średnia arytmetyczna 5—6 obliczeń obecnych na niedzielnej mszy św.

¹¹¹ Średnia *dominicanos* dla roku 1938 została ustalona szacunkowo.

domicantes nie odzwierciedla jednak w pełni liczby uczęszczających na niedzielną mszę św. Jasne jest, że wśród *domicantes* część jest takich osób, które uczęszczają na mszę św. w każdą niedzielę, część zaś takich, które uczęszczają tylko co drugą, trzecią lub czwartą niedzielę miesiąca, a nawet jeszcze rzadziej. W konsekwencji, na każdego aktualnego uczestnika niedzielnej mszy św. składa się bądź jedna osoba, bądź dwie, trzy i więcej osób. W celu sprawdzenia ilu katolików zobowiązanych praktykuje systematycznie, niesystematycznie i rzadko, przeprowadzono wywiad środowiskowy.

Z tabelki 35 wynika, że w dwóch wytypowanych parafiach — podmiejskiej i wiejskiej, systematycznie na mszę św. uczęszcza tylko około 37^o/_o, 2—3 razy w miesiącu 37^o/_o, rzadziej około 24^o/_o, nigdy od lat około 2^o/_o. Najbardziej systematycznie praktykują autochtoni, nieco mniej — repatrianci ze Wschodu, najmniej zaś — przesiedleńcy z centralnej Polski. Ci ostatni w dużej mierze skoncentrowali się w kategorii rzadko praktykujących.

W szczególności wypełnianie nakazu uczestnictwa we mszy św. niedzielnej przedstawia się następująco (tab. 36).

Tab. 36. Udział katolików we mszy św. niedzielnej ¹¹²

Parafie:	W niedzielę		2—3 razy w miesiącu		Rzadziej		Nigdy od lat	
	k.	p.	k.	p.	k.	p.	k.	p.
Podmiejska	50,0	36,4	31,4	34,8	17,2	26,8	1,4	2,0
Wiejska „A”	56,8	30,7	29,8	32,3	13,4	33,8	—	3,2
Wiejska „B”	34,0	28,6	55,3	49,6	8,5	20,2	2,2	1,6

Na ogół we wsiach kościelnych katolicy praktykują lepiej niż we wsiach peryferyjnych mniej lub bardziej odległych od kościoła parafialnego. Stwierdzenie to ma jednak zastosowanie do wsi peryferyjnych razem wziętych; w każdej bowiem parafii znajdują się takie wioski peryferyjne, z których mieszkańcy bardziej systematycznie uczęszczają do kościoła niż ze wsi kościelnej.

W parafii podmiejskiej i wiejskiej „A” w każdą niedzielę odprawia się po dwie msze św., a w parafii wiejskiej „B” tylko jedna msza św. Tę ostatnią obsługuje proboszcz z parafii wiejskiej „A”. Liczba mszy św. odprawianych w parafii znacznie wpływa na frekwencję w kościele. W warmińskich wioskach znany jest zwyczaj uczęszczania do kościoła na „zmianę” co drugą niedzielę przez dorosłych członków rodziny w takich parafiach, jak wiejska „B” oraz pozostawania jednego z członków ro-

¹¹² Wyjaśnienie skrótów: „k” — wieś kościelna, „p” — wieś peryferyjna.

dziny w każdą niedzielę „dla dopilnowania gospodarstwa i zrobienia obrządku” we wszystkich innych parafiach, niejednokrotnie pomimo możliwości zmiany między jedną a drugą mszą św.¹¹³ Mężczyźni przy tym chętniej zostają w domu niż kobiety.

Z powyższego wynika, że wszystkich tych katolików, którzy uczęszczają do kościoła co drugą lub co trzecią niedzielę, można traktować na równi z tymi, którzy uczęszczają systematycznie. Oczywiście, są między nimi osoby zaniedbujące świadomie obowiązek niedzielny. Niemniej większość z nich opuszczając mszę św. nie narusza przykazania kościelnego. W sumie można by przyjąć, że w parafii podmiejskiej stale wypełnia to przykazanie około 65% katolików, w parafii wiejskiej „A” około 65% katolików, w parafii wiejskiej „B” około 70% katolików.

Podczas prowadzonych badań, we wszystkich parafiach przeprowadzono obliczenia frekwencji na mszach św. niedzielnych. Okazało się, że stan *dominantes* przedstawiał się wówczas następująco: w parafii podmiejskiej — 54,6%, w parafii wiejskiej „A” — 59,5%, w parafii wiejskiej „B” — 35,7%. Celem uzyskania liczby zobowiązanych, odliczono z całej populacji katolików 30%. Wzięto bowiem pod uwagę dzieci do 7 lat życia, starszych, których na Warmii jest znaczny odsetek, chorych i tych wszystkich, którzy musieli pozostać w gospodarstwie, zwłaszcza we wsiach o dużych odległościach od kościoła, gdzie nie ma możliwości zamiany między jedną a drugą mszą św. lub odprawia się tylko jedną mszę św.

Przenosząc dane z wywiadu na liczbę *dominantes*, otrzymujemy w przybliżeniu: w parafii podmiejskiej — 63 %, w parafii wiejskiej „A” — 63%, w parafii wiejskiej „B” — 55%. Zachodzące różnice pomiędzy wskaźnikami *dominantes* uzyskanymi przy pomocy obliczenia frekwencji na mszach św. oraz wywiadu środowiskowego tłumaczą się tym, że pewna część katolików ze wszystkich badanych parafii uczęszcza na mszę św. do kościołów w parafiach sąsiednich. Gdyby było inaczej, należałoby w oparciu o liczenie *dominantes* częściowo obniżyć odsetki osób, co do których przyjęto, że wypełniają II przykazanie kościelne, choć nie zawsze bywają w kościele.

Odwołując się na tym miejscu do rozważań zawartych w rozdziale III, należy podkreślić, że samo uczestnictwo we mszy św., nawet spełniane systematycznie, nie jest jeszcze wystarczającym przejawem żywotności religijnej. Jak stwierdzono, w wypełnianiu tej praktyki nie wszyscy ludzie kierują się wewnętrzną potrzebą religijną czy choćby akceptacją nakazu Kościoła. Pewien odsetek osób, uczęszcza na mszę św. ze wzglę-

¹¹³ „Grzeszy ciężko, kto z własnej winy w niedzielę lub święta opuszcza Mszę św. albo przychodzi dopiero po ofiarowaniu. Nie grzeszy, kto opuszcza Mszę św. z powodu choroby, wielkiej odległości, pilnowania domu lub innej ważnej przyczyny”. Baranowski, jw. s. 62.

dów czysto tradycyjnych, towarzyskich i świeckich.¹¹⁴ Dlatego te właśnie osoby, jak się wydaje, należałoby odjąć od ogólnego stanu praktykujących systematycznie. Podane zatem powyżej odsetki katolików wypełniających II przykazanie kościelne, trzeba częściowo zmniejszyć. Niestety, ani ankietą, ani wywiad nie pozwala na całkiem precyzyjne ustalenie tej liczby. Jedno nie ulega wątpliwości, że do grupy osób kierujących się motywami świeckimi należy większość katolików, którzy nie przestrzegają systematycznie przykazania uczestnictwa we mszy św. niedzielnej.

Do powyższych uwag na temat spełniania obowiązku niedzielnego, trzeba jeszcze dodać, że III przykazanie Boże oraz I przykazanie kościelne domaga się od katolika, aby „dzień święty święcił”, tzn. niedziele i święta nakazane. Obydwa te przykazania m. in. nakazują wstrzymanie się od ciężkiej pracy.¹¹⁵ Przed wojną, jak informują księża warmińscy, katolicy na ogół przestrzegali nakazu święcenia niedziel i świąt. Jeśli zachodziła konieczność pracy, np. w czasie sianokosów czy żniw, proboszcz udzielał dyspensy dla całej parafii. Po wojnie sytuacja nieco się zmieniła; prawie w każdej parafii ludzie wykonują bez pilnej potrzeby ciężkie prace w dzień świąteczny nie prosząc proboszcza o udzielenie dyspensy. Niektórzy pracują w gospodarstwie, inni wyjeżdżają w pole, jeszcze inni zwożą pewne materiały do domu, np. węgiel. Nie wszystkie te rodzaje prac są dostrzegalne przez sąsiadów. Najczęściej zwraca się uwagę na roboty wykonywane w polu. Te ostatnie wykonują nie tylko robotnicy P.G.R.-ów, lecz także rolnicy indywidualni, częściej napływowi, rzadziej autochtoni. Według relacji proboszczów z roku 1963, w większości parafii pracuje w dzień święty od kilku do kilkunastu gospodarzy. Zdaniem niektórych, jest to dowodem „zobojętnienia religijnego i nastawienia na materializm praktyczny”.¹¹⁶

Faktycznie też spotyka się na południu Warmii ludzi, którzy powiadają — „na co mi kościół, skoro kościół chleba nie daje”. Pogląd ten najbardziej rozpowszechnił się wśród napływowych z centralnej Polski, którzy jeszcze przed wojną znajdowali się w ciężkich warunkach materialnych. Po przybyciu na ziemię odzyskane pobrali przeważnie kilkunasto-hektarowe gospodarstwa, które pochłonęły ich całkowicie. Chcąc się czegoś dorobić, gdy przyszła niedziela nie zwracali uwagi ani na konieczny wypoczynek ani na spełnienie obowiązków religijnych. Najważniejszym celem ich życia stały się wartości ekonomiczne, które stopniowo przysłaniały wszelkie inne wartości, a przede wszystkim wartości reli-

¹¹⁴ Le Bras podkreśla, że przy badaniu praktyk jako znaków żywotności religijnej trzeba uwzględniać jakość, intensywność i motywację ich spełniania. Por. np. *Études de sociologie religieuse* jw. T. II s. 587 nn.

¹¹⁵ Baranowski, jw. s. 62, 71.

¹¹⁶ Wywiad nr 8, ks.

gijne. Po prostu religia i Kościół przestały ich interesować. Jest to typowa postawa materializmu praktycznego i związanej z nim obojętności pod względem religijnym.

Znacznie lepiej od obowiązku niedzielnego katolicy warmińscy spełniają obowiązek spowiedzi i komunii wielkanocnej.¹¹⁷ Starsi Warmiacy informują, że dawniej prawie wszyscy tamtejsi katolicy na Wielkanoc spowiadali się i przystępowali do komunii św. Kontrolę w tym zakresie ułatwiały proboszczom rozdawane kartki *Heilige Osterbeicht*, które później w przypadku śmierci, stanowiły podstawę do kościelnego pogrzebu. „Pamiętam, że przed samą wojną w mojej parafii rozdałem 1100 kartek. Z tego nie wróciło jakieś 25. Wszyscy inni wyspowiadali się i kartki oddali”.¹¹⁸ Inny starszy kapłan powiada, że „na Warmii spowiedź wielkanocna stała zawsze dobrze. Były czasy, że państwo pomagało Kościołowi. Gdy jakiś katolik nie przystąpił do spowiedzi na Wielkanoc to władze państwowe nakładały na niego karę pieniężną”.¹¹⁹

Po II wojnie światowej Kościół na Warmii nie dysponuje już takimi narzędziami kontroli społecznej jak dawniej. Co prawda w większości parafii rozdawane są jeszcze kartki do spowiedzi wielkanocnej. Katolicy dość chętnie podejmują je i zwracają przy spowiedzi. Zdarza się jednak, że np. żona oddaje kartkę własną i męża, niekiedy jedna osoba oddaje po spowiedzi kilka kartek. W roku 1963 ustalono, że w poszczególnych parafiach, obowiązek spowiedzi wielkanocnej spełnia 78—94% katolików; przeciętna wynosi 85%.¹²⁰

Według danych z tabelki 35 najbardziej systematycznie do spowiedzi i komunii wielkanocnej przystępują autochtoni, znacznie gorzej już repatrianci, a najgorzej osadnicy z centralnej Polski.

Specyfiką religijności katolików warmińskich były posty. „Posty zachowywano na Warmii bardzo ściśle. To było kryterium katolickości. Kto jadł mięso w post, był uważany za najgorszego poganina. Dawniej jeszcze na Wielki Post nigdy nie było mięsa w domu, nawet w niedzielę. W okresie międzywojennym w niedzielę już nie poszczono ale w dalszym ciągu Wielki Post, dni kwartałowe itd. były bardzo przestrzegane. Np. „matka wyszorowała patelnię piaskiem i przyrządzała racuchy na oleju”.¹²¹ Podobnie stwierdzają inne osoby, z którymi przeprowadzono wywiady. Warmiacy czując się do silnego związku z Kościołem, pilnie zachowywali jego przykazanie postu.¹²²

¹¹⁷ Czwarte przykazanie kościelne: Przynajmniej raz w roku spowiadać się i w czasie wielkanocnym komunii św. przyjmować. Baranowski, jw. s. 73.

¹¹⁸ Wywiad nr 60, ks.

¹¹⁹ Wywiad nr 56, ks.

¹²⁰ Źródła: Statystyki parafialne sporządzone na podstawie relacji proboszczów oraz własnych obliczeń i obserwacji w roku 1963.

¹²¹ Wywiad nr 56, ks.

¹²² „Post jest dwojaki: 1. wstrzemięźliwość od pokarmów mięsnych, 2. post

Nie tak dawno jeszcze Kościół domagał się od swoich wyznawców ścisłego przestrzegania wszystkich dni postnych.¹²³ Pod wpływem zmieniających się warunków społecznych skłonił się jednak do ustępstw. Ostatnio panuje w tej dziedzinie raczej pewne zamieszanie. Starzy ludzie częściowo trzymają się dawnych przepisów np. gdy chodzi o dni kwartałowe, młodzi natomiast nie zawsze chcą zachowywać nawet minimum postów żądanych obecnie przez Kościół.

Ze względu na zmienione warunki, trudno byłoby obecnie uważać stosunek katolików do postu za wskaźnik moralności, przynajmniej w tym stopniu jak dawniej. Problem ten jednak poruszono w ankiecie rozprawdzonej na południu Warmii, biorąc pod uwagę wspomnianą specyfikę ludności warmińskiej. Interesujące było bowiem, na ile Warmiacy, uwrażliwieni dawniej przez Kościół na przestrzeganie postów, zachowują je jeszcze obecnie. Pytanie dotyczące postów sformułowano następująco: „Czy zachowujesz posty nakazane przez Kościół?”

Tab. 37. Stosunek katolików do postów

Pochodzenie terytorialne:	T a k w t y m:				N i e
	ogółem	wszystkie	niektóre	tylko ścisłe	
Autochtoni	93,6	51,2	9,6	39,2	6,4
„Centrala”	92,2	37,7	12,6	49,7	7,8
Repatrianci	87,7	30,8	16,8	52,3	12,3
Ogółem	93,2	48,0	10,6	41,4	6,8
1488=100%		Ogółem 1385=100%			

Pomimo zmian, jakie dokonały się po wojnie olbrzymia większość respondentów mniej lub bardziej przestrzega postów kościelnych. Trzeba jednak przyjąć, że zasięg tych osób jest nieco mniejszy od uwidocznionego w tabelce 37, ponieważ — jak wiadomo — ankieta objęła tylko obecnych na mszy św. Przyjmując liczbę 1385 na 100% zachowujących posty, można stwierdzić, że spośród nich tylko 48% przestrzega postu ścisłego,¹²⁴ wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych w piątki, w suche dni i w inne dni roku, np. Wielkiego Postu; dalej, około 11% badanych przestrzega część z podanych powyżej postów, zwykle post ścisły i wstrzemięźliwość

ścisły”. Obydwa te rodzaje postów są nakazane przez trzecie przykazanie kościelne. Baranowski, jw. s. 72.

¹²³ Dni wstrzemięźliwości: piątki całego roku, Środa Popielcowa oraz soboty Wielkiego Postu, Suchedni, cztery wigilie: przed Bożym Narodzeniem, przed Zielonymi Świątkami, przed uroczystością wszystkich Świętych i Niepokalanego Poczęcia Najśw. Maryi Panny. Post ścisły obowiązuje w dni powszednie Wielkiego Postu, w Suchedni i w cztery wigilie. Tamże s. 72.

¹²⁴ W czasie badań post ścisły obowiązywał cztery dni w roku: Środa Popielcowa, Wielki Piątek, wigilia przed uroczystością Wniebowzięcia Najśw. Maryi Panny, wigilia przed Bożym Narodzeniem. W roku 1966 zostały ustanowione nowe normy postne dla całego Kościoła.

od pokarmów w piątki; w końcu, około 41% przestrzega tylko postu ścisłego.

Spośród trzech podstawowych grup ludności, najbardziej jeszcze przestrzegają postów autochtoni, najmniej repatrianci ze Wschodu, pomiędzy nimi znaleźli się ludzie z „Centrali”. Zauważa się to na przykładzie nie tylko ogólnie zachowujących posty, lecz także zachowujących je w pewne dni roku. Dodajmy, że niezależnie od pochodzenia terytorialnego zmniejsza się ilość przestrzeganych dni postnych; ponadto, posty nie mają już dla katolików dużej wartości. Fakty te tym bardziej są charakterystyczne, że badana zbiorowość rekrutuje się ze wsi, gdzie obecnie łatwiej jest zachować post niż w innych środowiskach.

Omówiona powyżej problematyka należy właściwie do dziedziny moralności kościelnej; obejmuje ona bowiem obowiązki katolika płynące z norm stanowionych przez społeczność kościelną. Jeśli poświęcono jej więcej uwagi, to tylko dlatego, że niektóre z tych obowiązków były szczególnie preferowane w propagowanym modelu moralności.

Z kolei przyjrzyjmy się podstawowej normie ewangelicznej, jaką jest przykazanie miłości bliźniego.¹²⁵ Z punktu widzenia nauki Chrystusowej miłość bliźniego jest najważniejszym obowiązkiem katolika. Jak się wydaje, w modelu propagowanym nie zawsze jednak wystarczająco się ją akcentuje, a jeszcze mniej w zachowaniach katolików.

Dla chrześcijanina „bliźnim” jest nie tylko katolik, ale każdy człowiek, niezależnie od przynależności rasowej, narodowej religijnej itp. Miłować bliźniego, tzn. w każdym człowieku widzieć brata i okazywać mu bezinteresowną pomoc w potrzebie.¹²⁶ W praktyce katolicy najczęściej postępują inaczej, mianowicie w miłości bliźniego ograniczają się do „swoich”, a jeśli ją już wyświadczają, to rzadko bezinteresownie.

Na południu Warmii przykazanie miłości bliźniego ma szczególne zastosowanie. Z jednej strony zamieszkują tam autochtoni, często utożsamiani przez ludność napływową z Niemcami, do których było po wojnie niemało uprzedzeń i nienawiści, z drugiej zaś w każdej parafii zetknęli się z sobą ludzie pochodzący z różnych rejonów Polski; z konieczności byli więc skazani na dwa procesy adaptacji i integracji.

Charakterystyczne jest zjawisko, że na Warmii zespolenie i współżycie ludności nie osiągnęło jeszcze takiego stopnia jak na innych terenach ziem odzyskanych.¹²⁷ W dalszym ciągu występują tam stereotypy

¹²⁵ „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali, jakom ja was umiłowal, abyście się i wy wzajemnie miłowali”. J. 13, 34.

¹²⁶ Baranowski, jw. s. 55 n.

¹²⁷ Por. np. S. Nowakowski: Adaptacja ludności na Śląsku Opolskim. Poznań 1957; tenże; Miasta Ziem Zachodnich. *Studia Socjologiczne* 1964 nr 2 s. 49—67; Tworzenie się nowego społeczeństwa na ziemiach zachodnich — szkice i materiały z badań socjologicznych w województwie zielonogórskim, praca zbiorowa pod red. Z. Dulciewskiego. Poznań 1961; K. Zygulski: Repatrianci na ziemiach zachodnich — studium socjologiczne. Poznań 1962.

„Warmiaka” i „Polaka”, wzajemna niechęć i podejrzliwość, zacieśniane kontaktów do „swoich”. Pomimo to daje się zaobserwować pozytywny przejaw miłości bliźniego w postaci pomocy udzielanej sąsiadom znajdującym się w potrzebie.

W wywiadzie przeprowadzonym w dwóch parafiach m. i. pytano „Czy Pan(i) pomaga swoim sąsiadom, jeśli mają jakieś kłopoty? W jaki sposób?” (tab. 38).

Tab. 38. Pomoc udzielana sąsiadom

Pochodzenie terytorialne	Tak	Nie	Brak odpowiedzi
Autochtoni	39,0	10,2	0,8
„Centrala”	33,1	16,9	—
Repatrianci	96,0	4,0	—
Ogółem 732=100%	87,7	11,6	0,7

Z podanego zestawienia wynika, że większość badanych udziela pomocy swoim sąsiadom. Pomoc tę okazują przede wszystkim w okresie wykonywania prac sezonowych przez osobistą posługę, pożyczanie koni, maszyn i narzędzi rolniczych, udzielanie koniecznych rad itp. W sumie prawie połowa respondentów wymieniła ten rodzaj pomocy. Niektórzy spośród nich zaznaczali, że swoim sąsiadom pomagają warunkowo — „jeśli oni nam pomagają”. Można by stąd wnioskować, że omawiana grupa osób udziela sobie wzajemnej pomocy, na zasadzie *implicite* zawartego kontraktu *do ut des*. Nie jest to więc pomoc płynąca wprost z poczucia miłości bliźniego, a więc pomoc bezinteresowna, lecz raczej pomoc interesowna, połączona z myślą o „odrobku”.

Druga połowa respondentów wymienia już bardziej bezinteresowne rodzaje pomocy, jak „pożyczanie pieniędzy”, „wspieranie biednych”, „pilnowanie dzieci”, „pomaganie starszym”, „w czym mogą to pomagają”.

Oto niektóre wypowiedzi: „pomagamy sobie nawzajem z sąsiadem, ale są różni ludzie” (C., k., l. 29). „Z sąsiadami, którzy mieszkają w tym domu, jak ktoś prosi to tak, ale na ogół, to my (nasza rodzina) tylko dla siebie jesteśmy” (A., k., l. 23). „Jak przyjdą i poproszą to tak. Do sąsiadów idę w żniwa i w kopanie” (A., k., l. 30). „Przeważnie tutaj nie, bo to tutejsi i oni mają swoje maszyny, ale nieraz jak wykopki, to pomagamy jedni drugim” (C., m., l. 23). „Pomagam starszym, bo sami nie dadzą sobie rady. Trzeba wejść w ich położenie” (C., m., l. 47). „My tutaj nie pomagamy, bo każdy w majątku robi. A pieniędzy, jak mamy to sąsiedzi od nas pożyczają” (C., m., l. 54). „Pomagam i finansowo i różnie w miarę możliwości, żeby mi kiedyś sumienie nie wyrzucało, żem mógł pomóc a nie pomogłem” (C., m., l. 29). „Jak z biedy kto

przyjdzie, to zawsze pomogę, dam pieniędzy, jeść" (A., k., l. 49). „Chętnie pomagam w nieszczęściu. Tutaj jest chora kobieta na raka, to się nią opiekuję" (C., k., l. 31). „Sąsiad często jeździ w tereny, to opiekuję się dziećmi, pioreę, gotuję". (A., k., l. 41). „Biednym nie pomagam, tylko Kościołowi. Mam znajomy dom zakonny, to tam jeżdżę, pomagam w pracy, daję ofiarę" (A., k., l. 32). Przytoczone wypowiedzi dostatecznie ilustrują panującą na Warmii sytuację w zakresie czynnej miłości bliźniego.

Okolo 12% respondentów nie udziela pomocy sąsiadom, ze względu na to, że albo nie uznaje miłości bliźniego, albo nie ma do tego okazji, albo sądzi, że dzisiaj wszystkim się jednakowo powodzi, więc pomoc jest zbyteczna. Np. „Nie pomagam, każdy siebie pilnuje" (C., k., l. 27). „Nie mam czasu na takie rzeczy, nie utrzymuję kontaktów z ludźmi, tu są sami z P.G.R.-u" (A., k., l. 58). „Nie ma takich sytuacji, żeby pomagać" (C., k., l. 50).

Na podstawie analizy odpowiedzi na omawiane pytanie można stwierdzić, że jakkolwiek wysoki odsetek respondentów udziela pomocy sąsiadom, to jednak w rzeczywistości tylko ponad 50% wyświadcza ją mniej lub bardziej bezinteresownie. Pozostała część respondentów bądź nie wyświadcza jej wcale, bądź wyświadcza ją, ale kieruje się przy tym koniecznością wzajemnych usług względnie osobistą korzyścią. Spośród trzech podstawowych grup ludności najbardziej uczynni są repatrianci ze Wschodu, nieco mniej — autochtoni, najmniej — przesiedleńcy z centralnej Polski. Autochtoni najczęściej pomagają „swoim", napływowym zaś o tyle, o ile ich o to poproszą, niemniej jednak pomoc tę okazują chętnie. Repatrianci są życzliwi jednakowo dla wszystkich. Najwięcej egoizmu przejawiają napływowi z centralnej Polski. Udzielając pomocy kierują się często własną korzyścią, jeśli nie doraźną, to obliczoną na przyszłość.¹²³

Z wzajemną pomocą wiąże się problem ofiarności na cele ogólnospołeczne. Każda wioska czy parafia ma pewne potrzeby, których zaspokojenie wymaga zbiorowego wysiłku i wkładu. Toteż od czasu do czasu organizowane są dobrowolne składki lub czyny społeczne. Jasne jest, że tego rodzaju społeczna pomoc zależy nie tylko od zrozumienia potrzeby wspólnego dobra, lecz także od materialnych zasobów i indywidualnych możliwości rodziny. Według relacji proboszczów i innych kompetentnych czynników, najbardziej ofiarni na cele ogólne są autochtoni, nieco mniej — repatrianci ze Wschodu, najmniej — napływowi

¹²³ Niezależnie od pochodzenia terytorialnego, tamtejsi mieszkańcy śpieszą z pomocą tym rodzinom, które dotknęły jakieś kłeski losowe. Powiadają oni — „dzisiaj mogło się to zdarzyć jemu a jutro mnie".

z centralnej Polski. Jeden z proboszczów powiada: „Na każdy apel w sprawach związanych z Kościołem odpowiadają czynnie — autochtoni w 75%, repatrianci — w 50%, a ludzie z „Centrali” tylko w 25%”.¹²⁹ Dodajmy, że w jego parafii autochtoni liczebnie przeważają nad napływowymi. W innych parafiach charakteryzowane zjawisko kształtuje się nieco w odmienny sposób, w zależności od stanu ludnościowego i materialnego. Niemniej jednak pod względem ofiarności autochtoni wszędzie górują nad napływowymi. Częściowo można by to tłumaczyć większą zamożnością autochtonów, ale nie zawsze mają oni, np. w parafiach podmiejskich, lepsze warunki materialne od napływowych. Zresztą autochtoni wyróżniają się także w czynach społecznych, na które w tej samej mierze mogą się zdobyć napływowi.

Należy podkreślić, że autochtoni nie tylko odznaczają się ofiarnością na cele wspólne, zrozumieniem dla potrzeb wspólnego dobra, pewną solidarnością, ale przede wszystkim pracowitością. Prawie we wszystkich wywiadach duchowni i świeccy tę właśnie zaletę najbardziej akcentowali. Autochtoni prowadzą wzorowo gospodarstwa, w pracy są systematyczni i obowiązkowi, szanują porządek i czystość, przy tym nie są rozrzutni, potrafią stopniowo dorabiać się i oszczędzać. Na te momenty zwracają uwagę także napływowi, dla których Warmiacy często są niedoścignionym wzorem i przykładem. Charakterystyczne jest, że tylko ci spośród osadników wchodzą w bliższe kontakty z autochtonami, którzy potrafią dobrze gospodarzyć. Autochtoni ze swej strony darzą ich szacunkiem i uważają za „swoich”. Częściej jednak spotyka to repatriantów z Wileńszczyzny niż osadników z Warszawskiego.

Natomiast uderzające na południu Warmii jest co innego, mianowicie osłabienie ducha religijnego w rodzinach. W wywiadach przeprowadzonych z proboszczami ustalono, że liczba rodzin wywierających dodatni wpływ na życie religijno-moralne środowiska jest minimalna. Na 25 parafii objętych badaniami, z 9 otrzymano odpowiedź, że brak jest rodzin aktywnie apostołskich, z pozostałych zaś podawano ich od kilku do kilkunastu w parafii. Znacznie więcej jest rodzin tzw. „spokojnych”, które nie odznaczają się ani aktywnością chrześcijańską, ani dostrzegalnymi wykroczeniami przeciw moralności religijnej. W poszczególnych parafiach odsetek tych rodzin kształtuje się w granicach 30—60%. Najwięcej jest takich rodzin, które w jakiejś mierze wywierają negatywny wpływ na swoje najbliższe otoczenie. Wśród tych ostatnich przeważają rodziny napływowe z centralnej Polski, wśród poprzednich — autochtoni i repatrianci ze Wschodu.

Pomimo zasygnalizowanego zróżnicowania stwierdza się, że zasadniczo większość rodzin na południu Warmii, niezależnie od pochodzenia

¹²⁹ Wywiad nr 79, ks.

terytorialnego, nie posiada ducha chrześcijańskiego. Wprowadzie praktyki religijne wypełniane są jeszcze tam dość powszechnie, niemniej jednak nie znajdują one pokrycia w postępowaniu moralnym na codzień. Religia wywiera ograniczony wpływ na życie katolików warmińskich. Dominujące znaczenie mają dla nich nie wartości religijne, lecz inne, często sprzeczne z wyznawaną wiarą.

A oto niektóre wypowiedzi miejscowych księży i świeckich: „Warmiacy są obowiązkowi w spełnianiu praktyk religijnych, ale brak u nich jakiegoś wyrobienia religijnego. Sami uważają się za katolików i nieraz to podkreślają. Niestety, religijność ich ogranicza się do tradycji, do wypełniania nakazów, jak msza św. i komunia św. Jest to wiara niekonsekwentna, chodzą do kościoła a piją, gniewają się, mają dużo dzieci nieślubnych...¹³⁰

„Najbardziej aktywni są autochtoni i Wilnianie. Warmiacy są religijni, trzymają się tradycji, ale ich życie kościelne nie godzi się z codziennym. Najgorzej jest z P.G.R.-ami, najmniej chodzą do kościoła, najwięcej małżeństw nieślubnych, element bardzo płynny”.¹³¹

„Warmiacy nauczyli się od napływowych pijaństwa, chuligaństwa, lenistwa. We współżyciu z napływowymi się separują, wewnątrz jest nienawiść, a zewnętrznie czasem jest scalenie. W stosunku do ilości praktyk, mało jest oddźwięku w życiu”.¹³²

„Rodziny w parafii nie mają wyrobienia katolickiego, rodzice nie dają dobrego przykładu swoim dzieciom, nerwowa i gwałtowna żądza posiadania, czyli praktyczny materializm zasłania ludziom Boga”.¹³³

„Obecna religijność Warmiaków na ogół zachowuje swój profil głównie tam, gdzie księża przybyli na teren Warmii po wojnie, potrafili zdobyć sobie zaufanie Warmiaków. Moralność jednakże podupadła. Szerzy się zastraszająco pijaństwo, kradzieże i nienawiść w pracy. Zdaje mi się, że przyczyną tego jest zły przykład oraz propaganda płynąca tajemniczymi kanałami z Niemiec Zach.”¹³⁴

„Ludzie tu są przekonani, że od apostołstwa jest ksiądz, a ich rzeczą jest słuchać. Tak byli wychowani. Pod względem moralnym najgorzej jest z seksem, pijaństwem, miłością bliźniego; kradną też bo mówią, że trzeba kombinować”.¹³⁵

Podobnych wypowiedzi osób znających środowisko Warmińskie można by przytoczyć o wiele więcej. Wypowiedzi te wyraźnie wskazują na pewną niekonsekwencję pomiędzy zasadami wiary i postępowaniem katolików warmińskich. Charakterystyczne jest przy tym, że nie tylko

¹³⁰ Wywiad nr 8, ks.

¹³¹ Wywiad nr 16, ks.

¹³² Wywiad nr 4, ks.

¹³³ Wywiad nr 27, ks.

¹³⁴ Wywiad nr 200, A., k., l. 68.

¹³⁵ Wywiad nr 79, ks.

napływowi, ale także autochtoni dalecy są od wiązania religii z życiem codziennym. Niektórzy z rozmówców są skłonni zrzucić odpowiedzialność za obecną sytuację na Warmii na ludność osadniczą. Są to przeważnie Warmiacy. Przejawiają oni pewną tendencję do idealizacji tego wszystkiego, co było przed wojną na tamtejszym terenie, a ponadto nie biorą pod uwagę zmian, jakie dokonały się po wojnie na Warmii niezależnie od ludności napływowej. Fakt współżycia autochtonów z przesiedleńcami w tym samym środowisku jest tylko jednym z czynników kształtującego się profilu religijno-moralnego Warmiaków.

Dalszym problemem rzutuującym wprost na moralność naturalną mieszkańców południowej Warmii jest liczebność dzieci w rodzinie. W poprzednim rozdziale wykazano, że przeszło 70% respondentów posiada obecnie, względnie pragnie jeszcze mieć 1—4 dzieci. Wyniki te potwierdzają statystyki sporządzone przez proboszczów w roku 1963¹³⁰ (tab. 39).

Tab. 39. Liczebność dzieci w parafiach warmińskich

L. p.	Parafia	Ogółem rodzin	Przeciętna liczba dzieci w rodzinie	Liczba rodzin wielodzietnych — 5 i więcej
1.	Barczewko	275	4	12
2.	Barczewo	1500	3—4	c. 150
3.	Bartąg	574	4	46
4.	Biesowo	438	3—4	20
5.	Biskupiec Warm.	1.680	2—5	c. 100
6.	Braswald	313	3—4	20
7.	Butryny	c. 350	3—4	24
8.	Dajtki	221	2—3	9
9.	Dywity	c. 270	4	9
10.	Gietrzwałd	512	3	20
11.	Giławy	423	3	9
12.	Gryźliny	c. 550	3	40
13.	Gutkowo	452	4	26
14.	Jonkowo	370	3—5	38
15.	Klebark Wlk.	c. 400	3—4	25
16.	Klewki	c. 370	3	10
17.	Lamkowo	485	3—4	10
18.	Nowe Kawkowo	c. 270	2—3	6
19.	Purda Wlk.	358	2,5	27
20.	Ramsowo	c. 500	3—4	20
21.	Sętał	253	3	35
22.	Stanclewo	333	2—5	42
23.	Sząbruk	c. 380	3—4	23
24.	Węgój	204	3—4	18
25.	Wrzesina	451	4	45

¹³⁰ Źródło: Spisy rodzin sporządzone przez proboszczów podczas kolędy w roku 1962/63.

Dawniej, jak informują starsi autochtoni, rodziny etnicznie polskie na Warmii były przeważnie wielodzietne. Niejednokrotnie zdarzały się rodziny nawet kilkunastuosobowe. Faktem jest, że II wojna światowa przełamała tę tradycję. Nie wnikając tutaj w przyczyny trzeba stwierdzić, że obecnie obserwuje się znaczny spadek liczebności dzieci w rodzinie. Tabelka 39 wykazuje, że w większości parafii dominuje wśród rodziny 3 do 4 dzieci; „dwoje dla nas a jedno lub dwoje dla państwa, żeby nie wymarło” — jak mówili niektórzy z badanych. Kilku proboszczów przy podawaniu przeciętnej liczby dzieci w rodzinie zaznaczało, że dla rodzin warmińskich wynosi ona 2—3, a dla napływowych 3—5. Wynikałoby stąd, że wykazane w tej samej tabelce liczby rodzin wielodzietnych odnoszą się przede wszystkim do przesiedleńców. Tak więc już dzisiejsza rodzina warmińska staje się małą „nuklearną”,¹³⁷ o zmniejszonej liczebności członków, choć łączą ją jeszcze tradycyjne związki z krewnymi.¹³⁸

Liczba rodzin wielodzietnych jest wskaźnikiem żywotności moralnej. Świadczy bowiem o przestrzeganiu prawa naturalnego w pożyciu małżeńskim.¹³⁹ Tymczasem w parafiach warmińskich rodzin wielodzietnych jest niewiele. Stosowanie środków antykoncepcyjnych nie należy do rzadkości. W pewnych wsiach sprzedawane są na miejscu. Zdarzają się też przypadki przerywania ciąży. Z drugiej strony trzeba podkreślić, że duża liczba dzieci w rodzinie nie zawsze jest znakiem żywotności moralnej. W wielu przypadkach obserwowano liczne rodziny zwłaszcza wśród napływowych przy całkowitym rozkładzie małżeństwa, np. mąż często upija się, traci miesięczne pobory, w domu stale urząda awantury. Jest to dowód braku poczucia odpowiedzialności za utrzymanie i wychowanie narodzonego dziecka. Być może, że propaganda duszpasterska problem wielodzietności ujmuje zbyt jednostronnie. Wielodzietność bez odpowiedzialności nie jest przejawem żywotności moralnej.

Z kolei przyjrzyjmy się liczbie urodzeń ślubnych i nieślubnych¹⁴⁰ w poszczególnych parafiach. Ponieważ stwierdzono pewne nieścisłości pomiędzy danymi zawartymi w księgach parafialnych i w statystykach wysyłanych przez proboszczów do Warmińskiej Kurii Biskupiej, poniżej zostaną uwzględnione tylko te parafie, w których przeprowadzono od-

¹³⁷ Por. J. Turowski: Przemiany współczesnej rodziny. *Zeszyty Naukowe KUL* 2 (1959) 40.

¹³⁸ Pomimo sygnalizowanego zjawiska przemian wzoru i modelu rodziny, należy zaznaczyć, że wskaźnik przyrostu naturalnego w woj. olsztyńskim jest wyższy niż w całej Polsce. Tak np. w roku 1963, wskaźnik ten wynosił: w pow. biskupieckim — 20,2‰, w pow. olsztyńskim — 19,5‰, w woj. olsztyńskim — 19,2‰, w całej Polsce 11,7‰. Por. Rocznik Statystyczny 1965 s. 44 oraz Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego, jw. s. 98 n.

¹³⁹ Por. V. Schurr: Seelsorge in einer neuen Welt — Eine Pastoral der Umwelt und des Laientums. Wyd. 2. Salzburg 1957 s. 13 n.

¹⁴⁰ Przez „urodzenia ślubne” rozumie się potomstwo, które przyszło na świat z małżeństw po ślubie kościelnym; przez „urodzenia nieślubne” — dzieci panieńskie i z małżeństw bez ślubu kościelnego.

powiednie konfrontacje (tab. 40). Weźmiemy przy tym pod uwagę lata 1945—1962, dzieląc je na trzy okresy: I = 1945—1950, II = 1951—1956, III = 1957—1962.

Tab. 40. Urodzenia ślubne i nieslubne¹⁴¹

Parafia:	1945 — 1950				1951 — 1956				1957 — 1962			
	Ogółem	leg.	illeg.		Ogółem	leg.	illeg.		Ogółem	leg.	illeg.	
			I.	%			I.	%			I.	%
Biesowo	278	215	33	11,0	317	308	29	8,6	384	355	29	7,5
Butryny	223	185	38	17,0	342	301	41	12,0	400	358	42	10,5
Gietrzwałd	302	305	57	15,7	599	531	68	11,3	622	542	80	12,8
Gryżliny	395	325	70	17,7	502	430	72	12,3	696	610	86	8,5
Jonkowo	167	133	34	20,4	323	287	36	11,1	326	294	32	9,8
Klebark Wlk	284	226	60	21,0	885	832	53	13,7	430	375	55	12,8
Purda Wlk	166	127	39	23,5	303	260	43	14,2	370	340	30	6,5
Ramsowo	159	135	24	21,4	318	290	28	12,0	388	398	47	12,2
Szajbark	182	152	30	16,2	335	299	36	10,7	368	291	17	5,5
Sętal	140	120	20	14,3	239	213	26	10,9	267	256	11	4,2
Stanczewo	119	93	26	21,8	223	189	37	16,6	265	227	28	10,5
Wrzesina	140	120	20	14,3	313	288	25	8,0	291	282	9	3,1
Średnia				17,9				11,8				8,6

Tabela 40 ilustruje zjawisko spadku liczby urodzeń nieslubnych w poszczególnych okresach, pomimo wzrostu liczby urodzeń w ogóle. Najwięcej urodzeń bez małżeństwa katolickiego było w okresie powojennym. Wskaźnik wybranych parafii warmińskich wynosił w tym czasie prawie 18%. Wiąże się to z ogólną sytuacją panującą wówczas na Warmii.

Większe znaczenie w badaniach postępowań moralnych mają wskaźniki z lat następnych. Jak widać z zestawienia, wskaźnik urodzeń nieslubnych w latach 1951—1956 wynosił 11,8%, zaś w latach 1957—1962 już tylko 8,6%. Interesujące jest przy tym zjawisko nie uwidocznione w tabelce 40, że w miarę oddalania się od okresu powojennego wzrasta liczba dzieci urodzonych po ślubie tylko cywilnym, maleje natomiast liczba dzieci panińskich.¹⁴² Sądzić można, że spadek urodzeń nieslubnych w okresie III w porównaniu do II, niekoniecznie musi oznaczać wzrost moralności. Po prostu w tym drugim okresie podjęta została w Polsce akcja świadomego macierzyństwa połączona z propagowaniem środków antykoncepcyjnych oraz ze wskazywaniem na możliwość przerywania ciąży. Prawdopodobnie skutkiem tej właśnie akcji nastąpił spadek urodzin panińskich. Ale w takim razie, czy jeszcze obecnie urodzenia nieslubne z matek-panien można traktować jako wskaźnik „złych obyczajów”, skoro każda z nich może bądź stosować środki antykoncepcyjne, bądź przerwać niepożądaną ciążę?

¹⁴¹ Źródło: Księgi chrztów w wymienionych parafiach.

¹⁴² Np. w parafii Klebark Wlk. było po ślubie cywilnym w okresie I — 3, w II — 8, w III — 15 dzieci.

Należy zaznaczyć, że podane wskaźniki urodzeń nieślubnych w omawianych trzech okresach są zróżnicowane w poszczególnych parafiach. Ogólnie jednak, nawet na przykładzie każdej parafii z osobna wziętej potwierdza się zasygnalizowana powyżej regularność. Niezależnie więc od wysokości wskaźnika, w badanych parafiach warmińskich występuje po wojnie stopniowy spadek urodzin nieślubnych. Pewien wyjątek stanowi jedynie parafia Gietrzwałd, w której ostatnio nastąpił wzrost odsetka dzieci nieślubnych w stosunku do lat 1951—1956 oraz parafia Ramsowo, w której od roku 1951 wskaźnik urodzeń nieślubnych jest na ogół wyrównany.

Na uwagę zasługują bardziej same obyczaje seksualne niż skutki w postaci dziecka nieślubnego. Otóż pod tym względem na Warmii w porównaniu do okresu przedwojennego wiele się zmieniło. Dawniej takie społeczności lokalne, jak wieś czy parafia dysponowały różnymi narzędziami kontroli społecznej, dzięki którym mogły wywierać skuteczny wpływ na zachowania moralne młodzieży i dorosłych. Istniały przy tym — presja środowiska, opinia otoczenia, sankcje grupowe, które zmuszały do trzymania się w ryzach, nawet tych, którzy prywatnie nie aprobowali moralnych nakazów Kościoła.¹⁴³ Jeden z księży Warmiaków powiada: „Gdy dziewczyna we wsi źle się prowadziła, a doszło to do proboszcza, to zaraz wysyłał do niej siostrę Katarzynkę. Ta jej dopiero dała”...¹⁴⁴

Po wojnie nastąpiło rozluźnienie więzi grupowej — rodzinnej, sąsiedzkiej i parafialnej. Pojawiły się nowe wzory kulturowe, którym uległa przede wszystkim młodzież. Na nią też chyba najwięcej narzeka się obecnie na Warmii.

„U nas jest dużo chłopaków a mało pannów. Jedni warci są drugich. Najgorsze to pijaństwo i rozpusta. Mało panien nawet z dobrych rodziców

¹⁴³ Na podstawie nielicznych Ksiąg Chrztów, jakie zachowały się z okresu przedwojennego stwierdzono, że odsetek dzieci nieślubnych był niższy niż po wojnie, np. w Barczewku w latach 1937—1942, na 254 ochrzczonych dzieci było 15, tj. 5,9% nieślubnych; w Ramsowie w latach 1938—1943, na 318 ochrzczonych dzieci było 6 nieślubnych, tj. 1,9%. Były też parafie, w których stan dzieci nieślubnych dawniej niewiele był niższy niż po wojnie, np. we Wrzesinie:

rok	1900	dzieci ochrzczonych	87,	w tym nieślubnych	3
„	1905	„	„	94	„
„	1910	„	„	82	„
„	1916	„	„	49	„
„	1920	„	„	76	„
„	1925	„	„	71	„
„	1930	„	„	53	„
„	1935	„	„	50	„
„	1940	„	„	25	„
„	1944	„	„	32	„

¹⁴⁴ Wywiad nr 60, ks. — Pewna Warmiaczka powiada: „Przed wojną czystość była dobra. We wsi było nas 60 dziewcząt w Kongregacji Mariańskiej. Ze sztandarem chodziliśmy do ślubu. Przedtem co cztery tygodnie do czasu ślubu chodziło się do spowiedzi. Miałyśmy kartki i tam się zaznaczało obecność. Wszystkie dochowały dziewictwa, jedna tylko trochę zbladziła”. Wywiad nr 183. A., k., l. 62.

idzie do ślubu niezamężonych. Dziś nie da się powiedzieć, że jak rodzice dobre to i dzieci dobre".¹⁴⁵

„Wśród młodzieży szerzy się seksualizm, pijaństwo (chłopcy), palenie papierosów (dziewczęta), 90% panien bez dziewictwa idzie do ślubu, często z konieczności. Rodzice są bezradni wobec wybryków swoich synów i córek”.¹⁴⁶

„Dziewczyny się puszczają, żeby złapać chłopaków, mało jest uczciwych, chłopcy piją na zabawach. Panna z dzieckiem nie wstydzi się jak dawniej, uważa to za normalne, nie odczuwa kompleksu mniej wartej”.¹⁴⁷

„Młodzież w parafii jest w większości religijnie obojętna a moralnie zaniedbana. Jednostki są dobre. Dawniej miała jakieś ideały, a teraz to tylko najeść się, ubrać i zabawić. Przeważa konsumpcja”.¹⁴⁸

Przytoczone wypowiedzi zaczerpnięto od respondentów z parafii podmiejskich. W parafiach wiejskich sytuacja przedstawia się lepiej, choć wszędzie można się było zetknąć z pejoratywnymi opiniami o młodzieży.¹⁴⁹ Badani w swoich relacjach nie tylko rejestrują pewne zjawiska, lecz także wskazują na ich przyczyny, jak zanikanie sankcji grupowych, usamodzielnienie się młodzieży, wylamywanie się spod autorytetu rodziców, kształtowanie się pewnych wzorów kulturowych itp.

Nieco lepiej pod względem obyczajowości seksualnej przedstawiani są starsi, zwłaszcza autochtoni. „Warmiak swoją żonę trzyma *fest*, nie pozwala się jej stroić, rozmawiać z innymi mężczyznami. Żona nie uczestniczy w żadnych przyjęciach bez męża, na weselu nie wolno jej tańczyć z innymi. Jeżeli jedzie autobusem, nie wdaje się w żadne rozmowy z bliżej nieznanymi mężczyznami, jej rozmowa z mężczyzną ogranicza się do zdawkowej odpowiedzi”.¹⁵⁰ W grupie osadników, zwłaszcza z Warszawskiego, kobiety mają więcej samodzielności. Toteż zdrady małżeńskie wśród nich zdarzają się częściej niż wśród autochtonów. Szczególnie nie dociągają na tym tle rodziny zdeprawowane przez alkohol.

Pomimo rygoru, jaki pod niektórymi względami stosują Warmiacy, zarówno wśród tubylców jak i napływowych występują małżeństwa bez ślubu kościelnego, małżeństwa rozbite i tzw. „trójkąty małżeńskie”. Te ostatnie głównie wśród autochtonów. Gdy chodzi o ślub cywilny, charakterystyczne jest, że Warmiacy przed wojną zawierali go tuż przed

¹⁴⁵ Wywiad nr 147. A., k., l. 66.

¹⁴⁶ Wywiad nr 3, ks.

¹⁴⁷ Wywiad nr 5, ks.

¹⁴⁸ Wywiad nr 11, ks.

¹⁴⁹ Na podobne fakty zwracają uwagę również protokoły wizytacji kanonicznej. Por. np. Protokół z dn. 10 i 11 października 1959 sporządzony przez bpa T. Wilczyńskiego w parafii Gietrzwałd, Protokół z dn. 26 i 27 lipca 1959 sporządzony przez bpa J. Drzazgę w parafii Brąszwałd oraz Protokół z dn. 27 i 28 maja 1962 sporządzony przez bpa J. Drzazgę w parafii Klebark Wielki. Archiwum Kurii Warmińskiej teczka: „Protokoły wizytacji kanonicznej”.

¹⁵⁰ Wywiad nr 79, ks.

ślubem kościelnym, najczęściej w drodze do kościoła. Obecnie, jeśli nie stoją na przeszkodzie jakieś względy np. mieszkaniowe, w większości trzymają się tej samej tradycji, zawierając go po zapowiedziach. Napływowi zza Bugu i centralnej Polski przeważnie wcześniej udają się do ślubu cywilnego, jeszcze przed zapowiedziami. W dzień tego ślubu urządzają przyjęcia. Zdarza się, że niektórzy katolicy warmińscy pozostają tylko w ślubach cywilnych.

Trzeba podkreślić, że po wojnie na Warmii zaistniały warunki sprzyjające bezładowi na odcinku małżeńskim. Na skutek wojny, która pochłonęła wielu mężów, pozostały młode wdowy, nawet po kilkadziesiąt w poszczególnych parafiach. Ponadto, część mężczyzn w roku 1945 przeszło za Odrę pozostawiając żony na Warmii. Zdarzało się, że te z kolei w oczekiwaniu na swoich mężów wiązały się tymczasowo z różnymi mężczyznami miejscowymi i napływowymi; niektóre z nich później pozakładały nowe rodziny. Do tego trzeba jeszcze dodać znaczny odsetek „starych panien”. W tej sytuacji niejednokrotnie dochodziło do poligynii, potocznie nazywanej „trójkątem małżeńskim”. „Z małżeństwami nie jest tutaj dobrze. U nas na 20 takich bez ślubu, może wziąć ślub kościelny 5—6. Przeważnie takie małżeństwa co mąż-żołnierz jest w *Reichu* a żona tu. Oni tam też mają żony. Są i Polacy, co mają żony w Polsce, a żyją z naszymi. Niektórzy żyją bez ślubu już po kilka i więcej lat, bo mówią, że nie mają pieniędzy zapłacić za ślub w kościele. To są ludzie zaniedbani. Wdów u nas po wojnie było około 50. Dużo kobiet zamężnych wyjechało do NRF, ale nie wszystkie zostały przyjęte przez mężów.¹⁵¹ Przytoczona wypowiedź Warmiaczki dostatecznie ilustruje charakteryzowane zjawisko.

Tab. 41. Stan małżeństw bez ślubu kościelnego i małżeństw rozbitych w poszczególnych parafiach¹⁵²

L. p.	Parafia	Ilość małżeństw:			
		Ogółem	mogą być uregulowane	nie mogą być uregulowane	rozbitych
1.	Barczewko	3	—	3	2
2.	Barczewo	c. 150	c. 30	c. 120	c. 50
3.	Bartąg	20	4	16	20
4.	Biesowo	10	2	8	12
5.	Biskupiec Warmiński	c. 100	c. 40	c. 60	c. 50
6.	Brąswald	5	1	4	4
7.	Butryny	10	5	5	3

¹⁵¹ Wywiad nr 151. A., k., l. 64.

¹⁵² Źródło: Statystyki parafialne sporządzone na podstawie relacji proboszczów w roku 1963.

L. p.	Parafia	Ilość małżeństw:			
		Ogółem	mogą być uregulowane	nie mogą być uregulowane	rozbitych
8.	Dajtki	20	6	14	12
9.	Dywily	10	—	10	4
10.	Gietrzwałd	10	5	5	1
11.	Giławy	5	1	4	3
12.	Gryżliny	16	12	4	8
13.	Gutkowo	16	4	12	17
14.	Jonkowo	32	4	28	11
15.	Klebarń Wlk.	32	2	30	3
16.	Klewki	6	—	6	5
17.	Lankowo	10	—	10	1
18.	Nowe Kawkowo	18	2	16	1
19.	Purda Wlk.	6	2	4	1
20.	Ramsowo	5	1	4	5
21.	Sętań	4	3	1	1
22.	Stancewo	1	1	—	9
23.	Sząbruk	7	4	3	2
24.	Węgój	3	1	2	3
25.	Wrzesina	3	2	6	1

Nie jest łatwo ustalić zasięg małżeństw bez ślubu kościelnego i małżeństw rozbitych na południu Warmii. Oprócz autochtonów, także napływowi współżyją niejednokrotnie bez sakramentalnego małżeństwa. Ci ostatni znajdują na badanym terenie dogodnie warunki do tego, aby ukryć się przed opinią publiczną ze swoim małżeństwem nieuregulowanym wobec Kościoła. Element napływowy żyjący bez ślubu kościelnego jest mało stabilny, często zmienia miejsce zamieszkania przechodząc od jednego do drugiego PGR-u. Toteż liczba takich małżeństw nie jest uchwytna nawet dla miejscowego proboszcza. W dodatku te małżeństwa, które nie mają kanonicznych przeszkód, przy różnych okazjach, jak misje, rekolekcje, wizytacja obrazu Matki Boskiej Częstochowskiej itp. przyjmują ślub kościelny. Wreszcie nie bez podstaw można twierdzić, że przynajmniej część proboszczów przejawia tendencję do ukrywania faktycznego stanu w tym względzie.

Przedstawiona w tabelce 41 liczba małżeństw bez ślubu kościelnego oraz małżeństw rozbitych w parafiach warmińskich tylko w przybliżeniu ilustruje omawiane zjawisko. Na uwagę zasługuje fakt, że prawie w każdej parafii znaczny odsetek małżeństw nie może być uregulowanych wobec Kościoła ze względu na istniejące przeszkody kanoniczne. Prawie w każdej parafii istnieją też małżeństwa rozbite, najczęściej przez jedną ze stron — zdrada, pijaństwo, awantury itp.

Z przeprowadzonych powyżej analiz można wnioskować, że w za-

kresie obyczajowości seksualnej Warmiacy niewiele różnią się od napływowych. Pod jednym względem ich przewyższają, pod innymi znajdują się na niższym poziomie. Pewne różnice na korzyść Warmiaków dostrzega się jedynie wśród starego pokolenia, w młodszym pokoleniu zacierają się one całkowicie. Ogólnie zauważa się, że poziom moralności seksualnej jest raczej niski wśród wszystkich podstawowych grup ludności.

Dalszym problemem domagającym się osobnej uwagi jest pijaństwo. Problem ten został uwzględniony zarówno w ankiecie, jak i w wywiadzie, w formie następującego pytania: „Czy w rodzinie Pana (i) pije ktoś stale alkohol? Kto?” (tab. 42).

Tab. 42. Nadużywanie alkoholu w rodzinie

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Brak odpowiedzi	Ogółem
Wyniki wywiadu	16,3	82,9	0,8	732 = 100%
Wyniki ankiety	19,3	78,6	1,6	1488 = 100%
Autochtoni	17,6	80,7	1,7	1185 = 100%
„Centrala”	23,7	73,8	2,5	181 = 100%
Repatrianci	31,2	67,1	1,7	122 = 100%

Postawione badanym pytanie nie było zbyt precyzyjnie sformułowane. Nie wiadomo bowiem, ani o jaki napój chodzi — wódkę, wino czy piwo, ani też o jaką ilość i częstotliwość używania go. Z tego, co można było wywnioskować w toku badań, można sądzić, że respondenci mieli na uwadze, głównie alkoholików oraz nadużywających często wódki i wina; piwa zaś o tyle, o ile pijący mieszał je z wódką.

Z przedstawionej tabelki 42 wynika, że znaczny odsetek katolików nadużywa alkoholu, niezależnie od tego, czy chodzą do kościoła i przystępują do sakramentów św. W ankiecie rozprawdzonej wśród uczestników niedzielnej mszy św. większy odsetek osób niż w wywiadzie przyznało, że w ich rodzinie jeden lub kilku członków pije stale alkohol. Być może, występujące między wynikami wywiadu i ankiety różnice, tłumaczą się faktem, że ankietę objęła osiem a wywiad tylko dwie parafie. Poziom pijaństwa w parafiach nie jest równy. Dane z ankiety i wywiadu znajdują potwierdzenie w statystykach sporządzonych przez proboszczów w roku 1963. Nie było ani jednej parafii, z której proboszczowie nie donosiliby o mniej lub bardziej szerzącym się pijaństwie. Pomija się tutaj dokładniejsze dane liczbowe z każdej parafii, ponieważ nie wszyscy proboszczowie określili je ściśle. Wyluczając parafie Barczewo i Biskupiec Warmiński, w których istotnie trudno jest ustalić liczbę nadużywających alkoholu, trzeba zaznaczyć, że z innych parafii podano od 10—30 pijaków notorycznych; wśród nich wymieniono także kobiety, u których zresztą pijaństwo zwykle łączy się z prostytutką.

Na szerzącą się plagę pijaństwa zwracają często uwagę biskupi w protokołach wizytacji kanonicznych,¹⁵³ kaznodzieje, rekolekcjoniści, miejscowa prasa.¹⁵⁴ Najbardziej nadużywa alkoholu młodzież męska, zwłaszcza ekonomicznie usamodzielniona oraz robotnicy zatrudnieni poza miejscem zamieszkania. Według danych z ankiety, najwięcej piją repatrianci, a po nich osadnicy z „Centrali”, najmniej autochtoni.

Miejscowi ludzie narzekają, że rozpijają się, szczególnie młodzież, pod wpływem napływowych. Dawniej pili przeważnie „psiwo, a teraz wino i wódkę”.¹⁵⁵ „Przed wojną w ogóle takiego pijaństwa nie było. Najwyżej kilku pijaków nałogowych było w kilku wioskach, a teraz siadają na rowach i piją, nawet na odpustach chłają”.¹⁵⁶ „Pijaństwo u autochtonów zdarza się i to nierzadko. U większości istnieje jednak zrozumienie zła. Np. z okazji bezalkoholowych przyjęć dotrzymują słowa i nie podają alkoholu podczas przyjęcia. Wśród repatriantów najwięcej piją niepraktykujący i zdeprawowani. Ludzie z „Centrali” piją dosyć często. Jest wiele osób, które choć nie dużo, ale piją prawie codziennie.¹⁵⁷ Z innej parafii proboszcz pisze: „Pijaństwo... spożycie alkoholu duże. Każda uroczystość to „okazja”. Tłumaczą: «Gospodarujemy dobrze, stać nas na to. Zresztą żadnej sprawy nie załatwisz bez ćwiartki»”.¹⁵⁸

Z pijaństwem wiążą się kłótnie, gniewy, zawiści rodzinne i sąsiedzkie. Podobnie, jak w poprzednim przypadku problem ten został poruszony w ankiecie i wywiadzie. Pytanie było następujące: „Czy Pan (i) gniewa się z sąsiadami? Jeśli tak, to z iloma rodzinami? Dlaczego?” (tab. 43).

Tab. 43. Kłótnie i gniewy sąsiedzkie

Pochodzenie terytorialne:	Tak	Nie	Brak odpowiedzi	Ogółem
Wyniki ankiety	11,0	87,5	1,5	1488 = 100%
Wyniki wywiadu	19,2	80,4	0,4	732 = 100%
Autochtoni	17,1	82,4	0,5	469 = 100%
„Centrala”	20,7	79,3	—	213 = 100%
Repatrianci	32,0	68,0	—	50 = 100%

¹⁵³ Por. Protokół z dn. 27 i 28 czerwca 1959 sporządzony przez bpa T. Wilczyńskiego w parafii Ramsowo; Protokół z dn. 14 października 1962 r. sporządzony przez bpa J. Obląka w parafii Orzechowo-Pluski; Protokół z dn. 12 i 13 maja 1962 sporządzony przez bpa J. Obląka w parafii Barczewo. M. in. napisano: „Z wad można wymienić pijaństwo zwłaszcza w dni targowe, po otrzymaniu pensji i na zabawach faneicznych. Sporo jest jeszcze nie połączonych sakramentalnie małżeństw, z tych większości nie da się naprawić z powodu istniejących przeszkód”. AKW teczka: „Protokoły wizytacji kanonicznej”.

¹⁵⁴ Por. np. S. Kolałkowski: Zwalczamy picie wódki! *Słowo Powszechne*. Dodatek. *Słowo na Warmii i Mazurach* 1961 nr 22.

¹⁵⁵ Wywiad nr 60, ks.

¹⁵⁶ Wywiad nr 151. A., k., l. 64.

¹⁵⁷ Wywiad nr 79, ks.

¹⁵⁸ Wywiad nr 130, ks.

Jak można wnioskować z załączonej tabelki 43, znaczna część badanych jest skłócona ze swoimi sąsiadami. Na południu Warmii w porównaniu np. z wioskami w centralnej Polsce, istnieją dość trudne warunki do zawiąsi sąsiedzkich. Wsie warmińskie są na ogół małe, często podzielone jeziorami i lasami. Niemal przy każdej wsi jest kolonia, złożona z gospodarstw mniej lub bardziej od siebie odległych. Pomimo to ludzie nierzadko są skłóceni z jedną lub więcej rodzinami. Według danych z wywiadu, na 140 osób skłóconych, 79 gniewa się z jedną rodziną, a 61 z dwiema, trzema i więcej. Większość rodzin po kłótni gniewa się i nie rozmawia z sobą, mniejszość — powiada, że „nie gniewa się, ale nie rozmawia”.

Przedmiotem sporów bywają różne sprawy np. „Nie gniewam się z żadnym sąsiadem tutaj. Tylko tutaj mieszkają takie Jehowy, to z nimi nie rozmawiamy. Ona nas przezywa od naszych krzyżów, obrazy każe porzucać w piec” (A., k., l. 56). „Teraz się gniewam. Jak ktoś się gniewa i przezywa Polusami i tłumaczę, że tu była Polska od zdechłych bobów, to mówią, że powinnam być tam, gdzie mój mąż, na cmentarzu” (C., k., l. 53). „Z jedną, chodzi o krzywdę, bo spisał mi krowami koniczyne z mojej roli. Mówił, że musi mnie zniszczyć. Podałem go do sądu i sprawę wygrałem” (R., m., l. 47). „Tak, jedna mojemu mężowi stawiała wódkę i go buntowała” (C., k., l. 33). „Sąsiadka, Warmianka zaskarżyła mojego męża o alimenty, choć stary już jest” (A., k., l. 56). „Gniewa się z bratową. Zaczęło się od sprawy dziecka. Jak to z małymi dziećmi bywa” (A., k., l. 59). „Gniewam się z dwiema rodzinami. Pierwsza, to mój brat szedł z nożem na nas i chciał nas wymordować, więc nie możemy się zgodzić i musieliśmy się wyprowadzić. Druga to z powodu dzieci, wyzywają mnie od k..., ty k... j... krzyczy na mnie z powodu moich dzieci...” (A., k., l. 36). „Nie mam żadnego towarzystwa, nie koleguję z nikim, ale żyję w zgodzie ze wszystkimi. Przedtem gniewałam się z jedną sąsiadką, która rozbijała mi małżeństwo. Teraz jak widzę, że ktoś jest mi niechętny, to wolę nie rozmawiać” (C., k., l. 25). W sumie przedmiotem sporu są najczęściej plotki, przezwiska, wyrządzone szkody materialne, kradzieże, sprawy spadkowe, mieszkaniowe, problemy narodowościowe i religijne.

Na kłótnie i gniewy w parafii zwracali uwagę również proboszczowie w toku prowadzonych z nimi wywiadów, podkreślając, że częściej zdarzają się one wśród napływowych niż wśród Warmiaków. Jeden z nich powiada: „Wśród Warmiaków kłótnie mają przebieg spokojny, ograniczają się raczej do kręgu rodzinnego, napływowi kłócą się ostro, ale za to szybciej zapominają”.¹⁵⁹ Tabelka 43 również wskazuje, że autochtoni mniej są kłótniwi niż napływowi. Spośród zaś napływowych więcej kłócą się repatrianci niż osadnicy z centralnej Polski.

¹⁵⁹ Wywiad nr 110, ks.

Osobliwy problem zachowań moralnych katolików warmińskich stanowią bójki, zabójstwa, chuligaństwo, kradzieże i inne przestępstwa. Według statystyki Milicji Obywatelskiej w r. 1963 ogółem zameldowano w powiecie biskupieckim 1104 przestępstwa, w tym 392 kradzieże (m. in. 28 z włamaniem), 4 rozboje, 38 przestępstw urzędniczych i 13 spekulacji; natomiast w powiecie olsztyńskim, niestety łącznie z miastem Olsztynem,¹⁶⁰ ogółem zameldowano 4.054 przestępstwa, w tym 2 zabójstwa, 2.358 kradzieży (m. in. 189 z włamaniem), 26 rozbojów, 115 przestępstw urzędniczych i 11 spekulacji.¹⁶¹ W tym samym roku kolegia karno-administracyjna przy prezydium rad narodowych nałożyła kary za wykroczenia w pow. biskupieckim ogółem 752, w tym 398 za pijaństwo oraz zakłócenie porządku publicznego, 119 za brak porządku na drogach publicznych, 235 za inne; w pow. olsztyńskim zaś ogółem 333, w tym 119 za pijaństwo oraz zakłócenie porządku publicznego, 81 za brak porządku na drogach publicznych i 133 za inne wykroczenia.¹⁶² W porównaniu z innymi powiatami województwa olsztyńskiego, południe Warmii, gdy chodzi o omawiane przestępstwa, reprezentuje nieco niższy poziom moralny. Wpływa na to niewątpliwie bliskość miasta Olsztyna.

Sumując rozważania zawarte w tym rozdziale, należy stwierdzić, że zachowania moralne badanych znacznie odbiegają od obowiązującego modelu moralności religijnej. Stwierdzenie to odnosi się do wszystkich omawianych problemów. Zaobserwowano przy tym interesującą prawidłowość, która mówi, że zasięg zachowań dewiacyjnych w stosunku do modelu moralności kształtuje się w zależności od rodzaju problematyki moralnej. Jeśli bowiem w modelu moralności wyróżniloby się normy czysto kościelne, normy ewangeliczne oraz normy naturalno-prawne, to trzeba stwierdzić, że katolicy warmińscy w swoich zachowaniach najbardziej stosują się do moralności czysto kościelnej, mniej do moralności czysto-religijnej, najmniej zaś do moralności naturalnej. Wynika stąd dalej, że religijność względnie „kościelność” badanych nie zawsze łączy się z moralnością naturalną. Innymi słowy są ludzie „religijni” choć „nieetyczni” w znaczeniu etyki naturalnej i odwrotnie, są ludzie „etyczni”, choć „niereligijni”.

Odnosnie do trzech podstawowych grup ludności ustalono, że stosunkowo najwyższy poziom moralny reprezentują autochtoni, nieco niższy — repatrianci ze Wschodu, najniższy — napływowi z centralnej Polski. Prawidłowość ta ma charakter ogólny; w szczegółowej problematyce moralnej zachodzą pewne różnice pomiędzy tymi grupami. W moralności kościelnej, autochtoni niewątpliwie zajmują wyższą pozycję od repatrian-

¹⁶⁰ W roku 1961 w pow. olsztyńskim było 691 a w pow. biskupieckim 614 przestępstw. Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1962 s. 299.

¹⁶¹ Rocznik Statystyczny woj. olsztyńskiego 1964 s. 359.

¹⁶² Tamże s. 367.

tów i osadników z „Centrali”, w moralności ewangelicznej raczej repatrianci wysuwają się przed autochtonów i napływowych z Polski; w moralności naturalnej zaś różnice pochodzenia terytorialnego zacierają się, zwłaszcza wśród młodszej generacji, wśród starszej generacji — autochtoni pod pewnymi względami przewyższają napływowych.

ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej rozprawy było znalezienie odpowiedzi na pytanie — czy i o ile moralność katolików południowej Warmii jest sprawdzianem żywotności religijnej? Zawierający się w tym pytaniu problem został kolejno omówiony w trzech etapach: I — znajomość obowiązującego modelu moralności, II — akceptacja, preferencja i uzasadnienie norm moralnych wchodzących w skład tego modelu i III — zgodność lub niezgodność zachowań moralnych z obowiązującym modelem. W ramach tej problematyki uwzględniono nie tylko stan moralności, ale także pewne czynniki, które go różnicują i warunkują. Przeprowadzone w pracy rozważania pozwoliły na wysunięcie szeregu interesujących wniosków i hipotez.

Odpowiedź na postawiony we wstępie problem nie wypadła jednoznacznie. Jak się okazało w toku poczynionych analiz na bazie zgromadzonego materiału empirycznego, badana zbiorowość nie jest wystarczająco zorientowana w sprawach obowiązującego modelu moralności religijnej. Wprawdzie rozważania nad wiedzą moralną miały raczej charakter ogólny, za mało wnikano w aktualnie propagowany model moralności, niemniej jednak, nawet te zagadnienia, które omówiono w rozdziale drugim świadczą dobitnie o ignorancji katolików warmińskich w dziedzinie moralności. Aktualny stan badanej wiedzy znajduje pewne wyjaśnienie w fakcie, że zarówno autochtoni jak i napływowi byli po wojnie w pewnej mierze zaniedbani pod względem duszpasterskim na skutek braku kapłanów i niesystematycznego nauczania religii. Zresztą w większości są to ludzie prości o niskim poziomie kultury umysłowej. Gdy chodzi o Warmiaków trzeba dodać, że duszpasterze zawsze mieli pewną trudność przekazywania im treści religijnych. Księża autochtoni, którzy mogliby bardziej dotrzeć do psychiki Warmiaków wyjechali do Niemiec; młodzież tubylecza zaś, poza nielicznymi wyjątkami, nie chciała wstępować do Seminarium Duchownego.

Trudno powiedzieć na ile niski stan wiedzy moralnej ma związek z akceptacją obowiązującego modelu moralności. Stwierdzono jednakże na przykładzie różnych norm, iż są one tylko w mniejszym lub większym stopniu uznawane i aprobowane przez katolików warmińskich. Stopień

tej akceptacji zależy m. in. od rodzaju i charakteru normy moralnej. Im trudniejsza jest jakaś norma do przestrzegania w życiu, tym mniej jest ona akceptowana przez katolików. Przykładem mogą tutaj być normy z zakresu „etyki kościelnej” (przykazania kościelne) i normy z dziedziny etyki seksualnej. Sądzić można, że aktualny stan przekonań moralnych katolików warmińskich znajduje wyjaśnienie w pluralizmie wartości kulturowych m. in. laickich, ustawicznie wpływających na ich postawy życiowe przy jednoczesnym braku pogłębienia motywacji religijnej.

Interesujące byłoby stwierdzić, w jakim stopniu przekonania moralne kształtują postępowania katolików warmińskich. Niewątpliwie jednak wpływ ten jest dostrzegalny. Normy mniej akceptowane są jednocześnie mniej przestrzegane w ich życiu na codzień. Jako przykład można wymienić normy czysto religijne i normy naturalno-prawne. Bywa też odwrotnie; trudna praktyka życiowa w jakiejś dziedzinie moralności skłania katolika do „rewizji” norm obowiązujących w jej zakresie, np. w dziedzinie etyki płciowej. Porównując z sobą stan przekonań i stan zachowań moralnych, stwierdzono ogólnie, że to drugie kształtuje się na niższym poziomie niż pierwsze. Ustalono przy tym, że z trzech podstawowych dziedzin moralności — „kościelnej”, religijnej i naturalnej, postępowania katolików najmniej odbiegają od modelu w pierwszej, najbardziej zaś w trzeciej z nich. Aktualny profil zachowań moralnych uwarunkowany jest wielorako, z pewnością jednak, przynajmniej gdy chodzi o pewne dziedziny, ma on związek z sytuacją, jaka zaistniała na Warmii w czasie przejścia frontu, działalności różnych band i „dzikiego” osadnictwa.

Biorąc pod uwagę stan wiedzy, przekonań i zachowań moralnych na przykładzie badanej zbiorowości ogólnie trzeba stwierdzić, że moralność tylko w niewielkim zakresie jest sprawdzianem żywotności religijnej katolików południowej Warmii. Pomijając już fakt słabej znajomości obowiązującego modelu moralności, choć zrozumienie i świadomość nakazów moralnych ma również pewne znaczenie dla życia moralnego, przede wszystkim stwierdza się, że znaczny odsetek katolików nie aprobuje i nie stosuje się w postępowaniu do propagowanych norm i ocen moralnych. Wprawdzie katolicy warmińscy w praktyce zawsze przekraczali normy moralne, to obecnie jednak — jak wynika z niektórych porównań do okresu dawniejszego — przekraczają je częściej, a co więcej, kwestionują lub wprost odrzucają pewne nakazy moralne. Najbardziej uderza brak ducha religijnego w rodzinach, od którego wszakże zależy atmosfera wychowawcza, w której kształtują się postawy religijno-moralne młodego pokolenia.

Na podstawie ustalonych wskaźników postępowania moralnych,

można — jak się wydaje — wśród katolików warmińskich wyróżnić cztery typy moralne,¹⁶³ a mianowicie:

I — katolicy aktywni, którzy nie tylko wypełniają obowiązki religijno-moralne, ale także apostołują przykładem swego życia w najbliższym otoczeniu. Można o nich powiedzieć, że stanowią pewien „załączek” aktywizacji środowiskowej w parafii. Niestety, grupa ta jest najmniej liczebna, w sumie nie przekracza 5%.

II — katolicy spokojni, którzy na ogół wypełniają obowiązki religijno-moralne, niemniej nie tworzą na tyle zwartej społeczności rodzinnego, żeby mogli aktywnie oddziaływać na otoczenie. Ludziom tym nie można specjalnie uczynić jakiegoś zarzutu z punktu widzenia obowiązującego modelu moralności. Swoim zasięgiem obejmują około 45% katolików.

III — katolicy połowiczni, którzy częściowo wypełniają nakazy moralne, zwłaszcza z dziedziny religijno-kościelnej, częściowo zaś je przekraczają, na skutek czego wywierają raczej negatywny wpływ na swoje najbliższe otoczenie. Ogółem grupa ta stanowi około 30% ludności.

IV — katolicy konfliktowi, którzy w zasadzie nie zwracają uwagi ani na obowiązujący model moralności religijnej, ani na własne sumienie, ani na opinię otoczenia, ponieważ prowadzą nieuporządkowane życie indywidualne i rodzinne. Wywierają oni zdecydowanie negatywny wpływ na swoje środowisko. Ogółem obejmują około 20% ludności.

Przedstawiona typologia nie jest całkiem wyczerpująca. W każdym z wymienionych typów można by wprowadzić pewną gradację zachowań, niemniej wydaje się, że typologia ta ilustruje, przynajmniej w ogólnych zarysach, stopnie żywotności religijnej w zakresie moralności.

Osobnym osiągnięciem pracy jest zweryfikowanie wysuniętej we wstępie hipotezy zróżnicowań. Stwierdzono bowiem, że badana zbiorowość różnicuje się nie tylko w ogólnym poziomie wiedzy, przekonania i zachowań moralnych, ale także ze względu na takie czynniki społeczno-demograficzne, jak pochodzenie terytorialne, wiek, płeć, wykształcenie, stan cywilny, zawód i dojazd do pracy. Wszystkie te hipotezy zostały szczegółowo omówione w toku przeprowadzonej analizy wyników badań. Dodajmy, że potwierdza się także postawiona poprzednio hipoteza w odniesieniu do religijności Warmiaków. Stosownie do niej, religijność ta polega głównie na spełnianiu praktyk nakazanych lub zalecanych przez Kościół. Cechuje ją jednakże brak odpowiedniego pogłębienia ideologicznego oraz konsekwentnego wiązania jej z życiem codziennym. Innymi słowy, jest to religijność mechaniczna, mało świadoma, rytualistyczna. Nie ulega wątpliwości, że pod wieloma względami jest ona podobna do religijności napływowych.

¹⁶³ Por. M a j k a: Socjologia parafii jw. s. 105.

APOLOGETYKA A RELIGIOZNAWSTWO

NIEKTÓRE PUNKTY STYCZNE W ŚWIETLE WSPÓŁCZESNYCH POGLĄDÓW

Troska o naukową samodzielność apologetyki nie może pominąć zagadnienia stosunku apologetyki do religioznawstwa. „Z punktu widzenia powszechnej solidarności naukowej nie można dzisiaj spoglądać obojętnie na szybki rozwój nauk religioznawczych i odgradzać apologetyki murem niechęci lub podejrzeń względem doniosłych wyników tam osiągniętych oraz urabiać ją jednostronnie w stosunku do teologii”.¹ Stojąc na stanowisku pełnej samodzielności apologetyki w hierarchii nauk² ks. W. Kwiatkowski uważa, że zwłaszcza empiryczne ustalenie przedmiotu materialnego apologetyki oraz odsunięcie jej od teologii, przy równoczesnym zbliżeniu jej do nauk religioznawczych, warunkuje jej należyłą samodzielność naukową.³ W tym samym duchu wypowiada się jeden z czołowych przedstawicieli warszawskiej szkoły apologetycznej, kiedy pisze: „Dotychczasowe jednostronne nastawienie teologiczne apologetyki zostało na początku w. XX zrównoważone przez nowy aspekt religioznawczy, który pozwolił oprzeć badania nad rzeczywistością religijną na płaszczyźnie empirycznej. Rozwój tych badań umożliwił apologetyce nawiązanie ścisłego kontaktu z poszczególnymi dziedzinami religioznawstwa i zużytkowanie osiągniętych wyników (religioznawcze oblicze apologetyki)”.⁴

Nawiązując do tych poglądów, jak również do swojej poprzedniej pracy,⁵ zamierzam obecnie wskazać przynajmniej na niektóre racje przemawiające za religioznawczym obliczem apologetyki. Będzie zatem mowa przede wszystkim o tych wynikach badań religioznawczych i tych osiągnięciach poszczególnych dyscyplin religioznawstwa naukowego, które wprost warunkują prawidłowo pojęte badania apologetyczne, a tym samym wpływają na wewnętrzną budowę apologetyki jako nauki samodzielnej, zwłaszcza w zakresie jej przedmiotu.

¹ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Wyd. 3. T. 1. Przedmiot i metody apologetyki nowoczesnej. Warszawa 1961 s. 151; Por. tamże, s. 25.

² A. Pawłowski: *Rec.: Apologetyka totalna*. *Jw. Ateneum Kapł.* 40 (1937) 517.

³ Tamże, s. 522.

⁴ R. Paciorek: *Wewnętrzna budowa apologetyki nowoczesnej*. *Collect. Theol.* 25 (1954) 12.

⁵ Por. J. Myśków: *Apologetyka a teologia*. *Studia Warmińskie* 2 (1965) s. 171—204.

W tym celu dokonamy skrótego przeglądu wyników, do jakich doszły wyodrębnione już dzisiaj nauki religioznawcze, przy czym główną uwagę zwrócimy na ich wartość z apologetycznego punktu widzenia.

I. PSYCHOLOGIA RELIGII

Jeżeli wspólnym przedmiotem wszystkich dziedzin religioznawstwa jest religia we wszystkich jej przejawach,⁶ a poszczególne dyscypliny religioznawcze rozpatrują zjawisko religijne w określonym, sobie właściwym aspekcie, to w przypadku psychologii religii tym aspektem jest wewnętrzna strona zjawiska religijnego czyli religijne przeżycie.⁷ „Rację bytu psychologii religii stanowi dążenie do wyjaśnienia, co w religijnym akcie czy doznaniu da się sprowadzić do zjawisk czy też ogólnych praw, które psychologia uznała już za pewne i zbadane. Wykrywa ona również nowe prawa rządzące religijnym przeżyciem”.⁸ W tym sensie można mówić, że opisuje ona religijność, życie religijne człowieka, określa, jakie miejsce zajmuje religia w jego życiu psychicznym.⁹

Do najważniejszych osiągnięć tej młodej nauki religioznawczej, „która dopiero od Jamesa († 1910) datuje niezależność w stosunku do psychologii empirycznej”,¹⁰ należą wyniki dotyczące wewnętrznej struktury przeżycia religijnego, w świetle których „akt religijny nie jest wyłącznie funkcją samego tylko intelektu, woli ani uczucia, ale równocześnie angażuje całego człowieka”.¹¹ W ten sposób dotychczasowe błędne poglądy na strukturę aktu religijnego, zawężające przeżycie religijne do określonej dziedziny ludzkiej osobowości, albo nawet usiłujące przerzucić je na jej peryferie,¹² „zostały definitywnie obalone i zastąpione stwierdzonym empirycznie spostrzeżeniem zasadniczym, że przeżycie religijne nie jest samym uczuciem, mimo że go nie wyklucza, ani tylko chęciem, aczkol-

⁶ „Nie mogąc tu wchodzić w tę zawiłą problematykę, okreśmy przeto na razie przedmiot religioznawstwa ostrożnie, nazywając tym mianem naukę o całokształcie zjawisk religijnych, naukę o wszystkich religiach (zarówno żywych, istniejących dziś, jak wymarłych)” — Z. Poniatowski: Wstęp do religioznawstwa. Wyd. 3. Warszawa 1962 s. 87.

⁷ Por. R. Paciorowski: jw. s. 12.

⁸ J. Majkowski: Psychologia religii. *Znak* 50—51 (1958) 923.

⁹ Por. T. Kłak: Religioznawstwo — nauka o religii. *Homo Dei* 32 (1963) 220.

¹⁰ W. Kwiatkowski: jw. s. 27.

¹¹ E. Kopeć: Znaczenie personalistycznej koncepcji wiary dla apologetyki współczesnej. *Roczniki Teol.-Kan.* 11, z. 2 (1964) 7. Por. W. Kwiatkowski: Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego. *Polonia Sacra* 5 (1952) 224—237.

¹² Mam na myśli zarówno pozytywizm materialistyczny XIX w., jak i tzw. ewolucjonizm religijny oraz marksistowską teorię religii. Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. jw. s. 25—27; E. Bulańda: Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia. W: Pod technieniem Ducha św. Współczesna myśl teologiczna. Poznań 1964 s. 70; Z. Poniatowski: jw. s. 61—66, 134—135.

wiek je podkreśla, ani też wyłącznie poznaniem, chociaż je zawiera.¹³ Jeżeli bowiem „Otto wykrył w przeżyciu religijnym dwa podstawowe a przeciwstawne sobie kierunkowo uczucia: grozy (*tremendum*) i uroku (*fascinans*)”,¹⁴ to Girgensohn, „przy możliwie daleko posuniętym uściśleniu metody badań stwierdził, że nie uczucie, lecz idea stanowi element zasadniczy, dynamiczny i kierowniczy w tym przeżyciu. Idea wpływa na wyobrażenia, kształtuje uczucie i kieruje przebiegiem przeżycia religijnego”.¹⁵

Nie ujmując roli idei jako elementu istotnego w przeżyciu religijnym, uczeń Girgensohna — Gruehn zwrócił uwagę na stwierdzony przez siebie fakt, że przeżycie religijne „sprowadza się do jedynej w swoim rodzaju syntezy idei z funkcją jaźniową, dzięki której zostaje nawiązany ścisły kontakt między podmiotem a przedmiotem religijnego doznania”.¹⁶ Z kolei ks. W. Kwiatkowski, porównując rzeczywistość psychiczną i biologiczną, doszedł do wniosku, że rzeczywistość psychiczna pod względem ontycznym jest zbudowana na modłę rzeczywistości biologicznej. I jedna i druga jest całością. Ta jest jednak między nimi różnica, że w rzeczywistości psychicznej istnieje świadomość tej całości, tj. własnej odrębności i jedności.¹⁷ W ten sposób raz jeszcze zwyciężyła tendencja do ujmowania rzeczywistości psychicznej w sposób całościowy, totalny. Ze swej strony psychologia personalistyczna „ujmuje budowę rzeczywistości psychicznej w człowieku nie tylko jako całość psychiczną świadomą swojej jedności i odrębności psychicznej, lecz idzie jeszcze dalej i poprzez jej sens oraz cel dociera do wyższej całości psychofizycznej, która świadoma swej jedności i odrębności psychofizycznej otrzymuje miano osobowości ludzkiej”.¹⁸

Omawiane badania odkryły w przeżyciu religijnym nie tylko wspomniany wyżej rys totalny, ale zwróciły również uwagę na jego stronę intencjonalną. Dostrzeżenie przez Gruehna religijnej funkcji jaźniowej, umożliwiającej kontakt między podmiotem a przedmiotem, doprowadziło do stwierdzenia, że rzeczywistość psychiczna pod względem intencjonal-

¹³ W. Kwiatkowski: jw. s. 28.

¹⁴ R. Paciorkowski: jw. s. 13; Por. R. Otto: *Das Heilige*. Wyd. 47. Gotha 1931 s. 5—55; K. Girgensohn: *Die seelische Aufbau des religiösen Erlebens*. Gütersloh 1930 s. 406—465, 565.

¹⁵ R. Paciorkowski: tamże.

¹⁶ Tamże. Por. W. Gruehn: *Die Frömmigkeit der Gegenwart*. Münster i. W. 1956 s. 36—37; W. Kwiatkowski: Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii za okres ostatnich lat pięćdziesięciu. *Collect. Theol.* 29 (1958) 173—268. Jest to artykuł sprawozdawczy, informujący o badaniach z zakresu eksperymentalnej psychologii religii, przeprowadzonych w ostatnim półwieczu zarówno przez uczonych katolickich (Wunderle, Canesi, Bolley), jak i niekatolickich (Starbuck, James, Girgensohn, Gruehn, Leitner, Groenbaek) i przedstawionych przez W. Gruehna w wyżej cytowanej pracy.

¹⁷ W. Kwiatkowski: Poglądy w nowoczesnej psychologii religii na budowę przeżycia religijnego. Jw. s. 230.

¹⁸ Tamże, s. 231.

nym posiada cechy transsubiektywne,¹⁹ przy czym „przedmiot jest przeżywany nie tylko jako byt rzeczywisty, *ens realissimum*, ale i transcendentny, całkowicie różny od podmiotu i wszelkiej innej rzeczywistości skończonej”.²⁰

Warto tutaj za ks. R. Paciorkowskim zauważyć, że to „ujęcie przedmiotu jako bytu rzeczywistego stanowi rys oryginalny w przeżyciu religijnym, który należy do istoty przeżycia, warunkuje jego istnienie i wyodrębnia je od wszelkich innych aktów psychicznych, np. doznań estetycznych, gdzie podmiot jest obojętny na charakter obiektywny przeżywanej treści”.²¹

W ślad za tym poszło stwierdzenie, że „między podmiotem a przedmiotem religijnego przeżycia występuje związek najbardziej wewnętrzny, analogiczny do tego, jaki zachodzi między obcującymi ze sobą osobami” oraz że „nawiązanie żywego, wewnętrznego stosunku między „ja” i przedmiotem prowadzi do przyswojenia przeżywanej rzeczywistości, która dla jednostki staje się wartością najwyższą o charakterze normatywnym, *sacrum*”.²²

Powyższe osiągnięcia ujmuje syntetycznie ks. W. Kwiatkowski w następującym sformułowaniu: „Totalizm i transcendentalizm jako punkty wyjściowe dla nowoczesnej psychologii religii prowadzą do przyjęcia tezy o budowie ontycznej (psychicznej) przeżycia religijnego oraz tezy o budowie intencjonalnej tego przeżycia. W świetle tych osiągnięć nowoczesnej psychologii, dotychczasowa teza o budowie przeżycia religijnego pod względem ontycznym (psychicznym) przybiera sens totalny w miejsce dotychczasowego sensu atomistycznego (sam rozum, sama wola i same uczucia), a pod względem intencjonalnym teza ta przybiera sens transcendentny (rzeczywisty, osobowy, dualistyczny), przedmiotu (*sanctum*) przeżycia religijnego w miejsce dotychczasowego sensu panteistycznego i idealistycznego”.²³

Mając na uwadze, że przedmiotem przeżycia religijnego jest najwyższa wartość *Sacrum*, które ma charakter osobowy, A. Lang, tak streszcza wyniki badań współczesnej psychologii (również fenomenologii) religii: „Człowiek religijny ma do czynienia nie z «przedmiotem»,

¹⁹ Por. tamże, s. 230.

²⁰ R. Paciorkowski: jw. s. 13.

²¹ Tamże. Por. M. Scheler: *Das Ewige im Menschen*. Leipzig 1921 s. 527. W. Gruehn: jw. s. 111.

²² Tamże. Por. W. Gruehn: tamże. „W świetle zatem dokonanej dotąd analizy psychologicznej, powiedzieć należy, że skądinąd tajemniczy akt przywłaszczeniowy przeżycia religijnego polega na włączeniu myśli (o Bogu) do osobistej i najbardziej pierwotnej sfery jaźni. Przedmiot ten od razu osiąga przez to wartość osobową dla jaźni człowieka, staje się jej częścią, sprawia, że pozornie znika jaźń zupełnie i, że jest nim głęboko zachwycona, rozszerza jej widnokrąg, a nawet jej wartościowanie na przyszłość” — W. Kwiatkowski: Wyniki badań eksperymentalnych z psychologii religii. Jw. s. 190—191.

²³ W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Jw. s. 33.

lecz z «partnerem». Religia jest stosunkiem do Bożej potęgi ujętej osobowo — do Bożego «Ty»".²⁴

Zapytajmy obecnie, jakie znaczenie mają powyższe wyniki dla apologetyki?

Trzeba odpowiedzieć, że badania psychologii religii nad strukturą aktu religijnego ściśle wiążą się z podstawowym problemem apologetycznym dotyczącym wewnętrznej budowy apologetyki jako nauki, zwłaszcza na odcinku jej przedmiotu formalnego. Wobec wykrytej przez psychologię religii syntetycznej budowy przeżycia religijnego musiały ustąpić dotychczasowe ujęcia przedmiotu formalnego apologetyki, które okazały się jednostronne i fragmentaryczne. Zaistniała potrzeba scalenia ich w jednej, najwyższej wartości, *sanctum*, implikującej wszystkie wartości, a tym samym zapewniającej temu przedmiotowi atrybut jedności. W ten sposób psychologia religii zaważyła na powstaniu nowego typu apologetyki, tzw. apologetyki totalnej, której twórcą jest polski uczony, prof. ks. W. Kwiatkowski. Oto co na ten temat mówi sam Autor: „Z chwilą zaś rozszerzenia podstawy (materiału) apologetyki totalnej i to w kierunku całkiem odmiennym, bo dotychczasowe jej zespolenie wyłącznie z teologią należy uzupełnić przez nawiązanie z religiologią, musi też logicznie nastąpić rozszerzenie albo pewne uogólnienie jej przedmiotu formalnego, bez jakiegokolwiek naruszenia właściwej mu jedności. Jednostronne ujęcie formalnego przedmiotu bądź w apologetyce intelektualistycznej, bądź też w apologetyce woluntarystycznej, uogólnia apologetyka totalna w swym ujęciu aksjologicznym, w którym się łączą i poniekąd uzupełniają poprzednie ujęcia częściowe. Wartości bowiem prawdy i dobra, które stanowiły przedmiot apologetyki intelektualistycznej i woluntarystycznej winny ulec scaleniu w wartości *sanctum* czyli religijnej, stanowiąc przedmiot formalny apologetyki totalnej”.²⁵

Co prawda już dużo wcześniej dokonywano prób syntetycznego ujęcia formalnego przedmiotu apologetyki (Dechamps, Laberthonnière, Poulpique), ale próby te okazały się niezadowolające.²⁶ Nakreślona przez Dechamps'a syntezę „ujmuje obecnie warszawska szkoła apologetyczna nie w postaci integralnej, składającej się z części, z których dopiero powstaje *integrum*, lecz w postaci totalnej, w której zaznacza się przede wszystkim *totum* czyli jedna całość, a w tej jednej całości i poprzez tę jedną całość, jej części”.²⁷ Tą jedną całością jest dla apologetyki totalnej religia chrześcijańska, w której dostrzega ona wszelkie wartości, sprowadzające

²⁴ A. Lang: *Wesen und Wahrheit der Religion*. München 1957 s. 74; Por. E. Kopeć: jw. s. 7—8.

²⁵ W. Kwiatkowski: jw. s. 152; Por. Tenże: *Przedmiot apologetyki naukowej*. *Collect. Theol.* 30 (1959) 10—19.

²⁶ Por. Tenże: *Apologetyka totalna*. Jw. s. 138—152.

²⁷ Tenże: *Przedmiot apologetyki naukowej*. Jw. s. 17.

się do najwyższej wartości religijnej zwanej *sanctum*. „*Sanctum*, pisze ks. W. Kwiatkowski, jest tu samodzielną wartością religijną, która się znajduje poza szeregiem innych wartości i wychodzi poza te wartości, będąc ich ośrodkiem i syntezą w sensie czegoś nowego”.²⁸ Z tego widać, że pojęcie *sanctum*, do którego doszła w analizie struktury aktu religijnego współczesna psychologia religii, umożliwiło stworzenie nowego typu apologetyki, łączącej w jedną całość wszystkie dotychczasowe, w tym również tzw. apologetyki wewnętrznej i zewnętrznej.²⁹

Powyższe stwierdzenie dostatecznie wskazuje na wyjątkową rolę, jaką odegrały badania z zakresu psychologii religii w kształtowaniu się apologetyki jako nauki samodzielnej i chyba również na potrzebę utrzymania przez apologetykę stałego kontaktu z tą dyscypliną religioznawczą. Chociaż na tym miejscu nie zamierzamy dokładnie wyliczać wszystkich korzyści, jakie ze sobą niesie ten kontakt, wskażemy tylko na jedną jeszcze „przysługę”, jaką psychologia religii oddała apologetyce. Wykryła ona mianowicie w przeżyciu religijnym tzw. rys obronny czyli apologetyczny, polegający na tym, że „każdy pragnie by wyznawana przez niego religia była prawdziwa”³⁰ i to nawet w stopniu bezwzględnym.³¹ Chociaż rys ten mieści się w sposób implikatywny w pojęciu *sanctum*, które jako najwyższa wartość zawiera w sobie wszystkie inne, a więc i element prawdziwości, mówimy o nim oddzielnie ze względu na jego szczególne powiązania z apologetyką. Ten charakterystyczny dla przeżycia religijnego rys stanowi bowiem genetyczne podłoże dla konkretnych apologii, a tym samym prowadzi do apologetyki naukowej, która bada ich wartość od strony ściśle krytycznej.³² Okazuje się mianowicie, że jeśli każda religia chce uchodzić za prawdziwą, to tym samym pragnie być nie tylko obok innych równorzędną, lecz również wyjść ponad inne czyli stać się normatywną.³³ Tymczasem żadna z dyscyplin religioznawczych nie zajmuje się stanem normatywnym przeżycia religijnego, pozostawiając zbadanie tej kwestii innej nauce. Zdaniem ks. W. Kwiatkowskiego właśnie apologetyka przejmuje to zadanie.³⁴ I to jest kolejna

²⁸ Tamże.

²⁹ Por. tamże, s. 18. Por. tenże: Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. *Studia Theologica Varsaviensia* 1 (1965) 7—8.

³⁰ R. Paciorkowski: jw. s. 13.

³¹ „Jeder Gläubige hat eine mehr- oder minder feste Überzeugung von der Wahrheit seiner Religion und damit auch von der Wahrheit der aus dieser Religion hervorquellenden Bewusstseinsäußerungen. Dieses Wahrheitsbewusstsein ist immer sogar eines der wichtigsten Momente seines religiösen Erlebens, das über alle deutlich mitklingt!” — G. Wunderle: Aufgaben und Methoden der Religionspsychologie. Eichstädt 1915 s. 50; Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35—36.

³² R. Paciorkowski: jw. s. 13.

³³ Por. W. Kwiatkowski: jw. s. 36—37.

³⁴ „Stwierdzony wyżej rys obronny zjawiska religijnego przez psychologię i historię religii nadaje się do badań szczegółowych, lecz odmiennych od badań

racja, dla której związek psychologii religii z apologetyką wydaje się nie ulegać kwestii.

II. HISTORIA RELIGII

Mając na uwadze, że rzeczywistość religijna to nie tylko przeżycie wewnętrzne, ale również fakt, który się uzewnętrznia w formie wierzeń, praktyk moralnych i kultu, można powiedzieć, że historia religii jest to nauka, która zajmuje się tą zewnętrzną stroną rzeczywistości religijnej, którą stanowią fakty religijne.³⁵ Oczywiście nie może ona poprzestawać na faktografii, ale podobnie jak każda nauka historyczna musi do swych badań włączyć również moment uogólniający, którego głównym celem jest wnioskowanie na podstawie zebranego materiału o stałych prawidłowościach rozwojowych religii. Stąd można określić historię religii jako naukę o historycznych formach przejawiania się zjawisk religijnych oraz szczegółowych prawidłowościach rozwoju religii, ich struktur wewnętrznych, wzajemnych zależności i funkcji.³⁶

Całą problematykę współczesnej historii religii można sprowadzić do dwu zagadnień, a mianowicie dziejów poszczególnych religii oraz porównawstwa religii.³⁷

A. DZIEJE POSZCZEGÓLNYCH RELIGII

Podstawowym faktem stwierdzonym przez historię religii na tym odcinku jest p o w s z e c h n o ś ć zjawiska religijnego. To jest pierwsza lekcja, jaką nam daje historia religii. Poucza nas ona, że wszystkie ludy wszystkich czasów uznawały istnienie bytu doskonałego, lub wielu bóstw,

historyczno- a zwłaszcza psychologiczno-religijnych. Psychologia bowiem religii bada stan faktyczny przeżycia religijnego zarówno pod względem analitycznym, jak i genetycznym, nie zaś stan jego normatywny. Zbadaniem więc tego rysu obronnego w każdej religii albo w każdym przeżyciu religijnym pod względem aksjologicznym zajmuje się inna dziedzina religioznawstwa, zwana apologetyką. O ile zaś ten rys dotyczy religii chrześcijańskiej w jej formie najstarszej... jest przedmiotem apologetyki chrześcijańskiej mającej na celu wyświetlić religię chrześcijańską z punktu widzenia krytyczno-poznawczego" — W. Kwiatkowski: Tamże, s. 37.

³⁵ Por. R. Paciorkowski: jw. s. 15.

³⁶ Por. Z. Poniatowski: jw. s. 129; Por. T. Klak: jw. s. 219.

³⁷ Odmiennie rzecz ujmują przedstawiciele religioznawstwa marksistowskiego. Np. Z. Poniatowski pisze: „Do głównych zagadnień interesujących historyków religii należą, od początku tej dyscypliny aż po dzień dzisiejszy, w szczególności w Polsce, dwa kręgi problemów: 1. pochodzenia i form pierwotnych religii oraz 2. pochodzenia chrześcijaństwa” — jw. s. 132. Jednakże w rozwiązaniu pierwszego problemu kompetentną może się okazać jedynie etnologia religii, a zagadnienie drugie należy do apologetyki. Odnośnie pierwszego zagadnienia można się z Autorem zgodzić tylko w tym wypadku, gdy etnologię religii traktujemy jako jeden z działów historii religii, czego się jednak dzisiaj nie czyni z uwagi na wyodrębnienie

choć często bardzo różniły się co do sposobu rozumienia ich istoty, przymiotów oraz ich stosunku do człowieka.³⁸ Tego faktu nie są w stanie podważyć ani hipotezy religijnego ewolucjonizmu,³⁹ ani zjawisko rzekomego ateizmu niektórych religii, np. buddyzmu,⁴⁰ ani fakt areligijności czy ateizmu niektórych ludów czy ludzi. Wiadomo już dzisiaj, że areligijność szczepu Yamana, która stała się podstawą dla całego kierunku ewolucjonistycznego w interpretacji rozwoju religii, okazała się nieporozumieniem i legendą, a religijny i etyczny monoteizm tego szczepu został z naukową pewnością udokumentowany.⁴¹

Kiedy mowa o powszechności zjawiska religijnego należy mieć na uwadze inny znamieny fakt, towarzyszący temu zjawisku, a mianowicie przekonanie ludzi wyznających daną religię o możliwości wejścia w kontakt z uznawanym bóstwem. Ludzkość wierząca nigdy nie ograniczała swej religijności do uznania istnienia jakiegos bóstwa, ale uważała religię za żywą relację człowieka do bóstwa.⁴² Przez ten kontakt należy rozumieć ogół czynności poprzez które człowiek łączy się z bóstwem pojmowanym czy to osobowo czy nieosobowo. Inaczej mówiąc religijny kontakt z bóstwem to kult oddawany bóstwu zarówno wewnętrzny i zewnętrzny jak i prywatny i publiczny.⁴³

Kolejny fakt stwierdzony przez historię religii dotyczy samego przedmiotu religii, tj. najogólniej mówiąc bóstwa, a w szczególności istotnej

nie się etnologii religii jako samodzielnej dyscypliny. Ponadto w zupełnie swoisty sposób rozumie Autor historię (porównawczą) religii, przypisując to określenie po prostu historii religii, podczas gdy „porównawcza historia religii” ma zgola odmienną problematykę. Wspomnimy o niej niżej, omawiając tzw. porównawstwo religii. Natomiast zupełnie wyraźnie odcinamy się od stanowiska imputującego historii religii prawo do rozstrzygania kwestii pochodzenia chrześcijaństwa

³⁸ Por. J. Huby: *Manuel d'histoire des religions*. Wyd. 6 Paris 1934; M. Gorce, R. Mortier: *Histoire générale des religions*. T. 1—5. Paris 1942—1951; N. Turchi: *Le religioni del Mondo*. Wyd. 2. Roma 1951; F. König: *Christus und die Religionen der Erde*. Handbuch der Religionsgeschichte. T. 1—3. Freiburg im Br. 1951; P. Tacchi Venturi: *Storia delle Religioni*. T. 1—2. Wyd. 3. Torino 1954; M. Brillant, R. Aigrain: *Histoire des religions*. T. 1—5. Paris 1953—1956; F. Heiler: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*. Stuttgart 1958.

³⁹ Powróćmy do nich przy omawianiu etnologii religii.

⁴⁰ Por. J. Masson: *De Buddhismo*. W: *Introductio in studium religionum*. Wyd. 3. Ad usum privatum auditorum. Romae 1963 s. 160—193; C. Regamey: *Der Buddhismus Indiens*. W: *Christus und Religionen der Erde*. Jw. T. 3, s. 229—305.

⁴¹ R. Paciorkowski: jw. s. 21.

⁴² Por. E. Dhanis: *Quid est religio*. W: *Introductio in studium religionum*. Jw. s. 13—14; „Religion nennt man im allgemeinen Sinne die Beziehung zwischen dem Menschen und der Übermenschlichen Macht, an die er glaubt und von der er sich abhängig fühlt. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in besonderen Gefühlen (Vertrauen und Furcht), Vorstellungen (Glauben) und Handlungen (Gebet), Riten, darunter besonders Opfern auch Erfüllung sittlicher Gebote) — Tiele — Söderblom: *Kompendium der Religionsgeschichte*. Berlin 1931, s. 3; „Das Wesen der Religion liegt in dem Beziehungsverhältnis des Menschen zu einer Überwelt, von der er sich abhängig fühlt, in deren Schutz er sich geborgen hofft, und die ihm als Ziel der Sehnsucht gilt” — G. Wobbermin: *Religionsphilosophie als theologische Aufgabe*. *Kantstudien* 33 (1928) 214.

⁴³ Por. E. Dhanis: jw. s. 13—14.

jego cechy, którą jest świętość.⁴⁴ „Świętość”, stanowiąca przedmiot niemal wszystkich religii, nie wyłączając tzw. religii niższych, z reguły oznacza coś, co różni się od człowieka i pozostałych stworzeń, a zarazem je przewyższa.⁴⁵ Niektórzy autorowie określają ją jako „niewypowiedzianą tajemnicę” oraz „ostateczną rzeczywistość”, której poznanie przekracza możliwość ludzkiej natury.⁴⁶ Nie brak też autorów, którzy w określaniu przedmiotu religii dostrzegają go jedynie w „ponadludzkiej mocy,⁴⁷ lub w „ponadświatowej rzeczywistości”,⁴⁸ ale określenia te okazują się niewystarczające.⁴⁹

Ponadto historia religii potwierdza również istnienie tzw. rysu apologetycznego, przejawiającego się w podawanych motywacjach religijnych postaw oraz w przeświadczeniu wyznawców konkretnej religii o jej prawdziwości, a nawet wyższości w stosunku do religii pozostałych.⁵⁰

Nieledwie zasygnalizowane fakty stwierdzone przez współczesną historię religii wykazują pewne punkty styeczne z badaniami apologetycznymi, a przy tym stanowią potwierdzenie danych z psychologii religii. Wiemy już, jaką rolę odegrały w kształtowaniu się apologetyki naukowej osiągnięcia nowoczesnej psychologii, zwłaszcza dotyczące budowy przeżycia religijnego zarówno pod względem ontycznym, jak i intencjonalnym. Potwierdzenie tych danych przez historię religii umacnia stanowisko przyjęte przez apologetykę totalną. To, co historia religii mówi o religii jako żywym kontakcie człowieka z bóstwem, potwierdza przyjętą przez apologetykę naukową tezę o dialogowej, responsorycznej budowie przeżycia religijnego. Również to, co historia religii mówi o przedmiocie religii, którym jest *sanctum* sprzega się z podjętym przez apologetykę totalną zadaniem krytycznego i systematycznego poznania, z punktu widzenia aksjologicznego, przeprowadzonej przez Jezusa Chrystusa samoobrony siebie jako najwyższej wartości religijnej (*Sanctum*).⁵¹ Ponadto potwierdzenie istnienia tzw. aspektu apologetycznego w innych religiach

⁴⁴ Por. tamże, s. 10; „Donc, ce qu'on pourra dire en premier lieu de l'objet de la religion, c'est qu'il est quelque chose d'autre, qui surprend” — G. Van der Leeuw: *La religion dans son essence et ses manifestations*. Paris 1955, s. 9; „Vouloir cerner ce phénomène par la physiologie, la psychologie, la sociologie, l'économique, la linguistique, l'art, etc... c'est le trahir; c'est laisser échapper justement ce qu'il y a d'unique et d'irréductible en lui, nous voulons dire son caractère sacré” — M. Eliade: *Traité d'histoire des religions*. Paris 1959 s. 11.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ „All authentic religious experience implies a desparate effort to disclose the ultimate reality” — M. Eliade, J. M. Kitagawa: *The History of Religions. Essays in Methodology*. Chicago 1959 s. 88; Por. Van der Leeuw: jw. s. 663—664.

⁴⁷ Tiele—Söderblom: jw. s. 3.

⁴⁸ G. Wobbermin: jw. s. 214.

⁴⁹ Por. E. Dhanis: jw. s. 13.

⁵⁰ Por. W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Jw. s. 43. Tegoż: *Początki...*, jw. s. 6.

⁵¹ Tamże, s. 152; Por. Tenże: *Przedmiot apologetyki naukowej*. *Collect. Theol.* 30 (1959) 10—19.

ma dla apologetyki jeszcze to dodatkowe znaczenie, że „rozwiązuje otwarte dotąd zagadnienie, dlaczego apologia chrystianizmu nie jest tylko dziełem specjalnie zainteresowanych jednostek albo grup wybitnych fachowców, lecz obchodzi wszystkich wierzących chrześcijan”.⁵²

B. PORÓWNAWSTWO RELIGII

Chociaż porównawcze rozważania religii sięgają wieków starożytnych, a porównawcza nauka religii zjawia się właściwie już w wieku XVIII, to o naukowej systematyzacji tej nauki zdecydowały dopiero dwa wydarzenia obecnego stulecia.⁵³ Pierwszym z nich był kongres historii religii odbyty w Oksfordzie w 1908 r., na którym „ustalono zasadnicze wytyczne badań na tym odcinku nauk religioznawczych w oparciu o metodę ściśle historyczną. Wytyczne precyzowały trzy etapy zainteresowań nowej nauki: hierografię (rejestrowanie i opis) obserwowanych faktów, hierologię, czyli ich klasyfikację i interpretację oraz hierozofię, czyli wartościowanie tak przepracowanego materiału”.⁵⁴ W ten sposób stworzone zostały nowe podstawy historii religii, które zapewniły jej trwałe wyniki.⁵⁵ Drugim istotnym w historii kształtowania się naszej dyscypliny wydarzeniem było ustalenie przez H. Pinard'a de la Boullaye⁵⁶ głównych zasad metodologicznych dla historyków religii, obecnie powszechnie przyjmowanych.⁵⁷ Są to następujące zasady: pierwszeństwa idei, jedności organicznej, jednostajności naturalnej, zależności czyli indywidualizacji, oryginalności i transcendencji.⁵⁸ O apologetycznym walorze tych zasad wymownie świadczy następujące stwierdzenie: „W świetle powyższych zasad metodologicznych historia porównawcza religii stwierdza charakter oryginalny i transcendentny religii chrześcijańskiej. Wyniki te prowadzą do dalszych zagadnień, które wchodzą już bezpośrednio do zakresu badań apologetyki nad wartością obiektywną ustalonych przez porównawczą historię religii faktów”.⁵⁹ Do takich faktów należy m. in.

⁵² Tenże: *Apologetyka totalna*. Jw. s. 43.

⁵³ Por. E. Bulanda: *Historia porównawcza religii, jej znaczenie, zasady i aktualne zagadnienia*. W: *Pod tchnieniem Ducha świętego. Współczesna myśl teologiczna*. Poznań 1964 s. 64; Por. Tenże: *Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania*. *Aten. Kapł.* 60 (1960) 48.

⁵⁴ R. Paciorkowski: jw. s. 15.

⁵⁵ Por. tamże; Por. E. Dąbrowski: *Porównawcza historia religii, jej rozwój i znaczenie*. W: *Religie Wschodu*. Poznań 1962, s. 18.

⁵⁶ Jest on autorem monumentalnego dzieła: *L'Étude comparée des religions*. T. 1. *Son histoire dans le monde occidental*. T. 2. *Ses méthodes*. Wyd. 2. Paris 1929.

⁵⁷ Nie przyjmują ich zwolennicy ewolucjonizmu religijnego.

⁵⁸ Por. H. Pinard de la Boullaye: jw. s. 59—81; Por. R. Paciorkowski: jw. s. 15—17; E. Bulanda: *Wielość religii i właściwa płaszczyzna ich porównywania*. Jw. s. 50—55; Tenże: *Historia porównawcza religii*. Jw. s. 78—83. Por. W. Kwiatkowski: *Początki...*, jw. s. 7.

⁵⁹ R. Paciorkowski: jw. s. 17.

stwierdzenie, że życie religijne zawsze i wszędzie miało charakter kolektywny, zbiorowy. Feteszyści czy politeiści, religie natury czy religie ludzkiego cierpienia, religie rodziny, klanu czy miasta, religie narodowe czy powszechne, wszystkie religie są zawsze jakimś zebraniem, zgrupowaniem, związkiem jednostek ludzkich wokół wspólnej idei bóstwa. Choć społeczność ta bywała w historii raz większa, raz mniejsza, raz trwalsza, raz mniej trwała, to jednak nigdy nie widziano takiej religii, która by była religią tylko jednego człowieka. Nawet religia Platona czy Sokratesa (jeżeli już zatrzymamy to określenie) zaczęła istnieć dopiero wraz z ich uczniami. Każda religia w historii, w jakikolwiek sposób chciałoby się określić jej istotę, jest społecznością, zgromadzeniem, wspólnotą. Tak powszechny nie może być przypadkowy, tym więcej, że dotyczy on samej natury zjawisk religijnych. Jest zrozumiałe, że przybierze on tym doskonalszą formę im prawdziwszą będzie dana religia. Otóż religia chrześcijańska realizuje powyższą ideę w sposób przewyższający w tym względzie wszystkie inne religie, co również prowadzi do wniosku, że jest ona religią transcendentną i jedynie prawdziwą.

Chociaż współcześnie mówi się o „nowej teologii historii religii”,⁶⁰ która określa inne religie jako równie ważną drogę do świętości i zbawienia, przy czym podkreśla się potrzebę szacunku i tolerancji w stosunku do wszystkich religii,⁶¹ prawdą pozostanie, że porównawcza historia religii wykazuje nie tylko odrębność i oryginalność religii chrześcijańskiej, ale i jej transcendentność, wskazującą na jej boskie pochodzenie. W ten sposób „rozwiązano w sensie pozytywnym zagadnienie stosunku historii religii do apologetyki”⁶² wbrew porównawczej historii religii zorganizowanej pod wpływem tendencji ewolucjonistycznych.⁶³

III. ETNOLOGIA RELIGII

Wspomnieliśmy już o tym, że w rozwiązaniu naczelnego problemu religioznawczego, jakim jest zagadnienie pochodzenia religii, a w nim kwestia pierwotnej formy religii i właściwych jej źródeł, historia religii jest bezsilna i że z pomocą w tym względzie przychodzą jej prehistoria i etnologia religii. Jest to zrozumiałe jeśli się zważy, że zasięg historii w najstarszych dostępnych nam formach cywilizacji nie wykracza poza 3000 lat przed Chr., jak w Egipcie, lub nawet 4000, jak w Sumero-Akkadii.

⁶⁰ Por. E. Benz: *Über das Verstehen fremder Religionen*. W: *The History of Religions. Essays in Methodology*. Chicago 1959, s. 11—39.

⁶¹ Por. F. Heiler: *Die Religionsgeschichte als Wegbereiterin für die Zusammenarbeit der Religionen*. Tamże, s. 40—74.

⁶² R. Paciorkowski: jw. s. 15.

⁶³ Por. Z. Poniatowski: jw. s. 127—137; R. Paciorkowski: jw. s. 15.

Ponadto w okresie historycznym spotykamy już kulturę rozwiniętą, o formach ustalonych, nie mającą nic wspólnego z ideą pierwotnego człowieka.⁶⁴ Prehistoria, jako nauka o starożytnościach, badająca najdawniejsze dzieje ludzkości na podstawie zabytków archeologicznych,⁶⁵ może z narzędzi i pomników minionych czasów wnioskować o kulturalnym stanie człowieka, który nie pozostawił żadnych pisanych wiadomości o sobie.⁶⁶ Wnioski te jednak nie pozostają bez zastrzeżeń, zważywszy, że te nikłe ślady życia człowieka na ziemi, jakimi są głównie przedmioty codziennego użytku, narzędzia sporządzane z kamieni czy kości, ruiny mieszkań czy cmentarze,⁶⁷ z trudem pozwalają na odtworzenie obrazu kultury materialnej prehistorycznego człowieka, „a cóż dopiero powiedzieć o kulturze duchowej, do której dostęp uwarunkowany jest szeregiem innych jeszcze czynników”.⁶⁸ Zaslugą profesora historii religii w Brukseli Gobleta d'Alviella jest opracowanie zagadnienia stosunku prehistorii do etnologii, przy wskazaniu na zbieżność kultury materialnej współczesnych ludów pierwotnych z kulturą człowieka prehistorii, rekonstruowanej na podstawie dostępnych nam wykopalisk.⁶⁹ W swych badaniach doszedł on do wniosku, „że pod niejednym względem brak informacji o człowieku prehistorii może z powodzeniem wypełnić etnologia”.⁷⁰ Jego argumentację uznano i odtąd „historycy religii poczęli coraz częściej odwoływać się do ludów pierwotnych w kwestiach genezy religii i jej rozwoju”.⁷¹ Pozostając od samego początku pod przemożnym wpływem ewolucjonizmu próbowała etnologia religii rozstrzygnąć powyższe kwestie przy użyciu metody ewolucyjnej, czego wynikiem było wykreślenie schematu rozwoju religii w skali od ateizmu do monoteizmu, przy czym warianty w ustaleniu poszczególnych etapów rozwoju nie odgrywały istotnej roli.⁷² Dla przykładu „przytoczymy niektóre próby wytyczenia takich linii rozwojowych religii:

- a. według A. Comte'a (1830): fetyszyzm — politeizm — monoteizm;
- b. według J. Lubbocka (1870): fetyszyzm — totemizm (kult naturalny) — szamanizm — antropomorfizm (bałwochwalstwo) — Bóg Stwórca;

⁶⁴ Por. E. Dąbrowski: *Religia ludów pierwotnych a geneza religii*. W: *Religie świata*. Warszawa 1957 s. 30.

⁶⁵ Por. E. Bulanda: *Powstanie i początki religii w świetle najnowszych badań prehistorii i etnologii*. *Collect. Theol.* 32 (1961) 85—104; W. Koppers: *Der älteste Mensch und seine Religion*. W: *Christus und die Religionen der Erde*. Jw. T. 1. s. 115—160.

⁶⁶ Por. T. Chodźdło: *Powszechność zjawiska religijnego*. *Aten. Kapł.* 60 (1960) 25—27.

⁶⁷ E. Dąbrowski: *Religia ludów pierwotnych*, jw. s. 30.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Por. R. Paciorkowski: jw. s. 18.

⁷⁰ E. Dąbrowski: *Religia ludów pierwotnych*, jw. s. 31.

⁷¹ Tamże.

⁷² Por. R. Paciorkowski: jw. s. 18; Z. Poniąkowski: jw. s. 134—135.

c. według E. B. Tylora (1872): animizm — manizm — fetyszym — politeizm — monoteizm;

d. według R. R. Marett'a (1899): preanimizm (dynamizm) — animizm — politeizm — monoteizm;

e. według H. Spenzera (1876): manizm (kult przodków) — fetyszym (cześć obrazów) — kult zwierząt, roślin, przyrody — bóstwa;

f. według J. W. Hauera (1923): wiara w mana z magią (panpsychizm), wiara w duszę z polidemonizmem — monoteizm telurystyczny (Matka-Ziemia) — politeizm telurystyczny — monoteizm celestyczny (Ojciec-Niebo) — bóstwa astralne i celestyczne — monoteizm duchowy i etyczny;

g. według J. H. F. Kohlbrugge'a (1932): dynamizm, animizm i politeizm — prymitywny monoteizm — etyczny monoteizm".⁷³

Przełomowym momentem dla rozwoju etnologii religii była śmiała książka A. Langa pt. „The Making of Religion” (1898), w której autor po raz pierwszy odważył się zająć stanowisko diametralnie różne od ewolucjonistycznego.⁷⁴ A. Lang, „dotychczasowy zwolennik animizmu i uczeń słynnego pioniera ewolucjonizmu, Tylora, zakwestionował wartość naukową przyjętej powszechnie teorii i metody, która odwoływała się do faktów nieściśle sprawdzonych i zbyt pośpiesznie uogólnionych. Jednocześnie wysunął Lang tradycyjną tezę o pierwotnym monoteizmie, popartym bogatym materiałem etnologicznym”.⁷⁵ Możliwie wszechstronne uzasadnienie tej tezy stało się niejako hasłem i programem życiowym zarówno dla ks. W. Schmidta, jak i sławnej etnologicznej szkoły wiedeńskiej przez niego stworzonej. W oparciu o wnioski, do jakich doszedł G. A. d'Alviella, posługując się pojęciem „kręgu kulturowego”,⁷⁶ wprowadzonym do etnologii przez L. Frobeniusa, a szerzej opracowanym przez F. Gräbnera i B. Ankermanna,⁷⁷ ks. W. Schmidt stworzył dzieło,⁷⁸ które można uznać za punkt zwrotny w etnologii religii.⁷⁹ Dzieło to, stanowiąc owoc 50 lat pracy W. Schmidta, potwierdziło w całej rozciągłości słuszność nowej metody historyczno-kulturowej, a zebrany i przedstawiony

⁷³ E. B. Tylor: Historia porównawcza religii. Jw. s. 70.

⁷⁴ A. Lang: The Making of Religion. Wyd. 3. London 1909; Por. P. Schebesta: Die Religion der Primitiven. W: Christus und Religionen der Erde. Jw. s. 542—578.

⁷⁵ R. Paciorewski: Jw. s. 18.

⁷⁶ „Krag kulturowy zatem to zespół wytworów kulturowych, obejmujący wszystkie istotnie konieczne kategorie ludzkiego życia, rozszerzony po całym świecie a pochodzący od jakiegoś dawnego pnia kultury, powstałej w bardzo odległej epoce, na pewnym określonym terytorium globu ziemskiego. Na skutek migracji ta starodawna kultura powoli się rozprzestrzeniła i zmieszała z innymi napotykanymi po drodze kulturami. Dzięki jednak właściwej człowiekowi, zwłaszcza pierwotnemu, zachowawczości utrzymywał się istotny trzon, złożony z elementów dziedziny życia gospodarczo-technicznego, socjalnego i duchowego” — E. B. Tylor: Historia porównawcza religii. Jw. s. 72.

⁷⁷ Por. F. Gräbner: Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911.

⁷⁸ W. Schmidt: Ursprung der Gottesidee. T. 1—12. Münster i. Westf. 1912—1954.

⁷⁹ Por. E. Dąbrowski: Religia ludów pierwotnych a geneza religii. Jw. s. 32.

w nim materiał doświadczalny ostatecznie dowiódł prawdziwości tezy, iż najstarsza relatywnie ludzkość posiadała względnie czystą i określoną wiarę w jednego Boga.³⁰ W. F. Albright, wybitny prehistoryk protestancki w Ameryce, tak ocenił wyniki pracy i metody W. Schmidta: „Nie ulega już żadnej wątpliwości, że szkoła etnologiczna wiedeńska obaliła najpierw schemat rozwoju religii nakreślony przez pozytywistę Comte'a (fetyzizm — politeizm — monoteizm), a później przez Tytora (animizm — politeizm — monoteizm). Niemniej musi ulec radykalnej zmianie poprawka Maretta (preanimizm — dynamizm — animizm — politeizm — monoteizm). Jest to zasługą wielkiego katolickiego etnologa W. Schmidta, że w swym monumentalnym dziele *Ursprung der Gottesidee* zebrał bogaty materiał na dowód wiary u ludów pierwotnych w Istotę Najwyższą i że odnośne zjawiska etnologiczne i poglądy sklasyfikował”.³¹ Przechodząc do szczegółów trzeba powiedzieć, że zdobyty przez W. Schmidta materiał pozwolił mu m. in. „na stwierdzenie następujących faktów kulturowych:

1. W kulturach ludów pierwotnych (*Urvölker*) i najstarszych (*Alt-völker*) brak elementów antyreligijnych czy pseudoreligijnych naturyzmu, animizmu, manizmu i magizmu. Tam zaś, gdzie te elementy występują, nie mają związku z religią i w żadnym wypadku nie wchodzą do zjawiska religijnego jako główne czy konstytutywne.

2. Wspólne elementy pozytywne dla kultury pierwotnej i najstarszej sprowadzają się do względnie jasnej i żywej wiary w Najwyższą Istotę i do Jej kultu.

3. Religijny stosunek do Najwyższej Istoty, jako Stwórcy wszechświata i opiekującego się nim Ojca, wyraża w pierwszym rzędzie modlitwa i ofiara pierwocin.

4. Moralność ściśle związana z religią kieruje się wiarą we wszechwiedzącego Sędziego i najwyższego Prawodawcę, który na początku stworzenia ustalił porządek moralny dla jednostki, rodziny i społeczności i który czuwa nad jego zachowaniem”.³²

Ks. W. Kwiatkowski dostrzega w osiągniętych przez nowoczesną etno-

³⁰ Por. W. Koppers: *Der älteste Mensch und seine Religion*. Jw. s. 114—160; P. Schebesta: *Die Religion der Primitiven*. Jw. s. 542—578.

³¹ W. F. Albright: *Von der Steinzeit zum Christentum*. Bern 1949 s. 170.

³² R. Paciorkowski: jw. s. 21; „Ogólny rzut oka na najstarszy obraz religii ludzkości w oparciu o wyniki etnologii i prehistorii doprowadza do następujących wniosków: 1. najstarsze ludy posiadają czysty monoteizm; 2. posiadają wysoki poziom moralności, ściśle związanej z religią, ściślej z wiarą w Istotę Najwyższą, która jest źródłem i stróżem prawa moralnego; 3. najstarsza religia jest rzeczywistością, pełną i żywą religią, w której istnieje zażyły stosunek człowieka do osobowego Boga; stosunek ten objawia się na zewnątrz w różnorodnych formach kultu, tj. w modlitwach, ofiarach i uroczystych obrzędach” — T. Chodźdło: *Religie ludów pierwotnych*. Jw. s. 954.

logię religii wynikach potwierdzenie najnowszych zdobyczy naukowych w psychologii religii. Jego zdaniem etnologia religii „stwierdza, że

1. mimo religijnego rozwoju ludzkości, który się nie trzyma linii progresywnej, lecz przedstawia obraz pewnego dekadentyzmu i posuwa się od szczybli wyższych ku niższym, gdzie wszystko zostaje bogiem z wyjątkiem samego Boga, nie znalazła dotąd ludów bez religii;

2. nie ma religii, która by była pozbawiona przedmiotu transcendentnego i która by nie przyznawała takiemu przedmiotowi zewnętrznej rzeczywistości...;

3. podłożem wierzeń religijnych u ludów nawet pierwotnych nie jest pierwiastek irracjonalny, lecz akty intelektualne, polegające ostatecznie na wnioskowaniu ze skutku do przyczyny;

4. wierzenia religijne są jak gdyby kodeksem otrzymanym z góry i przyjętym przez człowieka do przechowania i wykonywania.

Etnologia zatem nowoczesna widzi w religii także zjawisko *sui generis* czyli fenomen w tym znaczeniu, że przy notowaniu początków i zasięgu religii nie dostrzega jakichkolwiek śladów powstania jej z innych, poprzedzających ją bezpośrednio, faktów kulturowych. Religia jest tu samorzutnym wysiłkiem człowieka dostosowującego się do rzeczywistości pełnej i całkowitej, w której Absolut zajmuje miejsce decydujące”.⁸³

Powyzsze stanowisko wymownie dowodzi, że apologetyka musi w swych badaniach uwzględnić również wyniki osiągnięte przez etnologię religii, podobnie, jak to widzieliśmy w przypadku psychologii i historii religii.

Tym niemniej można zadać pytanie, czy wspomniana problematyka naprawdę ściśle wiąże się z apologetyką? Wydaje się, że nie, skoro np. powiedzieliśmy, że porównawcza historia religii wskazuje na odrębny i oryginalny charakter religii chrześcijańskiej. Jeżeli tak, to można powiedzieć, że prace apologetyczne są niezależne od badań religioznawczych w dziedzinie pochodzenia religii, przynajmniej w tym sensie, że apologetyka osiąga swój cel bez względu na to, czy zagadnienie pochodzenia religii będzie rozstrzygnięte w sensie pozytywnym czy negatywnym. Bowiem „chrześcijaństwo czerpie swój dowód prawdziwości nie z odrzucenia czy przyjęcia religii «naturalnych». Ono jest w sobie samym uzasadnione. Jest religią Objawienia, opartą na jednorazowym Wcieleniu Odwiecznego Syna Bożego. Kościół Chrystusowy nie powstał z religijnych uczuć czy rozważań pobożnych ludzi, ale jest z założenia Bożego”.⁸⁴ Warto jednak zwrócić uwagę na to, że problem genezy religii to nie tylko kwestia pierwotności zjawiska religijnego, ale również pytanie dotyczące właściwych źródeł religii. Dopatrywanie się tegoż źródła wy-

⁸³ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 33—34.

⁸⁴ E. Bulanda: Historia porównawcza religii. Jw. s. 94.

łącznie w rozumnej naturze ludzkiej jest chyba nieuzasadnione. „Racje religioznawcze przemawiają raczej za ingerencją nadprzyrodzoną w powstaniu i rozwoju religii monoteistycznej najstarszego człowieka. Nie jest to żaden przekonywający dowód ani absolutnie ścisły argument za historycznym faktem objawienia, ale całkiem słuszny wskaźnik, wynikający z najnowszych naukowych badań religioznawczych, który podaje jedyną możliwość zadowalającego tłumaczenia treści i powstania religii monoteistycznej najstarszych ludów”.⁸⁵ Jeżeli tak rzecz się ma w przypadku religii monoteistycznej pierwotnych ludów, może powstać pytanie, czy nie należy w analogiczny sposób traktować genezy religii chrześcijańskiej? W przypadku pozytywnej odpowiedzi związek między pracami religioznawców i apologetyków na tym odcinku okazałby się jeszcze ściślejszy.

Apologetyczny walor badań etnologicznych określa ks. R. Paciorkowski w następujący sposób: „Stwierdzone przez etnologię religii fakty wskazują na religijny dekadentyzm, jakiemu ulegała ludzkość w swym kierunku rozwojowym. Na tle takiego obrazu apologetyka nowoczesna bada chrystianizm w jego funkcji zapobiegawczej temu procesowi i pogłębiającej zrozumienie dla wartości religijnych”.⁸⁶ Już samo to stwierdzenie wymownie świadczy o potrzebie współpracy apologetyki z religioznawstwem, a w naszym przypadku z etnologią religii.

IV. SOCJOLOGIA RELIGII

„Rzeczywistość religijna ujęta wszechstronnie występuje z kolei nie tylko jako fakt historyczny i kulturowy, lecz także grupowy, którego zbadaniem zajmuje się socjologia religii”.⁸⁷

A. Comte (1798—1857), nazywany ojcem socjologii i ojcem pozytywizmu, jest jednocześnie powszechnie uważany za twórcę pierwszej szkoły socjologicznej, powstałej we Francji, a reprezentującej kierunek zwany socjologizmem religijno-filozoficznym.⁸⁸ Kierunek ten, którego głównym przedstawicielem był uczeń Comte'a E. Durkheim, starał się sprowadzić samą istotę religii do zjawisk społecznych, a tym samym uzależniał jej powstanie i rozwój wyłącznie od społecznego podłoża.⁸⁹ Chociaż socjologizm przeszedł już do historii i to jako kierunek w swoich założeniach błędny, to jednak przyczynił się nie tylko do poznania róż-

⁸⁵ T. Chodźdło: Powszechność zjawiska religijnego. Jw. s. 30.

⁸⁶ R. Paciorkowski: jw. s. 22.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: Rozwój socjologii religii. W: Socjologia religii. Warszawa 1962 s. 32; J. Majka: Religia jako przedmiot badań socjologicznych. *Aten. Kapt.* 60 (1960) 71.

⁸⁹ J. Majka: tamże; R. Paciorkowski: jw. s. 22.

nych religii i form kultu, lecz także wzbudził zainteresowanie społecznymi przejawami życia religijnego i posłużył bogatym materiałem opisowym do badań i analiz o charakterze socjologicznym.⁹⁰ Chociaż odrzucał on istnienie jakiegokolwiek rzeczywistości transcendentnej i uważał, że religia jest pochodną w stosunku do społeczeństwa, a boskość symbolem czysto społecznym, to jednak zasługą Durkheima pozostanie zaakcentowanie przez niego i uwydatnienie zależności między religią a społeczeństwem. Poważnym natomiast brakiem w jego systemie było nie przywiązywanie dostatecznej wagi ani do różnorodności struktur społecznych w różnych społeczeństwach, ani do porównania tych struktur, ani do zjawiska ich rozwoju. Zadanie to podjął dopiero Maks Weber (1864—1920), „wybitny socjolog niemiecki i autor głośnych prac o zależnościach między religią a ekonomiką”,⁹¹ który w przeciwieństwie do Durkheima uważał, że zjawiska różnorodności systemów religijnych nie można sprowadzać do pojęcia struktur społecznych lub sytuacji ekonomicznych, jako zmiennych niezależnych.⁹² Wraz z E. Troeltschem stał się on twórcą tzw. szkoły strukturalnej, która nie poprzestawała na analizie materiału etnograficznego, ale badając strukturę religijnych grup społecznych tworzonych przez religie światowe starała się określić wpływ życia społecznego na zjawiska religijne i odwrotnie — wpływ religii na życie społeczne.⁹³

Jednak twórcą socjologii religii jako nauki odrębnej od socjologii ogólnej jest zgodnie z powszechną opinią religioznawców Joachim Wach,⁹⁴ który w swoich pracach „poszerzył ujmowanie socjologii religii, jakie dali Weber i Troeltsch, badając nie tylko zależności religii od typu ekonomiki, ale i korelacje między typem religii a strukturą społeczną, stosunki między religią a państwem, jak też dając próbę typologii autorytetów religijnych”.⁹⁵ Zresztą należy tu włączyć wysiłki zarówno Durkheima, Maksa Webera, jak i Vilfreda Pareto i Bronisława Malinowskiego, których próby utworzenia pojęć naukowych dla socjologii religii, zdaniem znanego socjologa amerykańskiego Talcotta Parsonsa,⁹⁶ dopiero w ostatnich dziesiątkach lat pozwoliły wypracować względnie zwartą teorię, nadającą się do weryfikacji jako nauka empiryczna. Można nawet powiedzieć, że „pół wieku wytężonej pracy umysłowej pochłonął ten trud pozwalający naszej epoce skonstruować w niewielkiej skali system badań empirycznych i przeprowadzić analizę teoretyczną zgodnie z wy-

⁹⁰ J. Majka: jw. s. 71—72.

⁹¹ Z. Poniatowski: jw. s. 147.

⁹² W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 34.

⁹³ J. Majka: jw. s. 73.

⁹⁴ Por. Z. Poniatowski: jw. s. 147—148.

⁹⁵ Tamże, s. 148.

⁹⁶ Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 35.

maganiem, które stawiamy przed socjologią religii traktowaną jako nauka empiryczna".⁹⁷

W kwestii przedmiotu omawianej dyscypliny jeden z polskich autorów wyraża się następująco: „Socjologia religii bada więc religię jako zjawisko społeczne — jej społeczny charakter, oddziaływanie i wpływ na inne dziedziny życia społecznego, jak rodzina, naród i państwo, a także wpływ zjawisk społecznych na rozwój i charakter religii, pojęć i praktyk religijnych. Wskazuje ona, w jaki sposób wiara w Boga, religia, kształtuje oblicza społeczeństw oraz w jaki sposób te ostatnie oddziałują przynajmniej na niektóre formy religijnego życia. W szczególności socjologia religii przeprowadza analizę społecznych procesów religiotwórczych, kościołotwórczych i sektotwórczych, analizę instytucji religijnych i religijnych grup społecznych, badając ich gezenę, rozwój, organizację i strukturę wewnętrzną. Podejmuje przy tym próby klasyfikacji czy raczej typologii przywódców religijnych z uwzględnieniem ich funkcji w kształtowaniu się religii i w istniejących religijnych grupach społecznych. Bada też ona pozareligijne funkcje społeczne religii (np. scalająca, estetyczna), zagadnienie sekularyzacji i laicyzacji, przemiany w religijności wiejskiej i miejskiej, wpływ industrializacji i urbanizacji na życie religijne, zależność między strukturą społeczną ludności a religią, stosunek religii do środków komunikacji i informacji masowej (kolej, prasa, kino, radio, telewizja). Specjalny jej odcinek — niezmiernie ważny — stanowią wreszcie badania socjograficzne nad strukturą i życiem parafii (socjologia parafii)".⁹⁸ W rzeczywistości jednak określenie socjologii religii jako nauki o wszystkich przejawach życia religijnego i wszystkich jego społecznych zależnościach stawia nas przed niemożliwą do zrealizowania koniecznością stworzenia kompletnego inwentarza całej rzeczywistości społecznej i kulturalnej.⁹⁹ „Praktycznie trzeba więc uznać pogląd G. Gundlacha, który słusznie podziela również N. De Volder, że na razie nie może być mowy o ogólnej socjologii religii, należy natomiast rozwijać socjologię religii, która bada struktury, funkcje i przemiany określonych, zinstytucjonalizowanych grup religijnych i zjawisk zbiorowych w ramach grup religii pokrewnych sobie; na przykład socjologia religii protestantyzmu czy katolicyzmu”.¹⁰⁰ W związku z tym De Volder proponuje definicję socjologii religii, według której „jest to nauka o formach zbiorowości religijnych i ich wzajemnych stosunkach oraz o stosunkach tych zbiorowości do grup świeckich”.¹⁰¹ Obserwacja, analiza, porównywanie i interpretacja struktur religijnych i ich wzajemnych zależności oraz związków,

⁹⁷ Tamże.

⁹⁸ T. Kłak: jw. s. 221.

⁹⁹ Por. W. Goddijn, H. P. M. Goddijn: jw. s. 39.

¹⁰⁰ Tamże, s. 40.

¹⁰¹ Tamże.

które je łączą z grupami świeckimi, stanowi zatem specjalne zadanie socjologii religii. Na powyższą definicję De Voldera może się zgodzić ogół socjologów religii, ponieważ pokrywa się ona całkowicie z definicją na ogół przyjętą obecnie przez socjologię ogólną.¹⁰² Z tego nie wynika, że można już dzisiaj mówić o istnieniu jakiejś ogólnej socjologicznej teorii religii, bowiem jak na razie, mamy do czynienia raczej z badaniami cząstkowymi, nie wykraczającymi poza socjografię i dlatego trzeba za Le Bras'em powiedzieć, że stworzenie socjologii religii to praca dla szeregu pokoleń.¹⁰³ Tym niemniej i te badania, które utrzymują się w granicach socjografii religii, mogą się już dzisiaj poszczycić trwałymi i doniosłymi wynikami. Należą do nich następujące stwierdzenia:

a. Fakt religijny nosi na sobie cechy środowiska. „Istnieją religie klanu, szczepu, narodu, a klasy społeczne lub poszczególne zawody wywierają wpływ na formę religijną z danym ugrupowaniem związaną. Te wpływy społeczne, które znajdują swe odbicie w przeżyciach religijnych poszczególnych jednostek, stanowią przedmiot badań socjalnej psychologii religii. (Przeprowadzone już zostały badania eksperymentalne nad psychologią religijną różnych zawodów i grup społecznych)”.¹⁰⁴

b. Religia wysuwa się na miejsce naczelne wśród elementów wiążących daną grupę czy środowisko. „Idee religijne bowiem wpływają nie tylko na wewnętrzną stronę życia zbiorowego klanów, szczepów, ludów, ale oddziałują również na jego stronę zewnętrzną, zwłaszcza na formy organizacyjne tych grup społecznych. U ludów pierwotnych, jak to wykazały badania etnologiczne, idee religijne o charakterze mono-teistycznym normują całokształt życia zbiorowego, które się na tych ideach opiera i z nich wyrasta. Wszystkie doniosłe wydarzenia w życiu klanu czy szczepu znajdują się pod wpływem idei, wyobrażeń, praktyk i instytucji religijnych. Również i wśród narodów kulturalnych świata starożytnego, jak w Grecji i Rzymie, religia zajmowała miejsce dominujące, jak o tym mówi historia religii”.¹⁰⁵

c. „W miarę zanikania poczucia moralnego w danym środowisku zaznacza się charakterystyczne rozluźnienie spistości wewnętrznej tego środowiska”.¹⁰⁶ „Badając zaś sam proces powstawania zespołów religijnych (socjografia) stwierdza, że przybierają one zawsze kształty grupy konkretnej (kościół, sekta, związek mistyczno-duchowy), która narasta wokół komórki grupowej (mistrz, uczniowie). Mistrz (wódz religijny) wywiera na swe otoczenie wpływ o wyjątkowo silnej dynamice, przewyższającej wpływ wodza grupy pozareligijnej, ponieważ autorytet swój

¹⁰² Tamże, s. 40—41.

¹⁰³ Por J. Majka: jw. s. 80—81.

¹⁰⁴ R. Paciorkowski: jw. s. 22—23.

¹⁰⁵ Tamże, s. 23.

¹⁰⁶ Tamże, s. 24.

opiera na motywach, które docierają do głębi psychiki ludzkiej".¹⁰⁷ Określając genezę owych twórczych społecznie sił, socjografia religii uwzględnia co prawda wpływ otoczenia, ale szczególną wagę w tym względzie przypisuje roli, jaką odgrywa idea oraz wrodzone człowiekowi dążenia społeczne. „Na związek przeżycia religijnego z tymi dążeniami zwrócił uwagę Girgensohn, wykazując, że przeżycie idei Boga jako najwyższej wartości wiąże się wewnątrznie z ideą społeczną w tej wartości zawartą i konsekwentnie jest genetycznym podłożem dla zespolenia w grupę społeczną jednostek o podobnych przeżyciach i dążeniach. Interpretację dalszą zjawiska społecznej więzi religijnej podaje psychologiczna analiza wartości, zwłaszcza religijno-moralnych, które jako najgłębsze wytwarzają najsilniejszą więź społeczną”.¹⁰⁸

Zadajmy obecnie pytanie, jaki istnieje związek pomiędzy powyższymi wynikami, a badaniami apologetycznymi? Ks. R. Paciorkowski odpowiada na nie następująco: „Osiągnięcia te uwzględnia apologetyka nowoczesna wykazując, że wartości chrystianizmu jako najbardziej dogłębne, wytwarzaną przez religię więź społeczną potęgują w sposób zgoła oryginalny”.¹⁰⁹ Jeśli tak, to trzeba powiedzieć, że zadania tego nie mogłaby apologetyka spełnić, gdyby nie socjologia religii, która przy użyciu właściwych sobie metod uzasadnia istnienie tej społecznej więzi, jaką wytwarza religia. W ten sposób i tym razem dostrzegamy, do jakiego stopnia prace apologetyki są uwarunkowane odnośnymi badaniami nauk religioznawczych, do których nowoczesna apologetyka musi stale nawiązywać. Konieczność owego sprzężenia się obu omawianych dyscyplin okaże się tym bardziej oczywista, gdy uświadomimy sobie, że istnieje pewien element wspólny dla nich, przesądzający ich wzajemne powiązanie, a mianowicie aspekt grupowości w religijnym przeżyciu. Wiadomo już, że najogólniej biorąc, socjologia religii zajmuje się zjawiskiem religijnym jako faktem grupowym. Wiadomo też, że apologetyka wykazuje m. i. do jakiego stopnia prawdziwa religia posiada aktualnie formę religijnej grupy, społeczności zwanej Kościołem Chrystusa. Mając na uwadze, że socjologia religii jest jeszcze ciągle w stadium wewnętrznego organizowania się i ciągle się rozwija, należy w przyszłości liczyć się z jej nowymi osiągnięciami, które mogą w znacznym stopniu ułatwić apologetyce spełnienie zadań, jakie przed nią stoją.

V. FILOZOFIA RELIGII

„Skoro pierwiastek racjonalny (myśl, idea) został obecnie stwierdzony jako czynnik kierowniczy przeżycia religijnego — pisze ks. W. Kwiat-

¹⁰⁷ Tamże.

¹⁰⁸ Tamże, s. 24—25.

¹⁰⁹ Tamże, s. 25.

kowski — i skoro intencjonalne nastawienie tego pierwiastka nadaje przeżyciu religijnemu strukturę specjalną, nasuwa się z kolei nowe zagadnienie krytyczno-poznawcze, czy ten intencjonalizm i ta przedmiotowość w przeżyciu religijnym jest rzeczywistością tylko wyobrażeniową i wytworem naszego wyłącznie poznania, czy może jest zewnętrzną rzeczywistością obiektywną i niezależną od naszego myślenia? Zagadnienie to należy do filozofii religii, która właśnie bada religię z punktu widzenia aksjologicznego..., to znaczy analizuje krytycznie, czy przedmiot transcendentny świadomości religijnej odpowiada rzeczywistości obiektywnej? Filozofia religii jest zatem krytyką poznania (przeżycia) religijnego. Od stwierdzenia prawdziwości, czyli rzeczywistości przedmiotu w poznaniu (przeżyciu) religijnym, zależy prawdziwość religii w ogóle, czyli rozwiązanie tzw. kwestii religijnej".¹¹⁰

„Poszczególne osiągnięcia nauk religioznawczych (psychologii, historii, etnologii i socjologii religii) łączy w jedną całość filozofia i fenomenologia religii celem poznania najgłębszej, czyli zasadniczej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej” — pisze ks. R. Paciorkowski.¹¹¹

Zdaniem ks. A. Ułowicza „filozofia religii należy do młodszych działów wiedzy, ale jest dziedziczką starego odgałęzienia filozofii, które od czasów Leibniza (1710) nazywa się teodyceą. Jako nowy dział rozrasta się głównie w szkole Maxa Schelera. Obok niej mamy jednak także innych przedstawicieli filozofii religii. Zajmują się nią np. zwolennicy filozofii św. Augustyna, fenomenologowie (O. Gründler, R. Winkler), neoscholastycy (H. Straubinger, G. Wunderle) oraz myśliciele ze szkoły Karola Bartha (dialektyczna filozofia religii). Filozofia religii omawia w świetle czystego rozumu religię jako zjawisko naturalne (*religio naturalis*), a zwłaszcza istotę i prawdę religii".¹¹²

Zwracając uwagę na konieczność powiązania filozofii religii z religioznawstwem ściśle empirycznym ks. T. Kłak pisze: „Coraz mniej popularną — w niektórych kołach — staje się koncepcja filozofii religii jako dziedziny zupełnie niezależnej od religioznawstwa empirycznego, opierając się tylko na spekulatywnych rozważaniach o religii danego autora, będącej jedną z „czystych” nauk filozoficznych, równorzędną np. z ontologią, kosmologią, historią filozofii, teodyceą czy etyką. Jeśli tego rodzaju filozofia religii ma w ogóle istnieć, to jedynie jako część historii filozofii, a wtedy jej przedmiotem będzie przegląd i analiza poglądów i wypowiedzi filozofów, uczonych i innych myślicieli, działaczy religijnych, w ogóle wielkich ludzi o religii. Jeżeli zaś filozofię religii złączy się ściślej z religioznawstwem empirycznym jako w pewnym za-

¹¹⁰ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 34.

¹¹¹ Jw. s. 26.

¹¹² A. Ułowicz: Współczesna filozofia religii. *Znak* 50—51 (1958) 911.

kresie uogólnienie jej wyników — co dość powszechnie się czyni — to stara się ona dać odpowiedź na zasadnicze pytanie: co to jest religia? na czym polega religia w ogóle jako taka? co stanowi istotę religii w ogóle?"¹¹³

Sledząc powyższe wypowiedzi można odnieść wrażenie, że bliższe określenie wewnętrznej struktury filozofii religii, jej przedmiotu i metod, nie powinno nastęrczać większych trudności. W rzeczywistości jednak jest inaczej. Pomijając na razie fakt, że „dotąd jeszcze filozofia religii nie osiągnęła zadowalających wyników by dać należyłą definicję zjawiska religijnego”,¹¹⁴ przyznać trzeba, że „odnośnie jej charakteru, przynależności i przedmiotu istnieje wśród religioznawców bodajże największa dyskusja”.¹¹⁵ Wyjątkową okazją do niej stały się w ostatnich czasach prace H. Duméry'ego, zwłaszcza *Critique et Religion* oraz *Philosophie de la religion*.¹¹⁶ Głos w dyskusji zabrali m. i. tacy autorzy, jak A. Léonard,¹¹⁷ R. Marlé,¹¹⁸ J. Mouroux¹¹⁹ oraz G. Van Riet,¹²⁰ którzy poddając ostrej krytyce koncepcję filozofii religii przedstawioną przez H. Duméry'ego, przez swoje wypowiedzi przyczynili się w znacznym stopniu do lepszego zrozumienia wewnętrznej budowy omawianej dyscypliny.

A. L é o n a r d, omawiając zagadnienie metody filozofii religii zwraca uwagę na potrzebę uwzględnienia specyfiki zjawisk religijnych, a zwłaszcza zjawiska świętości jako najwyższej wartości. Jego zdaniem H. Duméry dostatecznie mocno podkreślił iż należy poddawać analizie religie pozytywne, historyczne, żywe a nie ich fikcje, jak to czyni naturalizm, usiłujący sprowadzić doświadczenie religijne do tego, co właściwie religią nie jest. Podobnie, poddając namiętnej krytyce iluzje empirystów, psychologistów i idealistów przypomniał on, że religię należy ujmować w takim sensie, jaki jej przydaje człowiek religijny. Na drodze otwartej przez Schelera, Otto, Van der Leeuwa i Eliade wypracował Duméry epistemologię religioznawstwa pozytywnego, które definitywnie wyklucza założenia racjonalistyczne.¹²¹

Filozofia religii, zdaniem Duméry'ego zaczyna się tam, gdzie w przed-

¹¹³ Jw. s. 222.

¹¹⁴ W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35.

¹¹⁵ T. Klak: jw. s. 222.

¹¹⁶ H. Duméry: *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion*. Paris 1957; *Tenże: Philosophie de la religion*. T. 1. *Catégorie de sujet-Catégorie de grâce*. T. 2. *Catégorie de foi*. Paris 1957.

¹¹⁷ A. L é o n a r d: La tentative de M. H. Duméry. *Gregorianum* 40 (1955) 283—300.

¹¹⁸ R. Marlé: Philosophie de la religion de H. Duméry. *RechScRel* 47 (1959) 225—241.

¹¹⁹ J. Mouroux: La tentative de M. H. Duméry. *RevScPhilosTh.* 43 (1959) 95—102.

¹²⁰ G. Van Riet: Philosophie de la religion et théologie. A propos d'un nouvel ouvrage de M. Henry Duméry. *RevPhilos.* 57 (1959) 415—437.

¹²¹ Por. A. L é o n a r d: jw. s. 204; H. Duméry: *Critique et religion*. Jw. s. 54.

miocie wiary religijnej abstrahujemy od rzeczywistości, którą umysł ludzki jest zmuszony przyjąć bez możliwości uchwycenia praw nią rządzących.¹²² A. Léonard mówi, że w ten sposób nie można uniknąć formalizmu, który rozważa kategorie pozbawione treści (przejawy wiary oddzielone od ich intencji), ani idealistycznego monizmu, ani dualizmu.¹²³ Jego zdaniem filozof religii, który usiłuje odsłonić właściwy sens jakiegoś dogmatu, fałszuje go tym samym, stosując w swojej ocenie jedynie kryteria racjonalne. Filozofia religii, mając na uwadze nie tylko religię objawioną, ale wszystkie religie pozytywne, żywe, winna uzasadnić takie powszechne kategorie religijne, jak modlitwa, ofiara, kult, wspólnota, winna ustalić hierarchię tych wartości religijnych, które najlepiej wyrażają religijne kryteria. Wreszcie może ona również wskazywać na istnienie związku pomiędzy ludzkimi możliwościami, a objawionymi tajemnicami, ale jest mało prawdopodobne, by w tym względzie była w pełni kompetentną, skoro jest zmuszona zaraz na progu swych dociekań przyjąć jako przedmiot swych badań takie objawienie, jakie do nas dotarło, takie, jakim ono jest w całej swej pełni, co jest niemożliwe bez odwołania się do apologetyki i teologii.¹²⁴

Omawiając problem religii chrześcijańskiej H. Duméry dochodzi do wniosku, że „historia Jezusa może stanowić jedynie „okazję” do zbawczych czynów, dokonujących się we wnętrzu dusz ludzkich”.¹²⁵ Błąd ten, zdaniem A. Léonarda, jest nieuniknioną konsekwencją założenia o absolutnej autonomii rozumu ludzkiego. Tymczasem, mówi on, jeżeli prawdą jest, że wszelka prawda ma swoje źródło w umyśle, można zapytać, czy tylko w umyśle ludzkim? Czy może przede wszystkim w umyśle boskim? Czy nie należy zatem raczej uznać, że wszelkie zdarzenie historyczne, w tym również śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, tylko wówczas mają swój sens gdy im towarzyszy rozum Boży i gdy duch Boży stanowi o takim fakcie, jak Jezus, który całkowicie wykracza poza historię, a równocześnie jest z nią związany.¹²⁶ Krytyka religii, zwłaszcza chrześcijańskiej, czysto racjonalna, mówi A. Léonard, jest podobna do krytyki literackiej starej szkoły, która oddziela formę od treści i w ten sposób usiłuje poznać związek poematu z intuicją twórczą autora w sposób doskonalszy, niż to czyni sam autor.¹²⁷

Wypowiadając się w kwestii interpretacji chrześcijaństwa R. M a r l é

¹²² „...la philosophie de la religion, pourrait-on dire, commence par l'élimination d'un donné qui ne serait que donné, c'est-à-dire une réalité que la raison devrait admettre sans pouvoir ressaisir ses lois de constitution” — H. Duméry: Critique et religion. Jw. s. 277 przypis 1.

¹²³ Tamże, s. 163 przypis 6.

¹²⁴ A. Léonard: jw. s. 286—287.

¹²⁵ H. Duméry: Philosophie de la religion. T. 2. Jw. s. 112.

¹²⁶ A. Léonard: jw. s. 295.

¹²⁷ Tamże, s. 298.

wyraża pogląd, że centralnym problemem, jaki stawia przed filozofem religii chrześcijaństwo, nie jest zagadnienie łaski, czy nadprzyrodzoności w ogóle, ale zagadnienie stosunku życia religijnego, którego cechą jest duchowość i wewnętrzność, do rzeczywistości historycznej, faktycznej, instytucjonalnej, zewnętrznej, z którą chrystianizm jest nierozdzielnie związany.¹²⁸ Poruszając ten problem w drugim tomie swej „Filozofii religii” Duméry stwierdza, że podstawą jego rozwiązania jest fakt, że „wiara jest koekstensywna do całości ludzkiej sytuacji”,¹²⁹ tzn. przejawia się we wszystkich płaszczyznach świadomości, wykazując elementy porządku psychologicznego, wyobraźniowego, mitologicznego, afektywnego, racjonalnego itp. Przejawia się ona nie tylko w gestach, słowach, ideach, ale i w historii, która ze swej strony odsłania dążenie ludzi do Boga. Z tego względu wiara posiada swą historyczną tradycję, w której łatwo rozpoznać prawdziwą hierofanię. W przypadku religii chrześcijańskiej ta hierofania osiąga punkt szczytowy i cała zamyka się w „fakcie Jezusa”. W swoim życiu i swej niewinnej śmierci Jezus ukazał się jako najwyższe objawienie Boga. Nigdy nie będzie można do niego niczego dodać, ponieważ przedstawia ono objawienie samego bóstwa, typowy wzór wszelkiego objawienia. Jezus jest „założycielem religii absolutnej, ponieważ Absolut nie może objawić się w sposób doskonalszy, jak właśnie w Nim”.¹³⁰ Wszystko to w różnych formach głosi „ewangelia świadków”, wszystko to potwierdzają definicje dogmatyczne Kościoła. Można też powiedzieć, że zasadnicza postawa chrześcijanina zawsze polegać będzie „na przyjęciu faktu Jezusa jako schematu zamierzeń Boga-Miłości”¹³¹ i na uczynieniu z głoszonego przez Jezusa prawa miłości swojego własnego prawa.¹³² Sprawdzenie tego prawa w świetle faktu Jezusa, oto chrystianizm.¹³³

Tymczasem, zdaniem R. Marlé, ażeby zrozumieć fakt chrześcijaństwa w jego najwłaściwszej specyfice, nie wystarczy czysto wewnętrzne „nawrócenie”, ale musi się uznać kompetencje Pisma św. i Kościoła. Do kompetencji tych należy prawo Kościoła do tego, by kontynuować w sto-

¹²⁸ „Ce problème, c'est celui du rapport entre une vie religieuse, caractérisée par la spiritualité, par l'intériorité, et d'autre part une réalité historique, „factuelle”, institutionnelle à laquelle le Christianisme est indissociablement lié” — R. Marlé: *op. cit.* s. 231.

¹²⁹ „...la foi est coextensive à la totalité du comportement humain” — H. Duméry: *La foi n'est pas un cri*. Paris 1957, s. 29.

¹³⁰ „Jesus est le fondateur de la religion absolue, parce que l'Absolu ne peut se révéler de façon meilleure qu'en lui, sous le signe du désintéressement total, de la charité en acte et en pensée” — Tamże.

¹³¹ „Effectivement, l'attitude chrétienne fait de la loi d'amour, proclamée par Jesus, sa loi. En même temps elle prend le fait Jésus comme schème de la visée du Dieu-amour. Le recouplement de cette loi par ce fait, voilà le christianisme” — H. Duméry: *Philosophie de la religion*, T. 2. Jw. s. 223 przypis 1.

¹³² Tamże.

¹³³ Tamże.

sunku do nas posłannictwo Tego, który jest Objawieniem Boga oraz do tego, by być urzędowym świadkiem zupełnie darmowej interwencji Boga w naszym świecie i w naszej historii.¹³⁴ Zresztą przy końcu swego dzieła Duméry sam uznaje, że konsekwencją wiary katolickiej jest „podanie się magisterium”.¹³⁵ Dla wierzącego więc katolika prawdziwa wiara implikuje wiarę w autorytatywne nauczanie Kościoła. W świetle zaś tak pojętej wiary Jezus jest nie tylko doskonałym objawieniem się Boga, idealnym wyrazem łaski, której źródłem jest Bóg, jest nie tylko „obrazem” Boga niewidzialnego, ale jest przede wszystkim istotą, która przyniosła nam zbawienie. „Słowo ciałem się stało” — oto zdanie, które przed wszystkimi innymi trzeba przyjąć z wiarą. Tylko wówczas można właściwie interpretować fakt religii chrześcijańskiej jako jedynie prawdziwej.¹³⁶

Polemizując z koncepcją objawienia i interpretacją faktu Jezusa przedstawioną przez H. Duméry'ego, J. Mouroux stwierdza m. i., że w żadnym wypadku objawienie nie jest dla chrześcijan dialogiem z samym sobą, ale dialogiem z Bogiem i z tym, co Bóg powiedział człowiekowi, przy czym w grę wchodzi nie immanentna obecność Boga, ale akt Boży wolny, wieczny, niestworzony, wyrażony w ludzkim języku przez samego Boga w Chrystusie, który nie tylko jest obecnością Boga, ale samym Bogiem, Bogiem osobowym, ukazującym się człowiekowi przez Swoje człowieczeństwo, udzielającym się jemu przez Swą łaskę i objawiającym się jemu przez Swoje słowo.¹³⁷

W kwestii metody stosowanej w filozofii religii J. Mouroux zauważa, że w odniesieniu do wiary filozof znajduje się w zupełnie innej sytuacji niż teolog. Teolog analizując wiarę wychodzi z niej samej jako z zasady, przedmiotu i normy refleksji. W analizie wiary żywej, normatywnie sformułowanej, w Kościele dostrzega właściwą orientację i w tymże Kościele jako ostatecznej instancji znajduje ciągłą gwarancję autentyczności swej wiary i swej wartości. Filozof tymczasem, zastanawiając się nad możliwością wiary nadprzyrodzonej, nad znakami potwierdzającymi ją czy też nad ludzkimi sposobami jej wyrażania, napotyka na te wszystkie trudności, przed którymi stoi w ogóle filozofia chrześcijańska. Lecz kiedy chce pójść dalej i rozważa właściwą treść tej wiary, jej elementy konstytutywne, jej genezę i istotę i kiedy chce prowadzić tę pracę zgodnie z metodą i założeniami czysto filozoficznymi, musi stwierdzić, że stanął wobec problemu, do którego rozwiązania brak mu potrzebnego „klucza”. Z jednej bowiem strony jest rzeczą niemożliwą w spo-

¹³⁴ R. Marlé: jw. s. 240.

¹³⁵ H. Duméry: *Phénoménologie et Religion*. Paris 1958 s. 76.

¹³⁶ R. Marlé: jw. s. 240—241.

¹³⁷ J. Mouroux: jw. s. 100—101.

sób czysto intelektualny poznać wiarę od zewnątrz — co implikuje jedynie struktury wyrażalne — z drugiej strony filozof może poznać w wierze chrześcijańskiej jedynie to, co jest dostępne dla czysto rozumowego poznania. Ażeby określić wiarę od wewnątrz musi się uwzględnić dwa jej atrybuty, tj. wolność i nadprzyrodzoność. Oba te przymioty jednak wykraczają poza przedmiot filozofii i dlatego filozof nie może poddawać analizie samej istoty wiary nadprzyrodzonej. Z tego nie wynika, że nie może on w ogóle zajmować się wiarą katolicką. Jest to wszakże możliwe jedynie w ramach filozofii chrześcijańskiej, która zakłada normatywny charakter tej wiary.¹³⁸ H. Duméry wybrał inną drogę. Wychodząc z założenia, że człowiek sam jest zdolny rozwiązać zagadki życia,¹³⁹ starał się wypracować filozofię wiary katolickiej, która jednak jest nie do przyjęcia. Filozofia religii rozważana jako zwyczajna „intencjonalność” ludzkiej świadomości jest możliwa i Duméry powiedział na ten temat wiele rzeczy nowych i głębokich, ale filozofia wiary katolickiej jest niemożliwa ze względu na jej charakter nadprzyrodzony.¹⁴⁰

G. Van Riet poddając krytyce koncepcję filozofii religii H. Duméry'ego zapytuje przede wszystkim, czy w danym wypadku mamy do czynienia z dyscypliną rzeczywiście w pełni samodzielną, autonomiczną, czy raczej z pewnego rodzaju teologią? Poddając analizie wywody Duméry'ego dotyczące stosunku filozofii do teologii dochodzi do wniosku, że o różnicy pomiędzy obiema tymi dyscyplinami stanowi nie to, o czym one traktują, ale sposób, w jaki zajmują się swoim przedmiotem.¹⁴¹ To, co Duméry określił mianem filozofii religii, to tylko jeden z dwu możliwych sposobów wyjaśniania wiary chrześcijańskiej, przy czym pierwszy nazywałby się „teologią realistyczną”, a drugi „teologią idealistyczną”.¹⁴² W obu wypadkach trzeba użyć terminu „teologia” dla uwydatnienia elementu wspólnego, którym jest zaangażowanie władzy poznawczej w stosunku do prawd wiary, zaś pozostałe określenia są odpowiednikami dwu kierunków myśli ludzkiej, stanowiących o istniejącej pomiędzy nimi różnicy.¹⁴³ W związku z tym Van Riet wyraża życzenie, by wreszcie została wypracowana właściwa „epistemologia” religii. W tym celu należałoby metodycznie abstrahować od nadprzyrodzonego charakteru wiary, tak jak się to czyni w epistemologii w odniesieniu do duchowego charakteru naszych władz poznawczych. W rezultacie otrzymalibyśmy „krytykę”,

¹³⁸ Tamże.

¹³⁹ Por. H. Duméry: *Critique et religion*. Jw. s. 184 przypis 1; Por. tamże, s. 279.

¹⁴⁰ J. Mouroux: jw. s. 101.

¹⁴¹ G. Van Riet: jw. s. 417; Por. Tenże: *Idéalisme et christianisme*. *Rev. Philos. de Louvain*. 56 (1958) 361—428.

¹⁴² G. Van Riet: jw. s. 435—436.

¹⁴³ Tamże, s. 436—437.

a nie „metafizykę” religijnego poznania. Trzeba by bez wątpienia w wyjątkowy sposób uwzględnić przy tym podmiot, znaleźć w nim podstawy relacji do nadprzyrodzoności, podkreślić jego wolność i twórczość, jak też w nie mniejszym stopniu salwować obiektywny charakter wiary i jej receptywną funkcję w stosunku do Bożej inicjatywy objawienia się człowiekowi. Jednak punktem wyjścia w tego rodzaju poczynaniach musi być afirmacja absolutnego charakteru samego „Wydarzenia”, którym jest objawienie się Boga. Istnienie i sens tego faktu nie może być w żadnym wypadku uzależnione od konkretnej postawy człowieka wobec niego.¹⁴⁴

Nie zamierzamy na tym miejscu dokonywać przeglądu wszystkich opinii powstałych wokół samej struktury filozofii religii, jej przedmiotu badań oraz stosowanych metod. Przytoczyliśmy fragmenty kilku zaledwie głosów z dyskusji nad dziełami H. Duméry'ego w tym przekonaniu, że ilustrują one w zupełnie wyjątkowy sposób trudności, z jakimi walczy współczesna filozofia religii. Jak widzieliśmy, dotyczą one nawet zagadnienia pojęcia filozofii religii. Przedmiotem dyskusji jest zarówno zakres jej badań, jej przedmiot i metody, jak i stosunek do filozofii ogólnej, do teodycei, psychologii i historii z jednej strony, a do wiary i teologii z drugiej strony. Nie jest dotąd jasne, jaką rolę odgrywa w tym względzie doświadczenie religijne, nie wiadomo też co ma stanowić najwłaściwsze kryterium w ustalaniu prawdziwości przeżycia religijnego. W tym świetle nie może zdziwić fakt, że filozofia religii, jak dotąd, nie rozwiązała swojego centralnego problemu, związanego z tzw. kwestią religijną. Tymczasem z apologetycznego punktu widzenia, gdy mowa o filozofii religii, najistotniejsze jest właśnie to, jaką odpowiedź daje ona na pytanie: Czy przedmiotowi przeżycia religijnego odpowiada obiektywna rzeczywistość? Dopiero bowiem stwierdzenie prawdziwości czyli rzeczywistości przedmiotu w przeżyciu religijnym może doprowadzić do stwierdzenia prawdziwości religii w ogóle, a tym samym dopomóc apologetyce w uzasadnianiu prawdziwości religii chrześcijańskiej. Dlatego słusznie zauważa ks. R. Paciorkowski, że nowoczesna filozofia religii nie osiąga celu swych badań, „ponieważ stoi temu na przeszkodzie brak sprawdzianu do odróżnienia autentycznej formy religijnej od jej namiastki”.¹⁴⁵ W dalszym ciągu autor pisze: „Do wykrycia więc najgłębszej warstwy w budowie rzeczywistości religijnej przystępuje najmłodsza gałąź religioznawstwa, zwana fenomenologią religii, przejmując funkcję filozofii religii. Apologetyka nowoczesna nie korzysta z osiągnięć filozofii religii, ponieważ ta nie doszła do wyników jednoznacznych... Wobec

¹⁴⁴ Tamże, s. 437; Por. J. Danielou: *Die Phänomenologie der Religionen und die Religionsphilosophie*. W: *The History of Religions*. Jw. s. 147—174.

¹⁴⁵ R. Paciorkowski: jw. s. 25.

takiego stanu rzeczy apologetyka nowoczesna zmuszona jest szukać punktów styecznych z pokrewnym odcinkiem religioznawstwa, tj. z fenomenologią".¹⁴⁶

VI. FENOMENOLOGIA RELIGII

Zgodnie z powszechną opinią twórcą i głównym przedstawicielem fenomenologii religii jest niedawno zmarły holenderski uczoney G. Van der Leeuw (1890—1950).¹⁴⁷ Przeprowadzone badania, które zostały uznane przez religioznawców jako „znamienne”,¹⁴⁸ zawarł on w kapitalnym dziele pt. „Religia w swojej istocie i w swych przejawach” z podtytułem: „Fenomenologia religii”.¹⁴⁹ Wyniki swych badań ujął Autor zwięźle w epilogu swego dzieła, poruszając w nim takie kwestie jak: co to jest fenomen? co należy rozumieć przez fenomenologię?, co to jest religia? i wreszcie: czym jest oraz czym nie jest fenomenologia religii? Chyba celowe będzie na tym miejscu bliższe zapoznanie się ze sposobem ujmowania i rozwiązania powyższych kwestii przez Van der Leeuwa.

A. FENOMEN I FENOMENOLOGIA

Najogólniej biorąc fenomenem jest to, co się ukazuje. To proste stwierdzenie pociąga za sobą co najmniej trzy następstwa: 1. dana rzecz musi rzeczywiście istnieć, 2. musi się faktycznie ukazywać oraz 3. sam fakt ukazywania się jest racją, dla której rzecz nazywana jest fenomenem. Innymi słowy fenomenem nie może być fikcja, rzecz nieistniejąca, ani też istniejąca, ale nie ukazująca się. Nie jest nim żaden przedmiot jako taki, ani żadna rzecz czysto subiektywna. Fenomen jest równocześnie przedmiotem odnoszącym się do podmiotu i podmiotem w jego relacji do przedmiotu, co nie może oznaczać jakiegokolwiek naruszenia praw podmiotu przez przedmiot lub na odwrót. Cała istota fenomenu polega na ukazywaniu się i to ukazywaniu się „komuś”, co wyklucza, by fenomen mógł być wytworzony przez podmiot. Z chwilą,

¹⁴⁶ Tamże, s. 25—26.

¹⁴⁷ „Jednym z najpoważniejszych kierunków współczesnego religioznawstwa jest nurt fenomenologiczny, w którym można wyróżnić dwa zasadnicze odłamy: właściwą fenomenologię religii, której twórcą i przedstawicielem jest Holender van der Leeuw (1890—1950), oraz morfologię świętości (sacrum), której twórcą jest Rumun... — Mircea Eliade (ur. 1907). Nurtt ten powstał pod wpływem fenomenologii filozoficznej, kierunku zapoczątkowanego przez F. Brentano i E. Husserla...” — Z. Poniański: jw. s. 54.

¹⁴⁸ Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35, przypis 1; R. Paciorkowski: jw. s. 26.

¹⁴⁹ La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion. Paris 1955.

gdy ten „ktoś” zaczyna mówić o tym, co mu się ukazuje, mamy do czynienia z fenomenologią.¹⁵⁰

Ze względu na stosunek do „kogoś”, komu fenomen się ukazuje, nosi on na sobie trzy zjawiskowe cechy: 1. jest (relatywnie) ukryty, 2. sukcesywnie się objawia oraz 3. jest (relatywnie) jawny. Te trzy cechy są korelatywne do trzech życiowych etapów: wewnętrznego doznania, doświadczenia, zrozumienia oraz dawania świadectwa, świadczenia.¹⁵¹ Fenomenologia zajmuje się tylko zjawiskami, tzn. tym, co się ukazuje, przejawia. Wobec wszystkiego, co nie jest przejawem zachowuje ona postawę rezerwy. Ta „rezerwa” nie jest jedynie metodyczna, lecz jest właściwością wszelkiej ludzkiej postawy wobec rzeczywistości. O niej to myślał Husserl, gdy wiązał poznanie idei z „redukcją fenomenologiczną”, tzn. z wzięciem poza nawias współczynnika istnienia celem darcia do istoty rzeczy ziemskich.¹⁵² Nie trzeba dodawać, że nie idzie tutaj o jakieś przedkładanie idealizmu nad realizm, lecz przeciwnie, uznaje się, że pozytywna postawa wobec rzeczywistości uwarunkowana jest odwróceniem się od rzeczy takich, jakie są człowiekowi dane oraz nadaniem im przez człowieka właściwej formy i sensu. Dlatego fenomenologia jest nie tyle subtelnie wypracowaną metodą, co żywym, autentycznym działaniem ludzkim, które polega na zajęciu należnego nam miejsca w otaczającym nas świecie, z zachowaniem koniecznych relacji do Boga i rzeczy stworzonych, przy równoczesnym przyjęciu pozycji od strony tego, co się nam ukazuje, ciągłym obserwowaniu i coraz pełniejszym pojmowaniu.¹⁵³ Oczywiście, jeżeli fenomenologia chce osiągnąć swój cel, musi być w stałym kontakcie z badaniami zarówno filozoficznymi jak i archeologicznymi, musi być zawsze gotowa do konfrontacji własnych wyników z faktami i dokumentami. Jak z tego widać fenomenologia nie ma swojego źródła w rzeczach, ani tym mniej w ich wzajemnych uwarunkowaniach, lecz chce znaleźć najwłaściwszy dostęp do rzeczy samych.¹⁵⁴

¹⁵⁰ G. Van Riet: jw. s. 655; „Różnica, jaka dzieli fenomenologię od filozofii religii polega na tym, że pierwsza jest przygotowaniem drugiej. Fenomenologia zajmuje się religią o tyle, o ile ona się „ukazuje”. Pewna antynomia, jaka tu zachodzi między zjawiskiem, które się znowu „ukazuje” i podlega obserwacji, a religią, która stanowi przeżycie „kresowe” wymykające się spod spostrzeżenia optycznego albo zawiera objawienie z natury rzeczy mające charakter tajemniczy, jest tylko pozorna. Usuwa ją założenie wprowadzone tu przez fenomenologię jako kierunek filozoficzny, że ostatecznie każde rozumienie, niezależnie od przedmiotu do jakiego się odnosi, jest religijne, ponieważ każdy sens prowadzi do sensu ostatecznego” — W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. s. 35.

¹⁵¹ G. Van der Leeuw: jw. s. 655.

¹⁵² Por. E. Husserl: *Méditations cartésiennes*. Paris. 1947 s. 27.

¹⁵³ G. Van der Leeuw: jw. 660.

¹⁵⁴ Tamże.

B. RELIGIA

Możliwe jest dwojakie spojrzenie na religię: jedno od strony zewnętrznej, zjawiskowej, poznawalnej i drugie niejako „odgórne”, dopatrujące się w religii ingerencji samego Boga objawiającego się, z istoty swej niepoznawalnej. Rozważana według tych dwu metod religia implikuje, że w poczuciu własnej niewystarczalności człowiek szuka kogoś ponad sobą, szuka jakiejś mocy, potęgi (*puissance*). Mając na uwadze, że religia stanowi odpowiedź na naturalną tendencję człowieka do udoskonalenia własnego życia, nadania mu głębszego i bogatszego sensu, można powiedzieć, że religia jest „poszerzeniem życia aż do jego ostatecznych granic.¹⁵⁵ Stąd człowiek religijny to ten, który w swoim życiu szuka owego wzbogacenia się i spodziewa się go od wyższej Mocy. Religijny zaś sens życia to taki, ponad który nie ma już żadnego, nie może bowiem być sensu wyższego, szerszego czy głębszego od sensu religijnego. Dlatego sens religijny jest równocześnie sensem wszystkiego. Sens ten jednak jest niepoznawalny, jest tajemnicą, która ciągle na nowo się objawia i równocześnie ciągle pozostaje ukrytą. Sens ten oznacza osiągnięcie „kresu”, gdzie poznaje się już tylko jedno, a mianowicie, że pełne poznanie znajduje się „z tamtej strony” (*au delà*).¹⁵⁶ Sens ostateczny jest równocześnie „kresem” sensu. Człowiek religijny właśnie nim się kieruje. On chciałby zrozumieć życie, by nad nim panować, tak jak poznaje świat i przyrodę, by je sobie podporządkować. Szukając w swym życiu coraz to nowych zwierzchności, władz i potęg, dostrzega w końcu, że znalazł się u „kresu” i że nie jest w stanie osiągnąć tej ostatecznej potęgi i zwierzchności, co do której istnienia jednak nie ma odtąd wątpliwości, ponieważ sam jej w niepojęty i tajemniczy sposób doświadczył.¹⁵⁷

Jeżeli religia rozpatrywana w opisany powyżej sposób jako doświadczenie „kresu” ma charakter zjawiskowy, fenomenalny i jako taka jest poznawalna, to rozważana jako objawienie pochodzące „z drugiej strony”, „z tamtej strony kresu”, nie jest ani spostrzegalna, ani poznawalna. Fenomenologia dosięga jedynie jej refleksów, czyli tego, co się z niej odbija w religijnym życiu, nigdy zaś nie jest w stanie, zgodnie ze swoją

¹⁵⁵ „Considérés suivant les deux méthodes, la religion implique que l'homme ne se borne pas à accepter simplement la vie qui lui est donnée. Dans la vie il cherche de la *puissance*. S'il ne la trouve en une mesure pour lui insuffisante, il cherche à faire pénétrer dans sa vie la puissance à laquelle il croît. Il cherche à élever sa vie, à l'accroître, à lui acquérir un sens plus profond et plus large... la religion est l'élargissement de la vie jusqu'à son extrême limite. L'homme religieux désire avoir une vie plus riche, plus profonde, plus ample; il se souhaite de la puissance. Autrement dit, l'homme cherche dans sa vie et pour elle une supériorité, soit qu'il aspire à s'en servir, soit qu'il veuille l'invoquer”. Tamże, s. 662—663.

¹⁵⁶ „... Il désigne un progrès jusqu'à l'ultime limite, où l'on ne comprend plus qu'une chose, à savoir que toute compréhension se trouve „au delà”. Tamże, s. 663.

¹⁵⁷ Tamże.

metodą, przedstawić adekwatnie tego, co Bóg mówi do człowieka. Tym refleksem religii w psychice człowieka jest świadomość, że w owym poszukiwaniu ostatecznego sensu życia „ktoś” mu ustawicznie towarzyszy. Człowiek „wyraźnie o tym wie, że coś, czy ktoś do niego przychodzi i towarzyszy mu w drodze”.¹⁵⁸ Jest to ktoś nieznan, nie mający imienia. R. Otto proponuje, by go nazwać *numinosum*, może właśnie dlatego, że wyrażenie to niczego właściwie nie mówi. Innym razem użył on wyrażenia: „zupełnie inny” i to określenie należy uznać za trafne i poprawne. Same religie przyjęły termin *sacrum*.¹⁵⁹ Wyraz ten, mający w języku niemieckim brzmienie *heilig* pochodzi od słowa *Heil* i oznacza pozdrowienie, ukłon, a w sensie religijnym zbawienie, błogosławieństwo. Semicki odpowiednik tego słowa *qādēš* oraz łaciński *sanctus*, jak również pierwotne wyrażenie *tabou* oznaczają zasadniczo coś, co jest oddzielone, odosobnione, pozostawione sobie. Oba powyższe sensory połączone dają w rezultacie opis tego, co ma miejsce w przeżyciu religijnym, a mianowicie: obcej, zupełnie innej potęgi, która wkracza w życie.¹⁶⁰ Postawą człowieka wobec niej jest najpierw „zdumienie” a w końcu wiara.¹⁶¹

Można zatem powiedzieć, że to, co jest celem człowieka, odnalezionym przez religie wszystkich czasów, to właśnie „kres” możliwości ludzkich, a zarazem początek możliwości boskiej. Ten cel został przez Autora nazwany „zbawieniem”. Ponieważ każda religia nie poprzestaje na samym życiu, ale zawsze kieruje się do zbawienia, dlatego każdą religię trzeba nazwać religią zbawienia.¹⁶²

C. FENOMENOLOGIA RELIGII

Wiemy już, że uprawianie fenomenologii oznacza traktowanie o tym, co się ukazuje. Wiemy też, że religia oznacza doznanie „kresu”, którym jest objawienie z istoty swej pozostające czymś ukrytym. Powstaje pytanie, czy w ogóle można mówić o tym, co pozostaje ukryte, czy można kultywować fenomenologię tam, gdzie nie ma wcale fenomenów, czy zatem może być w ogóle mowa o jakiegokolwiek fenomenologii religii?¹⁶³ Na pytanie to Autor odpowiada twierdząco na tej podstawie, że wspo-

¹⁵⁸ „Mais il sait pertinemment, expressément, que quelque chose vient à lui sur le chemin.” Tamże, s. 664.

¹⁵⁹ Por. R. Otto: *Das Heilige*. Wyd. 16. Gotha 1927.

¹⁶⁰ „...une puissance étrangère, „tout autre”, s'insère dans la vie.” — G. Van der Leeuw: jw. s. 664—665.

¹⁶¹ „En regard d'elle, l'attitude de l'homme est d'abord un étonnement (Otto) et finalement une foi.” Tamże.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 665.

mniana antynomia jest wspólna nie tylko wszystkim religiom, ale i wszelkiego rodzaju poznaniu, bowiem wszelkie poznanie, nie tylko religijne, osiąga ostatecznie kresu, gdzie traci swoją nazwę. Prawdziwe poznanie łączy się z głębszym ujęciem fenomenu oraz z uświadomieniem sobie, że ostateczne podłoże poznania nie znajduje się w poznającym, lecz w kimś „innym”, który jest „z tamtej strony” dzielącej nas od niego granicy. Dlatego wszelkie poznanie, jeżeli jest naprawdę gruntowne, jest przyznaniem, że się zostało pojętym, zamiast, że się pojęło.¹⁶⁴ Innymi słowy wszelkie poznanie, do jakiegokolwiek przedmiotu skierowane, jest ostatecznie poznaniem religijnym. Również wszelkie „oznaczanie” prędzej czy później staje się oznaczaniem „kresowym”, ostatecznym czyli religijnym.¹⁶⁵

Wychodząc z założenia, że w określaniu poszczególnych dyscyplin religioznawczych jak i ich wzajemnego stosunku istnieje aż po dzień dzisiejszy wiele nieścisłości oraz zakładając, że fenomenologia religii nie tylko różni się od innych nauk religioznawczych, ale powinna wszystkie je koordynować i nimi kierować, Autor wyraźnie określa czym fenomenologia religii nie jest.

Po pierwsze nie jest fenomenologia religii historią religii. Chociaż historyk i fenomenolog muszą ze sobą współpracować, ponieważ tak jak historia nie może abstrahować od zjawisk, tak też fenomenologia musi swe prace opierać na dokumentach, to jednak obydwie te nauki różnią się istotowo, inne mają założenia i inne cele. Zadaniem historyka jest ustalenie faktu, zarejestrowanie go, niejako skatalogowanie, a nie jego dogłębna analiza. Tymczasem fenomenolog nie spełni swojego zadania, jeżeli opisanego przez historyka faktu nie zrozumie i należycie nie zinterpretuje.¹⁶⁶

Po wtóre fenomenologia religii nie jest psychologią religii. Chociaż obydwie te nauki spotykają się na gruncie religii i z tego względu wskazana jest między nimi współpraca, to jednak zachodzi między nimi ta istotna różnica, że psychologia religii zajmuje się wyłącznie psychiką człowieka religijnego, a fenomenologia całym człowiekiem, tak jak cały człowiek, a nie tylko jego psychika, bierze udział w religijnym przeżyciu.¹⁶⁷

Po trzecie nie jest fenomenologia religii filozofią religii. Co najwyżej można ją uważać za przygotowanie do filozofii religii. Stanowiąc pomost między różnymi działami historii religii a badaniami

¹⁶⁴ „Toute compréhension „jusqu'au fond” cesse d'en être une avant d'avoir atteint le fond: elle se reconnaît comme étant comprise, au lieu de comprendre.” Tamże, s. 666.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Tamże, s. 667.

¹⁶⁷ Tamże, s. 668—669.

filozoficznymi, prowadzi fenomenologia do kwestii o charakterze filozoficznym i metafizycznym, którymi sama nie jest w stanie się zająć. Przejmując częściowo zadanie to filozofia religii nie może z kolei obejść się bez swej fenomenologii.¹⁶⁸

Wreszcie nie jest fenomenologia religii teologią. Teologia zajmuje się nie tylko relacjami, jakie zachodzą pomiędzy Bogiem i stworzeniami, nie tylko sposobami zbliżenia się Boga do człowieka i człowieka do Boga, ale teologia mówi po prostu o Bogu. Tymczasem w fenomenologii Bóg nie może być ani podmiotem, ani przedmiotem, ponieważ w jednym i drugim wypadku musiałby być fenomenem. Co prawda Bóg ukazuje się człowiekowi, ale dzieje się to w zupełnie odmienny sposób, który ze względu na swój szczególny charakter stanowi przedmiot teologii.¹⁶⁹

Czym zatem jest fenomenologia religii? Jest ona nauką o religii w jej istocie i przejawach — tak określił ją Autor w samym tytule swego dzieła. Do jej zadań należy: ustalenie znaczeń takich pojęć, jak ofiara, modlitwa, zbawienie, mit itp.; wprowadzenie powyższych pojęć w życie celem metodycznego przekształcenia ich w przeżycie; uchwycenie „żywego obrazu” zjawiska poprzez obserwację tego, co się ukazuje; wyjaśnienie i zinterpretowanie powyższych zjawisk i wreszcie, poprzez połączenie wszystkich dotychczasowych aktów, poznanie istoty tego, co się ukazało oraz skonfrontowanie otrzymanych wyników ze zjawiskami niezinterpretowanymi celem ich sprawdzenia i uzasadnienia. Z tak pojętego programu należy wyłączyć wszystkie te problemy, choćby najbardziej interesujące (np. pochodzenie religii), które implikują postawę niefenomenologiczną, celem zachowania wierności przyjętej metodzie, jedynie zdolnej do osiągnięcia maksymalnych rezultatów.¹⁷⁰

Zapytajmy obecnie, jakie znaczenie dla apologetyki mają badania przeprowadzone przez fenomenologię religii? Wydaje się, że warto zwrócić uwagę na stwierdzenie fenomenologii religii, według którego zasadniczy element rzeczywistości religijnej stanowi „moc inna” czy „zupełnie inna”.¹⁷¹ Tę zupełnie inną moc ma odtąd prawo dostrzegać apologetyka w słowach i czynach Założyciela religii chrześcijańskiej i w ten sposób uzasadniać jej boskie pochodzenie, w miarę, jak stanowi ona przejaw mocy boskiej. Wyjątkową również rolę odgrywa ostatnio w apologetyce wypracowana przez fenomenologię religii metoda, pozwalająca na empiryczne badania zjawisk apologii religii chrześcijańskiej.¹⁷² Kiedy jednak mowa o pewnej zależności apologetyki od fenomenologii religii, to zaraz dodać trzeba, że istnieje tu raczej współzależność, bowiem

¹⁶⁸ Tamże, s. 669—670.

¹⁶⁹ Tamże, 670.

¹⁷⁰ Tamże, s. 670—671.

¹⁷¹ Por. R. Paciorek: jw. s. 26.

¹⁷² Por. tamże.

również osiągnięcia fenomenologii religii są w pewnym stopniu uwarunkowane badaniami apologetycznymi. Zwraca na to uwagę ks. R. Paciorewski, który pisze: „Próby dotarcia do istoty rzeczywistości religijnej, przeprowadzone ze strony filozofii i fenomenologii religii, nie mogą ustalić, co tworzy zasadniczą treść tej rzeczywistości, nie wyświetliwszy uprzednio, jaki fakt religijny jest autentyczny, a jaki stanowi jego namiastkę. Zagadnienie to należy do apologetyki, która występuje jako konieczne uzupełnienie i ukoronowanie całokształtu badań religioznawczych”.¹⁷³

ZAKOŃCZENIE

Apologetyka nowoczesna, której celem jest systematyczne i krytyczne poznanie samoobrony religii chrześcijańskiej z punktu widzenia aksjologicznego, może swoje zadanie spełnić dopiero po uwzględnieniu materiału badawczego dotyczącego całokształtu zjawisk religijnych. Ponieważ rzeczywistość religijna to zarówno przeżycie wewnętrzne, jak i fakt zewnętrzny, historyczny, kulturowy, grupowy itp., istnieje potrzeba nawiązania apologetyki nowoczesnej do wyodrębnionych na tej podstawie dyscyplin religioznawczych oraz do osiągniętych przez nie wyników. Przeprowadzone w tym względzie badania przedstawiamy w formie wniosków:

1. Psychologia religii. Osiągnięte wyniki (pojęcie *sanctum*, wykrycie aspektu apologetycznego), wpłynęły na powstanie nowego typu apologetyki (totalnej) stanowiąc zarazem podłoże dla apologetyki naukowej.

2. Historia religii. Dzieje religii potwierdzają dane z psychologii religii dotyczące dialogowego charakteru zjawiska religijnego, pojęcia *sanctum* jako przedmiotu religii oraz istnienia rysu obronnego w religiach. Porównawcza historia religii potwierdza wyższość religii chrześcijańskiej, jej odrębność, oryginalność i transcendentność.

3. Etnologia religii stwierdza dekadentyzm religijny, jakiemu ulegała ludzkość, monoteizm relatywnie najstarszej ludzkości, racjonalny charakter tej religijności oraz wpływ religii na życie moralne. W nawiązaniu do tych wyników apologetyka bada chrystianizm w jego funkcji zapobiegającej procesowi religijnego dekadentyzmu oraz pogłębiającej zrozumienie dla wartości religijnych.

4. Socjologia religii. Stwierdza, że fakt religijny nosi na sobie cechy środowiska; religia wysuwa się na miejsce naczelne wśród elementów wiążących grupę czy środowisko; w miarę zanikania poczucia moralnego w danym środowisku zaznacza się rozluźnienie spójności wewnętrznej

¹⁷³ Tamże.

tego środowiska. Nawiązując do tych wyników apologetyka wykazuje, że wartości chrystianizmu wytwarzana przez religię więź społeczną potęgują w sposób zgoła oryginalny. Ponadto podobnie, jak socjologia religii zajmuje się zjawiskiem religijnym jako faktem grupowym, apologetyka wykazuje do jakiego stopnia prawdziwa religia posiada formę religijnej społeczności zwanej Kościołem Chrystusa.

5. Filozofia religii. Dotąd jeszcze nie wypracowała należytej definicji zjawiska religijnego, nie rozwiązała tzw. kwestii religijnej, brak jej sprawdzianu do odróżnienia autentycznej religii od jej namiastki i dlatego jej funkcję przejęła fenomenologia religii.

6. Fenomenologia religii. Wypracowała własną metodę, zwaną fenomenologiczną oraz wykryła „moc inną” jako zasadniczy element rzeczywistości religijnej. Apologetyka stanowi uzupełnienie fenomenologii religii w dziedzinie dotarcia do autentycznej religii i z tego względu jest ona ukoronowaniem całokształtu badań religioznawczych.

KULT MATKI BOSKIEJ W POLSKIM PIŚMIENICTWIE DO KOŃCA XV WIEKU

WSTĘP

Potrzeba rozszerzenia podstawy źródłowej badań historyczno-dogmatycznych nad rozwojem prawd mariologicznych w wiekach średnich dostrzeżona została przez G. G. Meerssemana OP, który poddał analizie teologicznej szereg łacińskich tekstów maryjnych średniowiecznego piśmiennictwa budującego.¹

Niemniej konieczne są badania historyczno-dogmatyczne średniowiecznego piśmiennictwa polskiego, gdyż dotychczasowe opracowania traktowały o motywie maryjnym metodą historyczno-literacką, bardzo pobieżnie, przeważnie antologicznie i niemal wyłącznie zacieśniając krąg badań do samej tylko poezji.² Wyjątkiem jest świetna rozprawa J. Birkenmajera o „Bogurodzicy” zawierająca bardzo wnikliwe dociekania teologiczne.

Celem niniejszej pracy jest dokładna analiza historyczno-dogmatyczna możliwie wszystkich pomników polskiego średniowiecznego piśmiennictwa religijnego, dla ustalenia jakie motywy (przedmioty) kierowały ówczesnym kultem Maryi w Polsce. Tego rodzaju studium całościowe dotąd przez nikogo jeszcze nie przeprowadzone,³ winno rzucić nowe światło nie tylko na wiarę ludu polskiego w dawnych wiekach, ale także i na

¹ G. G. Meersseman OP: *Virgo a doctoribus praetitulata. Die marianischen Litaneien als dogmengeschichtlichen Quellen. Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 1 (1954) 129—179. Tenże: *Von den Freuden Mariens. Ein Beitrag zur Geschichte der niederdeutschen Mystik. Lebendiges Mittelalter* (1958) 79—100. Tenże: *Der Hymnos Akathistos im Abendland. I. Akathistos — Akoluthie und Gruss hymnen. Freiburg (Schw.) 1958. II. Gruss-Psalter, Gruss-Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien. Freiburg (Schw.) 1960.*

² J. Birkenmajer: *Bogurodzica Dziewica. Analiza tekstu, treści i formy. Lwów [1937]. B. Rosińska: Notre Dame dans la littérature polonaise. W: H. du Manoir: Maria* 2 (1952) 215—238. J. Tretiak: *Najświętsza Panna w poezji polskiej. Kraków 1904. J. Woronczałk: Bogurodzica. Wrocław—Warszawa—Kraków 1962. Matka Boska w poezji polskiej. Oprac. M. Jasińska, Z. Jastrzębski, T. Klak, S. Nieznanowski, A. Paluchowski, S. Sawicki, T. 1: Szkice o dziejach motywu. T. 2: Antologia. Lublin 1959. S. Sawicki: *Matka Boska w naszej poezji. W: Gratia Plena. Poznań 1965 s. 503—516.**

³ Przed kilku laty ukazała się łacińska wersja niniejszego studium: J. Wojtkowski presb.: *De cultu BMV in litteratura Polonorum mediae aevi. Ephemerides Mariologicae* 14 (1964) 363—376, 483—515 i nadbitka: *Matriti* 1964 s. 3—6 i 483—515 (sic!).

rozwój dogmatów maryjnych w świadomości całego Kościoła, którego Polska była w owym czasie poważną częścią.

Analityczny cel pracy uzasadnia konstrukcję opartą na poszczególnych działach polskiego piśmiennictwa religijnego w średniowieczu. Pierwszy rozdział zajmuje analiza modlitw, jako tekstów stanowiących istotę kultu maryjnego. Drugi rozdział przeznaczony jest dla pieśni, które niemniej istotne są dla kultu, lecz przez właściwą poezji swobodę wyrażania myśli i uczuć dalekie są od precyzji cechującej modlitewną prozę. Trzeci rozdział poświęcony jest analizie kazań i dzieł budujących, które jedynie pośrednio, poprzez naukę i zachętę, wpływały na treść i natężenie czci maryjnej. — Wyniki badań analitycznych zbiera syntetycznie zakończenie, zestawione według poszczególnych tajemnic życia i przywilejów nadprzyrodzonych Maryi.

Piszący te słowa składa serdeczne podziękowanie za wskazówki metodyczne Księdzu Biskupowi Włocławskiemu dr Antoniemu Pawłowskiemu, ojcu swemu Profesorowi dr Andrzejowi Wojtkowskiemu, Ojcu dr Bernardowi Przybylskiemu OP, wreszcie bezimiennemu recenzentowi Towarzystwa Naukowego KUL.

I. KULT MATKI BOSKIEJ W MODLITWACH

Zachowane do naszych czasów teksty modlitewne polskiego średniowiecza dzielą się na przekłady modlitw liturgicznych oraz modlitwy prywatne. Uznając wyższość modlitwy publicznej Kościoła nad osobistymi modłami poszczególnych wiernych, wyższość płynącą nie tylko z szerszego kręgu oddziaływania, ale także i z nieporównanie większego autorytetu, omówimy najpierw teksty kalendarzowe, mszalne i brewiarzowe, następnie luźne modlitwy, wreszcie zbiór zwany *Modlitewnikiem Nawojki*.

Kalendarz liturgiczny ustalający porządek roku kościelnego znalazł odzwierciedlenie w swych zasadniczych zarysach w polskich cyzjojanach. Zarówno cyzjojan plocki,⁴ jak wrocławski⁵ i kłobucki⁶ zawierają sześć świąt ku czci Matki Boskiej w chronologicznej kolejności. Oczyszczenie NMP: *grom[niczna]*,⁷ *grom[nice]*,⁸ *Day Gromnyczą*.⁹ Zwiastowanie NMP:

⁴ J. Łoś: Cisjojanus plocki. (Cytuję: „Cyz Ploc”). *Materiały i Prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności*. (Cytuję: MPKJ). T. V, 1912 s. 436—443.

⁵ P. Diels: Der älteste polnische Cisiojanus. *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* LI (1937) 456—470. (Cytuję: „Cyz Wroc”).

⁶ J. Fijałek: Cyziojan polski z roku 1471 z wiadomością o cyzjojanach w ogóle i w Polsce. (Cytuję: „Cyz Klob”). *Prace Filologiczne* (Cytuję: PF) T. 12. Warszawa 1927 s. 428—443.

⁷ Cyz Ploc

⁸ Cyz Wroc

⁹ Cyz Klob

angol marie nesze weszczy,¹⁰ *aniol meriey wedzczecz dal sina poczocz*,¹¹ *szwąthą mathka boscha marzczecz mą*.¹² Nawiedzenie NMP: *Gydz, marzya, nawedz kylyyana*,¹³ *A ten Potr swoto marzio ma naszo*,¹⁴ *Day marie nawyedzenye nąm qwath rozen*.¹⁵ Wniebowzięcie NMP: *marzy swantha wnebo wszyatha*,¹⁶ *marzi*,¹⁷ *Mathka boza schyele swyączy*.¹⁸ Narodzenie NMP: *ywsz, marzya, wszneszy my crisz*,¹⁹ *Daimi chwalo marziei a wsnesem crisz sinka iey*,²⁰ *thesz maria myod laszbi*.²¹ Poczęcie NMP: *marzy poczny dzen*,²² *Slizo barbka micosz smarzio wgay*,²³ *poczyączye*.²⁴ Zgodnie z zadaniem cyzjojanów treść wiadomości jest bardzo różna: niekiedy podany jest przedmiot święta,²⁵ niekiedy zwyczaj liturgiczne towarzyszące świętu,²⁶ czasem mnemotechniczne powiązanie chronologiczne z innymi świętami,²⁷ spotyka się wskazówki natury gospodarczej,²⁸ wreszcie wystarcza w niektórych wypadkach krótkie wspomnienie imienia Maryi.²⁹ W świetle powyższej krótkiej analizy okazuje się, że choć formalnie biorąc wszystkie cyzjojany polskie są zgodne, to jednak najbardziej pogłębiony jest kult Matki Boskiej w cyzjojanie plockim, który najgłębiej wnika w treść zaznaczanych świąt liturgicznych.

Z tekstów mszalnych niewiele zostało przetłumaczonych w średniowieczu na język polski, a przynajmniej bardzo mało doczekało czasów obecnych. Są to przede wszystkim sekwencje mszalne tłumaczone w formie pieśni nabożnych,³⁰ które jako utwory poetyckie zostaną poniżej wśród pieśni zbadane i omówione. Należy tutaj kilka przekładów kanonu mszalnego,³¹ z których jeden przykładowo zostanie tu opracowany. Wreszcie

¹⁰ Cyz Ploc

¹¹ Cyz Wroc

¹² Cyz Kłob

¹³ Cyz Ploc

¹⁴ Cyz Wroc

¹⁵ Cyz Kłob

¹⁶ Cyz Ploc

¹⁷ Cyz Wroc

¹⁸ Cyz Kłob

¹⁹ Cyz Ploc

²⁰ Cyz Wroc

²¹ Cyz Kłob

²² Cyz Ploc

²³ Cyz Wroc

²⁴ Cyz Kłob

²⁵ Por.: Cyz Ploc 25 III, 2 VII, 15 VIII, 8 XII; Cyz Wroc 25 III; Cyz Kłob 2 VII, 8 XII.

²⁶ Por.: Cyz Ploc 2 II; Cyz Wroc 2 II; Cyz Kłob 2 II, 15 VIII.

²⁷ Por.: Cyz Ploc (2 VII), 8 IX; Cyz Wroc 2 VII, 8 IX, 8 XII.

²⁸ Por.: Cyz Wroc 8 XII (?); Cyz Kłob 2 VII, 8 IX.

²⁹ Por.: Cyz Wroc 15 VIII, (2 VII, 8 IX).

³⁰ Np „Mittit ad Virginem”, sekwencja średniowieczna na 25 III, w przekładzie polskim na pieśń: „Poszłał przez anyoly Thworzczecz szve poszelstvo”. Por.: A. Brückner: *Drobne zabytki języka polskiego XV wieku. Pieśni, modlitwy, glosy. Rozprawy i Sprawozdania z posiedzeń Wydziału Filologicznego Akademii Umiejętności* (Cytuję: R) t. 25 s. 209.

³¹ Do zbioru polskich przekładów kanonu mszalnego dołączył się ostatnio jeszcze jeden, niemal kompletny: B. Bolz, W. Żurowska-Górecka: *Głosy kanonu*

odmawiana przez lud podczas Mszy św. tak zwana *spowiedź powszechna*, którą również na tym miejscu rozpatrzyć wypadnie.

Kanon mszalny wspomina Matkę Bożą w modlitwie *Communicantes*. Zawierają tę modlitwę przekłady średniowieczne odnalezione w petersburskiej bibliotece publicznej przez Aleksandra Brücknera.³² Pierwsza wersja brzmi:

„Mayacz vczasthnosc ypamyacz czczyacz (chorząc) napyrwe slawathney (chwalebnye) zawsdy dzewycze (panny) mariey mathky bozey pana naszego Chta.”³³

Wersja druga i trzecia różnią się od pierwszej sposobem wyrażenia macierzyństwa Maryi. Druga mianowicie pisze krótko: *porodzyczelky*,³⁴ trzecia natomiast wzbogaca przekład nowym elementem: *porodzaczey (mathky) bozey ypanyey*.³⁵ We wszystkich trzech przekładach Maryia jest czczona jako dziewica i matka Chrystusa. Ostatnia wersja zwrotem: *ypanyey* dorzuca być może myśl o władztwie Maryi. — Niektórzy liturgiści dopatrują się w łacińskim wyrazie *gloriosae* aluzji do wniebowzięcia NMP, co jest o tyle uzasadnione, o ile można w nim widzieć odpowiednik uwielbienia Matki Bożej z duszą i z ciałem w niebie. Z tłumaczenia polskiego średniowiecznego: *slawathney (chwalebnye)* nie widać tak dalekiego rozumowania.

Spowiedź powszechna ustalona w swym brzmieniu liturgicznym dopiero w wieku XVI, w wiekach poprzednich miała szereg form mniej lub więcej rozbudowanych. Kilka z nich doczekało się w starych przekładach polskich do naszych czasów. Analizie poddane zostaną dwie wersje z końca XV wieku, reprezentujące formę bogatszą i uboższą.³⁶ *Spowiedź z Kazanń gnieźnieńskich* jest bardzo obszerna, urywki odnoszące się do Matki Boskiej mają następujące brzmienie:

„Ja grzeszny spowiadam się Panu Bogu miłemu, Pannie Maryji, ... proszę sobie na pomoc dziewice Panny Maryji ze wszystkimi świętymi, aby się ona raczyła przyczynić za mną, za grzesznym do swego miłego Syna...”³⁷

z lat 1428—1431 (z rękopisu gnieźnieńskiego nr 60). *Slavia Occidentalis* 25 (1965) 203—231.

³² Por.: R XXV s. 257—264.

³³ Rkp Lat I F 232 pochodzący z 1456 r., opactwo Benedyktynów w Sieciechowie.

³⁴ Rkp Lat I F 131 z opactwa w Sieciechowie i rkp I Q 59 z Biblioteki Zaluskiego.

³⁵ Rkp Lat XVII Q 140 i XVII Q 131.

³⁶ S. Vrtel-Wierczyński: *Kazania Gnieźnieńskie*. (Cytując: „Gn”) Poznań 1953. Teksty modlitewne (cytując: „ap”) k. 2r—3r (w rękopisie), cytując: „Spow 5”. Tenże: Kilka nieznanych tekstów staropolskich XV i XVI wieku. *Pamiętnik Literacki* (cytując: *Pam. Lit.*) 28 (1931) 304, cytując: „Spow 6”.

³⁷ Spow 5 wstęp i zakończenie w transkrypcji modernizowanej.

Spowiedź z kodeksu świętomarcińskiego jest bardziej zbliżona do obecnej krótkiej formy, brzmi mianowicie — w swych wyjątkach maryjnych — następująco:

„Gya, grzeszny czlowyiek, szpowyadam szya bogw oczczw... ydostoyney dzewyczy, pannye marie, ... yproszą szoby napomocz blogoszlawyonej dzevytze, panny maryey,“...³⁸

Treść obu form spowiedzi jest częściowo tożsama, częściowo podobna, częściowo zaś różna. Tenże sam w obu jest kult Maryji Dziewicy. Podobny jest kult Maryji jako wspomóżycielki w spowiedzi świętomarcińskiej i Maryji jako pośredniczki w spowiedzi gnieźnieńskiej. Różnicę stanowi kult Maryji jako matki występujący tylko w spowiedzi gnieźnieńskiej.

Nieco bogatsza jest spuścizna średniowiecznych przekładów polskich odnośnie modlitw brewiarzowych. Od *pozdrowienia anielskiego*, zaczynającego codzienny brewiarz i wówczas także każdą z siedmiu jego godzin, poprzez pełne oficja, czyli *godzinki* znane z *Modlitw Wacława*, aż po *Wierzę w Boga* kończące ostatnią godzinę brewiarza i specjalną modlitwę odmawianą po oficjum. Hymny i antyfony maryjne w przekładzie polskim są pieśniami i razem z nimi zostaną poddane analizie.³⁹

Najstarszy z kilkunastu znanych nam przekładów średniowiecznych *pozdrowienia anielskiego*⁴⁰ miał następujące brzmienie:

„Sdrowa maria, milloschi pelna, bog stobw, blogosslawona mechy newessthami a blogosslawon owocz zywota thwego, ihus x(ristus). Amen.“⁴¹

Słowa wypowiedziane przez Anioła stwierdzają pozytywną świętość Maryji: *milloschi pelna, bog stobw*. Dwa pierwsze wyrazy mogą zawiązkowo mówić o posiadaniu miłości, czyli laski,⁴² przez całe życie, a więc także już w pierwszej chwili poczęcia. Słowami anioła modlący się

³⁸ Spow 6 wstęp i zakończenie.

³⁹ Np hymn „Ave Maris Stella” w przekładzie: „Szdrowasz gwyaszdo morszka”. Por.: M. Bobowski: Polskie pieśni katolickie od najdawniejszych czasów do końca XVI wieku. Kraków 1893. Cytuję: „R XIX”, s. 67—68. Antyfona: „Regina Caeli laetare” w przekładzie: „Krolewno nyebeszk... veszel szya”, R XIX, s. 68—69. Antyfona: „Salve Regina, Mater misericordiae” w tłumaczeniu staropolskim: „Sdrowa Crolewno miloszerdza” lub innym, podobnie brzmiącym, R XIX, s. 39—41 (62—64).

⁴⁰ Nową wersję *pozdrowienia anielskiego* z zapisu XV/XVI w. ogłosił ostatnio Ks. J. Wojtkowski: Głosy i drobne teksty polskie do 1550 roku z inkunabułów Kalisza, Kazimierza Biskupiego, Kola, Sieradza i Warty. Poznań 1965. Nr 3.

⁴¹ B. Jagiellońska rkp 825 z 1407 r., wyd.: S. Vrtel-Wierczyński: Wybór tekstów staropolskich, czasy najdawniejsze do roku 1543. Wyd. 2. Warszawa 1950. Cytuję: „Vrtel” s. 50 (Zdrow. 1.)

⁴² O znaczeniu wyrazu „miłość” w średniowiecznej polszczyźnie teologicznej, por. uwagi zawarte w recenzji Kazań Gnieźnieńskich, wydanie Vrtela-Wierczyńskiego, pióra Ks. J. Wojtkowskiego w *Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych* IV, 4 (1957) 178—179.

wierni czcili Maryję jako świętą, a może i jako niepokalanie poczętą. W słowach św. Elżbiety zawiera się przekonanie o wyjątkowej świętości Maryi: *blogoslawona mechy newessthami* oraz świadomość znaczenia jej macierzyństwa: *a blogoslawon owocz zywota thwego*. Tradycja Kościoła uzupełniła ten zwrot podając imiennie o kogo chodzi: *ihus x(ristus)*. Dzięki słowom Elżbiety odmawiający *Zdrowaś* oddawali także cześć należną Matce Chrystusa. — Średniowieczne przekłady pozdrowienia anielskiego nie posiadały zakończenia znanego i odmawianego obecnie. Powstające wówczas niejednolite próby redakcji drugiej części, zamykającej *Zdrowaś* omówione zostaną wśród modlitw prywatnych, jako pozostające wówczas jeszcze poza nawiasem oficjalnej modlitwy liturgicznej Kościoła.

Modlitwy Waclawa zawierają przekłady trzech oficjów brewiarzowych, względnie *godzinek* na wzór brewiarza ułożonych. Poświęcone są one kolejno czci: Niepokalanego Poczęcia NMP,⁴³ św. Anny,⁴⁴ wreszcie czci Anioła Stróża.⁴⁵ W tej też kolejności zostaną omówione, a mianowicie w porządku następującym: od oficjum bezpośrednio dotyczącego Matki Boskiej, poprzez oficjum pośrednio o niej mówiące, aż do oficjum wspominającego ją tylko ubocznie.

Godzinki o niepokalanym poczęciu są przekładem odpowiednich partii brewiarza rzymskiego w jego częściach stałych i niezmiennych oraz specjalnego oficjum na dzień 8 grudnia, sporządzonego przez Leonarda de Nogarolis, notariusza papieskiego z czasów Sykstusa IV.⁴⁶ Oficjum to uzyskało aprobatę papieską w roku 1476 i zaczęło szybko rozpowszechniać się w Europie, tak iż z pewnością dotarło do Polski jeszcze w ostatnim ćwierćwieczu XV wieku.⁴⁷ Niestety nie dochował się cały przekład, a tylko pewne fragmenty, tak iż niniejsza analiza nie będzie mogła dotyczyć całości, przestając na ograniczonym zasięgu.⁴⁸

Poszczególne zachowane godziny, a mianowicie prymę, tereję, sekstę rozpoczyna, a kompletę kończy odmówienie *pozdrowienia anielskiego*.

⁴³ Por.: L. Malinowski (wyd.): *Modlitwy Waclawa*. Zabytek języka polskiego z wieku XV z kodeksu VI. N. 2 Biblioteki Uniwersyteckiej w Budapeszcie... Kraków 1887. Cytuję: „MW” s. 1—20 (k. 1a—44a).

⁴⁴ Por.: MW s. 25—46 (k. 57a—104 b).

⁴⁵ Por.: MW s. 46—60 (k. 106 b—146 b).

⁴⁶ Por.: J. Wojtkowski: *Powstanie godzinek o Niepokalanym Poczęciu NMP z Modlitw Waclawa*. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 2 (1955) s. 23—28.

⁴⁷ Tamże. Por. tegoż autora: *Wiara w Niepokalane Poczęcie*, jw. s. 31, 105 n, 119 n, 121.

⁴⁸ Analizę całości opartą na tekście łacińskim można znaleźć w studium porównawczym: J. Wojtkowski: *Niepokalane Poczęcie NMP w oficjach brewiarzowych i formularzach mszalnych Leonarda de Nogarolis i Bernardyna de Bustis*. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 7 (1954) 106—138 oraz w rozprawie tegoż: *Wiara w Niepokalane Poczęcie*, jw. s. 66—67, 83, 96—98, zawierającej pełny tekst oficjum zwanego od pierwszych słów: „Sicut liliū” (por. odsyłacze do tekstów źródłowych zawarte w powyższej analizie).

Wchodzący w skład prymy tak zwany *Symbol Atanazjański* jest wyznaniem wiary w Trójcę Świętą i we Wcielenie Syna Bożego, przy czym wyraźnie występuje dogmat macierzyństwa Bożego, zamknięty w słowach:

„Bog jest z ginoszci oczczowey przed wieki porodzon a czlowiek z ginoszci maczerzena przed wiekiem narodzon.”⁴⁹

Dziewicze macierzyństwo Boże sławiło również *krótkie responsorium* werselem: *ktori se narodzil zmariey dziewicze szmiluy se nad namy.*⁵⁰ W ramach następujących bezpośrednio potem *prośb* (*preces*) odmawiano ponownie *sdrowa maria* a także *Skład Apostolski*, którego treść maryjna będzie zanalizowana poniżej. Pod koniec prymy recytowano werseł i modlitwę o treści maryjnej. Ostatnie zdanie wersetu brzmiało:

„Nawibornyeysze vcziniona ies y słodka w roskoszach twogich swianta bogarodzicza”

sławiąc świętość i macierzyństwo Boże Maryi. W modlitwie zwracano się do niej:

„Naaswiathsza y nachwalebnieysza y wiekuista panno maria matko pana naszego iezu crista ze wszitkimi swiatmy y wibranimi bozimi. raczi prosicz zanami grzesznimi do pana boga naszego wszechmogącego abiszmi od nyego podpomozenie y vzdrowenye y wizwolenye zasluzili...”⁵¹

Widoczna jest tu cześć najświętszej i wieczystej dziewicy, Matki Pana Jezusa i skutecznej pośredniczki w zdobywaniu od Boga łask wszystkich. Właściwą prymę, nie licząc następujących po niej, a także po komplecie modlitw za zmarłych, zamykało wezwanie o treści częściowo maryjnej:

„Laszka pana naszego iezu crista. opczowanie ducha szswiantego obronyenye swiotoego krziza modlitwa swiantey Bogarodzice panni mariey. stroza swiantich anyolow pomocz wsitkich swiantich raczi bicz zawzdi ze wszitkimi nami.”⁵²

Pięć wyrazów odnoszących się do Maryi zawiera bogatą treść kultową, wyrażając cześć jej jako: świętej, Bogarodzicy, Panny i wstawienniczki modlącej się za nas.

W tercji po odmówieniu *Sdrowa maria* recytowano polski przekład

⁴⁹ MW s. 5 (k. 112 b). Lac.: „Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus”. Por.: H. Denzinger, K. R a h n e r: *Enchiridion Symbolorum*. Barcinone 1960, Nr 40.

⁵⁰ MW s. 6 (k. 115 a).

⁵¹ Oba powyższe teksty: MW s. 9 (k. 14 a—14 b).

⁵² MW s. 10 (k. 17 b—18 a).

łacińskiego hymnu zaczynający się słowami: *Nynie swianti nam duchu* z właściwą dla oficjów maryjnych doksologią:

„Chwała tobie panie ktori se narodzil z mariey dziewicze z oczczem y z duchem swiatim na wieki wiekow. Amen.”⁵³

W doksologii tej wyraża się kult Maryji jako Dziewicy-Matki. — Z antyfoną wchodzi na widownię oficjum Leonarda de Nogarolis. Mowa w niej jest o Maryi pod figurą zaczerpniętą z Pisma św.:

„Ten iest dom panyenskj mocznye sprawiony dobrze vstawiony na moczney opoczce alleluia.”⁵⁴

Na pierwszy rzut oka zdawać by się mogło, iż jest tu mowa o dziewictwie Maryi, tymczasem porównanie z oryginałem⁵⁵ przekonuje, że jest to tylko pozór spowodowany nieścisłością przekładu oryginalnego tekstu. mówiącego o *domu Pańskim*. Mimo to antyfona jest niewątpliwie maryjna, bo mówi w sposób przenośny o Matce Bożej, zaznaczając jej przymioty duchowe, a zwłaszcza Niepokalane Poczęcie.⁵⁶ Stanie się to bardziej oczywiste po zanalizowaniu modlitwy, stanowiącej syntezę całego oficjum i po zapoznaniu się z manierą pisarza, lubującego się w wyrażaniu myśli przez najrozmaitszego rodzaju figury i przystosowania zaczerpnięte z Biblii. — Kapitulum w swej drugiej części daje chwałę Maryi jako Matce Boga i łaski, jako antytezie Ewy:

„abocziem yewo matko wszecz ludzi. czalem zwicza za maria. ktora jest matko bozo y łaski.”⁵⁷

Responsorium krótkie wraz z wersetami mówi tekstami Starego Testamentu w sposób figuratywny o ustrzeżeniu Maryi od grzechu pierworodnego, tak przynajmniej należy rozumieć te przenośnie w świetle idei przewodniej całości:

„Wibawilesz mie panye z vst lwowowich... I tesz od rogow jednorozcza pokora moja... Wirwi od nierzodnosci boze dusza moja... A y z ranky nierzodney iedina mathka moja.”⁵⁸

Modlitwa, czyli oracja, stanowiąca z reguły zsumowanie przedmiotu kultu poszczególnych świąt, jest w tych godzinkach nadzwyczaj głęboka i treściwa:

„Boze ktori iesz przez niepokalana dzevicze poczancze sprawylesz dostoiny a swiały pribitek twoiemu synowi milemu. proszimicio racz

⁵³ MW s. 12 (k. 22 b—23 a).

⁵⁴ MW s. 15 (k. 30 b).

⁵⁵ Por.: J. Wojtkowski: Powstanie godzinek, jw. s. 26.

⁵⁶ Por. argumentację imakulistyczną Eadmera, na której zapewne twórca oficjum się oparł: J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie, jw. s. 34—35.

⁵⁷ MW s. 15 (k. 30 b—31 a).

⁵⁸ MW s. 15 (k. 31 a—31 b); por.: Ps. XXI, 22.

nam dacz. Bo iako przez gorzsko smiercz tego to sina twego milego, ti szsama od wszey zmazi y zakalu zachowacziesz raczil, tako y nas mili panye criste tey miley panni zaslugami y prozbami raczi ktobie nam dacz przydz y stobą myeskacz..."⁵⁹

Modlitwa ta zawiera w pierwszym rzędzie kult Maryi jako niepokalanie poczętej, bo dla zasług Jezusa Chrystusa zachowanej od wszelkiej zmayı. Ubocznie obejmuje także kult Maryji jako dziewicy, Matki Bożej, pośredniczki łask i to nie tylko na mocy modlitwy wstawienniczej, ale i dzięki zasługom swoim wyjednującej ludziom zbawienie.

W sekcje poza *Sdrowa maria* i maryjną doksologią czczono Maryję jako dzieło Boże w antyfonie: *A oną nawisszi stworzil ktory na wodach vfundowal oną*.⁶⁰ Kapitulum mówi figuratywnie tekstami przystosowanymi Pisma św. o Maryji jako wolnej od grzechu zawsze i jako Matce Bożej:

„Ulyczka ta zamknyona bądze grzechowi a nye bandze othworzona. a bocziem pan bog wszedł przez oną y bandze zamknyona od pocantku swego stworzenya.”⁶¹

Responsorium i wersety seksty w zachowanych fragmentach są identyczne w brzmieniu z odpowiednimi urywkami tercji, mówiąc w sposób ogólnikowy o wolności Maryi od panowania zła.⁶² Dalszy ciąg seksty, cała nona i niemal cała kompleta zaginęły w brakujących ośmiu kartach rękopisu.

Z komplety ocalała maryjna modlitwa pochodząca z innego oficjum o Poczęciu Maryi Panny, zaczynającego się od słów: *Alma promat Ecclesia* i rozpowszechnionego w Polsce centralnej (Kraków, Łowicz, Włocławek) mniej więcej od końca wieku XIV poprzez cały wiek XV.⁶³ Przekład jej brzmiał:

„proszimi czie myloserny panie krewkosci nasszey pomoci yze ktorzi naswiotszey dzewici mariey gey Szwiante poczocze czynyemy gey pomoczo od naszich zlich zlosci powstallbizmy.”⁶⁴

Kultem objęte są następujące przedmioty: świętość, dziewictwo, niepokalane poczęcie, pośrednictwo. — Na zakończenie komplety a zarazem całego oficjum recytowano antyfonę: *Sdrowa bandz kroliowo mylo-*

⁵⁹ MW s. 15—16 (k. 31 b).

⁶⁰ MW s. 19 (k. 40 a).

⁶¹ MW s. 19 (k. 40 a—40 b); por. Ez. XLIV, 1—3.

⁶² MW s. 19 (k. 40 b).

⁶³ Por.: J. Wojtkowski: Powstanie godzinek, jw. s 27—28.

⁶⁴ MW s. 19 (k. 41 a—41 b).

*szierdza*⁶⁵ wraz z werselem i modlitwą. Prastara antyfona zostanie zanalizowana wśród pieśni, tu zbadane zostaną tylko pozostałe teksty:

„Wirszik: Proszy zanami milosciwa panno maria abiszmi dostoyni bill obiati bozey.

Modlitwa: Niechay sie modli za nami prosimi mili panie nynye y czasu szmierci naszey u thwego miloserdza nachwalebnyeysza panno mathko maria ktorey naszwiatsza dusza w godziną wielebney manki twoiey myecz boleseczi przeszedl y wnątrznosci serdeczne przenyknał. dla cziebie crista pana naszego”.⁶⁶

Werset czci Maryję jako dziewicę pośredniczkę. Modlitwa jako świętą, dziewicę — Matkę Pana, współniczkę zbawczej męki. Prawda o współcierpieniu z Chrystusem zbawiającym świat męką swoją wyrażona jest słowami wypowiedzianymi przez Symeona w czasie ofiarowania Pana Jezusa w świątyni, o mieczu przenikającym duszę Maryi. — Chwała Maryi jeszcze raz rozbrzmiewała, gdy po odmówieniu modlitw o pokój recytowano już po raz ostatni *sdrowa maria* oraz *Credo*.⁶⁷

Godzinki o św. Annie niespodziewanie rozpoczynają się po tytule zapowiadającym modlitwę sobotnią o *gynnich przyaczieloch Mariey* i incipicie: *Blogoslawczie pana z weszelem*,⁶⁸ tak iż rodzi się obawa o uszkodzenie kodeksu w tym miejscu: brak kart niedostrzeżony przez wydawcę, tym bardziej, że w tym miejscu kończy się karta 56 verso a rozpoczyna 57 recto, co według wykazu poszytów⁶⁹ odpowiada stykowi siódmego i ósmego kwaternionu, licząc bieżąco od pierwszej składki w porządku utrwalonym przy oprawie. Najprawdopodobniej zaginęła w tym miejscu przynajmniej jedna pełna składka.⁷⁰

Kult św. Anny jest z natury rzeczy bardzo „maryjny”, nie inaczej przedstawiają się przeto *godzinki o św. Annie z Modlitw Wacława*.⁷¹ Przedmiotem materialnym dalszym kultu jest osoba św. Anny, materialnym bliższym lub inaczej formalnym rzeczowym jest jej godność rodzicielki Maryi, przedmiotem formalnym, czyli motywem jest świętość św. Anny i to może nie tyle osobista, ile raczej „rzeczowa”, czyli płynąca ze stanowiska zajmowanego w dziejach odkupienia. I rzeczywiście myślą przewodnią całych godziniek jest uczczenie Anny jako matki wyjątko-

⁶⁵ Przekład z łaciny: „Salve Regina, Mater misericordiae”. MW s. 19 (k. 41b—42b).

⁶⁶ MW s. 20 (k. 42 b—43 a).

⁶⁷ MW s. 20 (k. 44 a).

⁶⁸ MW s. 25.

⁶⁹ Por. liczby kart: MW s. 25 oraz wstęp wydawcy: MW s. I.

⁷⁰ Dodatkowym argumentem służy seksta (MW s. 35 = k. 78 b—79 a), rozpoczynająca się incipitem modlitwy: „Pozdrowyona badz panno naszwiatsza” ze wskazówką: „Macze ją naprzothku przed yuthrzna”, tymczasem zarówno tej modlitwy jak i początku jutrzni brak.

⁷¹ MW s. 25—46 (k. 57 a—104 b).

wego dziecka: Najświętszej⁷² Dziewicy,⁷³ Matki Bożej,⁷⁴ pośredniczki ludzi u Boga.⁷⁵ Tej, która stanowi właściwie początek dzieła odkupienia,⁷⁶ stąd aż do przesady nieraz zaznaczany jest udział samej św. Anny w odkupieniu, który rzecz jasna musiał być dużo mniejszy, niż wkład dany przez Maryję jako matkę, a nie tylko matkę matki Odkupiciela.⁷⁷

Żeby zbyt wiele miejsca nie zajmować analizą wszystkich kolejno urywków czczących Matkę Najświętszą, przytoczone zostaną tylko przykłady na poszczególne odcienie kultu, wybrane z pełnych zestawień zawartych w odnośnikach. — O świętości, dziewictwie i macierzyństwie Bożym Maryji czytano na przykład, wspominając także i pośrednictwo Maryi u Boga:

„Panye boze wszechmogący kthorysz Anna szwyatha długo nyepłodna naszwythszem plodem raczil pocz poczyeszycz y zyez zywotha panną maria mathka szoby obracz. Day nam cziebye proszmy przez przyczyna panny szwyathey y panny mariey grzechom naszym odpuszczenye w proszbach laczywe wyszluchanye. poszmyerczy chwałą krolesthwa nyebyszkyego.”⁷⁸

O czynnym uczestnictwie w dziele odkupienia, właściwym dla św. Anny i Maryi mówiła antyfony:

„Błogoslawyona zyemya Anna swyatha kthora zbawyenyv naszymv poczatek dala Maria panno czista nasze zbawienye sprawiayacza.”⁷⁹

Na innym miejscu oddawano św. Annie cześć następującą antyfoną:

„Day my chwala Annye swyathey kthora nam wzywoczye szwem zbawyeny nasze szpawila przez marią panna czistha kthora porodzyła.”⁸⁰

I jeszcze jeden analogiczny tekst o bardzo charakterystycznym wydźwięku apokryficznym, sięgającym *Protoewangelii Jakuba*

„Wzglądnał na placz y pokora malzenyszczą Anny swyatey y Joachimowey y Angelskyem poszelsthwem gym poczecha dal ysz zmalzenstwa gich

⁷² MW s. 26 (k. 59 b), 28 (k. 63 b), 31 (k. 71 a), 41 (k. 93 a—93 b), 42 (k. 95 b).

⁷³ MW s. 25 (k. 57 a), 27 (k. 60 a), 28 (k. 63 b), 29 (k. 65 a—65 b), 31 (k. 71 a), 32 (k. 71 a), 32 n (k. 73 a—73 b, 74 a, 74 b), 34 (k. 77 b), 35 (k. 78 b, 79 b), 37 (k. 83 a), 38 (k. 85 a), 42 (k. 94 b, 95 b), 45 (k. 101 a).

⁷⁴ MW s. 26 (k. 59 b), 27 (k. 60 a), 29 (k. 65 a—65 b), 31 (k. 70 b—71 a), 32 n (k. 73 a—73 b, 74 a), 33 (k. 73 b), 34 (k. 76 a, 76 b, 77 b) 35 (k. 79 a—79 b), 37 (k. 82 b—83 a), 39 (k. 87 b), 40 (k. 89 a), 41 (k. 92 b—93 a), 43 (k. 96 b).

⁷⁵ MW s. 27 (k. 60 a—60 b), 28 (k. 63 b), 32 (k. 71 a), 34 (k. 77 a), 35 (k. 79 b).

⁷⁶ MW s. 25 (k. 57 a), 26 (k. 59 b), 31 (k. 69 a—69 b—70 a), 33 (k. 73 b, 74 a—74 b), 34 (k. 77 b—78 a), 41 (k. 93 a, 93 b), 43 (k. 96 a—96 b).

⁷⁷ Mocne akcentowanie roli św. Anny spowodowane jest względami kultowymi: oficjum ku jej czci ułożone, a nie racjami obiektywnymi przeważającymi bezwzględnie na korzyść Maryi, bezpośredniej współuczestniczki dzieła odkupienia.

⁷⁸ MW s. 31—32 (k. 70 b—71 a), modlitwa z prymy; por. przypisy 72—75.

⁷⁹ MW s. 25 (k. 57 a) w jutrzni; por. nota 76.

⁸⁰ MW s. 33 (k. 74 a—74 b), w tercji; por. nota 76.

panną za matka szoby obracz myal która by nam nyebo dawno zamknyone plodem swym wczynyła othworzenye." ⁸¹

Znamienny jest ślad kultu Maryi jako duchowej matki grzeszników, nawiązujący do słów Pana Jezusa na krzyżu polecającego Maryję św. Janowi, a św. Jana Maryi: ⁸²

„Nyewyastho w parszonye Jana szyna thwego przymy w obrona czlowyeka grzesznego." ⁸³

Na zakończenie warto wspomnieć jeszcze jeden werset tychże godzinek, odnoszący się do Maryi zaledwie pośrednio, ale ciekawy przez reminiscencję przedstawień św. Anny w sztuce ówczesnej:

„Anno szwyatha szama trzeciya domyescz nasz nyebeszykego krolsthwa." ⁸⁴

Przedmiotem kultu w tej prośbie jest św. Anna w towarzystwie swej córki Maryi, oraz wnuka Jezusa.

Ostatnie godzinki: do Aniola Stróża o włosznym *Angele* niemal zupełnie nie zawierają materiału maryjnego. Kult Maryi ogranicza się w nich do odmawiania *Sdrowa maria mylosezi pelna* przed poszczególnymi zachowanymi godzinami kanonicznymi, a nadto w czasie jutrzni jako wstęp do czytań i po komplecie wraz ze *Składem Apostolskim*. ⁸⁵ Do kultu Maryi można też w pewnym znaczeniu zaliczyć recytację w niesporach hymnu przez nią samą ułożonego (Luc I, 46—55) w przekładzie ówczesnym *Wyelbi dusza moia boga* ⁸⁶ co zresztą występuje zawsze w niesporach liturgii rzymskiej. Jedno jeszcze miejsce mówi o Maryji jako dziewicy, mianowicie przy cytacie oznaczającym miejsce w książce z dawną polską wersją hymnu *Te Deum*:

„Czebie boga chwalimy cziebye boga wiznawamy
Patrzayecie tego u panny mariey potem mowcze..." ⁸⁷

Oficja czyli godzinki o Niepokalanym Poczęciu i o Aniele Stróżu zawierają w *Modlitwach Wacława* recytację końcową *Składu Apostolskiego*, ⁸⁸ pierwsze godzinki nadto w prymie. ⁸⁹ Znaczenie analizy *Składu*

⁸¹ MW s. 26 (k. 59 b).

⁸² Io XIX, 26—27; egzegaża tego rodzaju była znana w średniowieczu. A. Thyes SCJ: Jean 19, 25—27 et la Maternité spirituelle de Marie. *Marianum* 18 (1956) 80—117 wlicza szereg autorów z XI—XV wieku. W Polsce jednak nie łatwo natrafić na jej ślady w źródłach sprzed 1501 roku.

⁸³ MW s. 45 (k. 101 b).

⁸⁴ MW s. 42 (k. 95 a—95 b).

⁸⁵ „Sdrowa Maria” MW s. 47 (k. 106 b), 49 (k. 119 b), 52 (k. 128 b), 54 (k. 132 b), 56 (k. 136 a), 58 (k. 141 b), 59 (k. 144 b). „Credo” MW s. 59 (k. 144 b).

⁸⁶ MW s. 57 (k. 138 b—139 b).

⁸⁷ MW s. 50 (k. 123 b).

⁸⁸ MW s. 20 (k. 44 a), s. 59 (k. 144 b).

⁸⁹ MW s. 6 (k. 116 a).

Apostolskiego jest ogromne ze względu na wzajemne powiązania między kultem i wiarą, która dla kultu jest głównym natchnieniem, a której najkrótszą syntezę stanowi właśnie to krótkie wyznanie. Maryi dotyczą bezpośrednio lub pośrednio następane jego słowa, w brzmieniu z końca XIV wieku:

„Werzo w boga woczczą... y w ihu xpa, szyna yego yedynego, pana naszego, y en poczol szo yesth sz ducha szwanthego, narodziłszo sz marige y dziewicze”.⁹⁰

Odmawiający Skład Apostolski czcili więc Maryję wyraźnie jako Dziewicę, nietkniętą zarówno w poczęciu jak i w porodzeniu. Następnie jako matkę Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Pana, a więc matkę Boga. Ten więc kult, który w skróceniu można nazwać kultem Bogarodzicy Dziewicy jest najbardziej zasadniczym, gdyż z podstawowych prawd wiary wynikającym sposobem czci Maryi.

Chociaż oficja *Modlitw Wacława* nie wspominają ni słowem o specjalnej modlitwie po skończeniu recytacji brewiarza, to jednak na tym właśnie miejscu, jako jej właściwym, wypadnie omówić wersję znaną z innych źródeł średniowiecznych.⁹¹ Charakteryzuje ją cześć dla nienaruszonego dziewictwa Najświętszej Maryi, bez odnośni do jej Boskiego Macierzyństwa:

„Naszwyathszemv bosthwu, ... Nablogoslawyensze[y] dzevyczy Mariey Nyeporvsz[one]mv panyenstvw,... b[ądź] vyezna chwala”...

Ksiądz Jan Fijałek⁹² badając właściwości średniowiecznego kultu Matki Boskiej stwierdził, iż charakterystyczną jego cechą było odmawianie względnie śpiewanie godzin kanonicznych z należąca do nich Mszą św., czyli krótko mówiąc odprawianie „służby Bożej”. Dopiero w wieku XVI, około jego połowy miał się pojawić w Polsce nowy sposób oddawania czci Maryi, przez odmawianie różańca, modlitwy ściśle prywatnej. Wydaje się, iż twierdzenie Ks. Fijałka, zwłaszcza w swym sformułowaniu dotyczącym kultu prywatnego, domaga się korekty. Już w średniowieczu bowiem poza kultem liturgicznym i paraliturgicznym⁹³ istniał także prywatny kult Maryji, którego liczne ślady przetrwały bądź w formie

⁹⁰ Vrtel s. 50, z ręk. B. Jagiellońskiej nr 1299. Cytuje: „Wierzę 1”.

⁹¹ S. Vrtel-Wierczyński: Kilka nieznanych tekstów staropolskich, jw. s. 305. Oryginał łaciński zaczyna się słowami: „Sacrosanctae et individuae Trinitati”. Zwyczaj odmawiania tej modlitwy skasował Papież Pius XII w 1955 roku. AAS 47 (1955) 223.

⁹² J. Fijałek: Królowa Korony Polskiej. Studia do historii kultu Matki Boskiej w dawnej Polsce. *Przegląd Kościelny* 2 (1902) 119.

⁹³ Kultem paraliturgicznym można nazwać cześć wzorowaną na formułach liturgicznych. Np. staropolskie przekłady oficjów brewiarzowych, czyli tzw. godzinki, o których mowa była wyżej.

drobnych zabytków modlitewnych, bądź też w formie zbioru zwanego *Modlitewnikiem Nawojki*. Nawet różaniec znany był w Polsce już w końcu wieku XV, czego dowodzi treść jednej z pieśni wielkopostnych, o której będzie mowa w rozdziale następnym.

Wiele modlitw przekładanych z oryginału łacińskiego na język polski w ramach zespołów modlitw liturgicznych, stawało się co najmniej od tej chwili, jeśli nie stanowiło już dawniej, modlitwą odmawianą zupełnie prywatnie. Należy tu przede wszystkim *pacierz* czyli *Modlitwa Pańska*, *Pozdrowienie Anielskie* i *Skład Apostolski*, dalej *spowiedź powszechna* i antyfony brewiarzowe. Zwyczaje nabożne modlitwy te na swój sposób rozszerzały i komentowały, czego przykładem służą zarówno warianty *spowiedzi powszechnej*, jak przeróbki antyfon, a wreszcie zakończenia i parafrazy *pozdrowienia anielskiego*.

Aleksander Birkenmajer znalazł w makulaturze rękopisu Biblioteki Jagiellońskiej Nr 292 dwie karty pergaminowe, z których jedna zawierała teksty polskie. Jerzy Zathej⁹⁴ ustalił datę powstania na połowę XIV wieku i opublikował jeden z tekstów, stosunkowo najmniej zniszczony, a mianowicie modlitwę będącą przekładem prastarej antyfony do kantyku laudesowego w święto Zwiastowania NMP⁹⁵ uzupełnionym dwoma dalszymi tekstami modlitewnymi. Maryja odbiera tu cześć jako uczestniczka aktywna dzieła odkupienia, Matka Boga, królowa, wybrana przez Boga, pośredniczka i wstawienniczka; oto tekst w transkrypcji modernizowanej:

„Ten jest dzień, jenże jest Bog uczynił jest, dzisia Bog na ugabanie luda swego weźrał jest i posłał odkupienie. Dzisia śmirć, jaż niewiasta zadała, jest niewiasta oddaliła. Dzisia Bog człowiek uczynion jest, jen przed tym był ostał, a co nie było wsiol. Tego dla zbawienia naszego bąć obyczaj nab[oznymi] słowjy chwalmy rzekąc: Chwała tobie gospodnie.

Boże Jezu Kryste oferując tobie wielebnej matce Maryjej tę modlitwę i modłę się tobie gospodnie, by upamiętał, eże twe stworzenie jęsm. A czoś ty mnie twym Bostwem odkupił wybawi mnie od tej tšczyce podluk twej chwały, a podluk wiesieła sierca mego.

Słodka niebieska krolewno, upamiętaj o onej twej czci, eże Ciebie Bog ze wszego świata wybrał i swe Bostwo s Twoim człowieczstwem ślączył. Bąć dzisia orędownica ku twemu synowi mił[emu]... prze cię zbawił mnie od mojih wszech tšczyce i mnie w mojih prósbach wysłuchał.⁹⁶

⁹⁴ J. Zathej: Fragment nieznanego modlitewnika staropolskiego z XIV wieku. *Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej* 15 (1964) 33—38.

⁹⁵ Por.: J. Wojtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 232—233. Ojciec P. Sczaniecki OSB wskazał niemiecki pierwowzór (lub niemiecką wersję polskiego oryginału — hipoteza J. Zatheya do udowodnienia) polskiej modlitwy, w oparciu o wywody na temat „Missa aurea” zawarte w pracy: A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter*. Freiburg i. B. 1902.

⁹⁶ J. Zathej, *juw.* s. 37.

Mikołaj Bobowski notuje zakończenie *pozdrowienia anielskiego* w formie dwuwiersza:

„Przez Twe miła Panno pozdrowienie
Racz nam uprosić u Syna Swego grzechom odpuszczenie.”⁹⁷

Bardziej rozbudowana forma, poprzedzona treściwym wprowadzeniem, mieści się w formułach kaznodziejskich zawartych na kartach dodanych do kodeksu *Kazań Gnieźnieńskich*. We wprowadzeniu Maryja została uczczona jako panna, poczynająca Syna Bożego, święta, wszystko w formie wspomnienia iż modlitwa *Zdrowaś* pochodzi ze zwiastowania dokonanego za sprawą archaniola Gabriela:

„pozdrowmy tę namilościwszą pannę tą modlitwą, którą ją pozdrowił archanioł Gabryjel, gdy ji zwiastował poczęcie Syna Bożego rzeknąc: Zdrowaś Maryja łaski pełna — aż do końca.”⁹⁸

Sam tekst modlitwy nie został przytoczony, gdyż zarówno ksiądz jak i wierni umieli go doskonale na pamięć. Natomiast zakończenie, widocznie mniej znane, zresztą w późniejszych latach zarzucone, podane jest w całej swej rozciągłości. Treścią jego jest kult Maryi Panny jako pośredniczki łask i to — jak z syntetycznego ich wyliczenia wynika — łask wszelkich:

„Przez twe, Panno, pozdrowienie racz nam dać i uprosić u Syna Swego dar Ducha Świętego[go] otrzymanie, na ciele i na duszy naszy przeżegnanie, grzechom odpuszczenie a po śmierci wieczny żywot otrzymanie am[en].”⁹⁹

Rodzajem komentarza do *pozdrowienia anielskiego* jest modlitwa *Sdrowa maria dzywne yesz poczola syna* spisana na górnym marginesie rkp 68 biblioteki kapitulnej we Wrocławku, folium 301 verso i 302 recto.¹⁰⁰ Jest to utwór pełen treści, czczący Maryję bardzo wszechstronnie. Dla większej jasności wypadnie całość podzielić na odcinki według komentowanych słów i kolejno poddawać je analizie.

„Sdrowa maria dzywne yesz poczola syna przeszszemena maskego moczno ducha szwothego przes vrazena dzewswa czystego przesbolesczy szywota

⁹⁷ Por.: R. XIX, 35. Tenże sam tekst w transliteracji podaje M. Bobowski w dysertacji: *Die polnische Dichtung des 15. Jahrhunderts*. Wrocław (1883) s. 99 powołując się na s. 100 na Maciejowskiego (Pam. II. 362) cytującego: „rok 1416, rkp 478, wiersz 56”.

⁹⁸ Gn k. dod. I r., tekst w transkrypcji modernizowanej.

⁹⁹ Jak wyżej.

¹⁰⁰ S. Chodyński, S. Librowski (uzupełnił i wydał): Biblioteka Kapituły Wrocławskiej. Wrocław 1949. *Monumenta Historica Dioecesis Vladislaviensis*. T. 26 s. 95 tak m. i. pisze: „68. Sermones; różn. ręk, 346 kart, 31×21 XIV—XV w. (?) Kazania autorów czeskich, a na bokach i marginesach czasem są dodane zdania lub wyrazy polskie... Na 301 i 302 k. od góry dość długa modła po polsku do NMPanny:

łwego porodzyłasz kroleuyca nebeskego yen vzdrowyl czloweka grzesznego".¹⁰¹

Mocno podkreślona jest dziewiczość poczęcia i porodzenia Syna przez Maryję. W ostatnich zdaniach zawarta jest godność Maryji jako królowej matki Królewicza Niebieskiego, nadto jako uczestniczki dzieła odkupienia grzeszników.

„Myloczszy yesz pelna yen ze czebe milował gabriela do czebe posiał aby tobe to uesszele wzwastował ysz szo syn boży narodzycz chezał. Aaronow yesz kwathek kwthoczy mogyszszow kerz goroczy. Zakwtła jest rozga yessego, porodzyła thworcza swego.”¹⁰²

Tu wyraźnie występuje kult faktu zwiastowania, następnie cześć Maryji w figurach starotestamentalnych,¹⁰³ a na tym tle dwukrotnie występuje Maryja jako Matka Boga, przedmiot miłości ze strony Pana Boga.

„Bog stobo przebiwał yen czo sobe przebitkhem wybrał yszby yemu bila mathko grzesznym ludzem orodwnyczko.”¹⁰⁴

W tej strofie Maryja czczona jest jako Matka Boża, orędowniczka grzesznych.

„Błogoslauonasz medzy newastamy czsosz gych było othpoczothka doskonczona (asz doszstethka)¹⁰⁵ wszego szathka. Ny jednacz nebyła równa a ny wblogslaueniu podobna wszwothoszyczy yesz wszythky przesła.”¹⁰⁶

Tu Maryja sławiona jest wyłącznie w swej świętości, którą przewyższa wszystkie niewiasty.

„Ybłogosławon owoc szywotha thwego yszesz tego porodzyła yegosz nanebe ynazemi czesz y chwala. Pamothay mathko yszesz pothkrzyszem stała kdysz synka rzewno plakala kegdy czeldy krwawe strumene grzesznym ludzem nasbawene by zanamy orodowała dar Inam boszy othrzymała amen.”¹⁰⁷

„Zdrowa Maria dziwne yesz poczoła Syna, etc.”... — O ile piszącemu te słowa wiadomo tekst modlitwy nie został jeszcze w Polsce opublikowany, stąd należy przytoczyć go w całości, tym bardziej że pochodzi z wieku XV.

¹⁰¹ W transliteracji nie uwzględniam kropek nad literą „y”. Nosówka w wyrazach: „poczęła, moczą, szwątłego” zaznaczona w oryginale literą „o” przekreśloną, w słowie „męskiego” natomiast przekreśleniem litery „a”.

¹⁰² Nosówka zaznaczona przekreślonym „o” występuje w wyrazach „szą, kwthący, gorący”.

¹⁰³ Num XVII; Gen III, 2—3; Is XI, 1.

¹⁰⁴ Nosówka w postaci przekreślonej litery „o”: „stobą, czą, matką, orądownyczką”.

¹⁰⁵ W oryginale urywek ten, zamknięty w nawiasach, został przekreślony i podkreślony.

¹⁰⁶ Nosówki w postaci przekreślonej litery „o”: „othpoczathka, wszwothoszyczy. W formie przekreślonej litery „a”: „szathka”.

¹⁰⁷ Nosówki zaznaczone przekreśleniem litery „o”: „Pamathay, oradowała”.

Ostatnia strofa modlitwy, której rymy łatwo dają się zauważyć,¹⁰⁰ poza czią Matki Boskiej biorącej udział w zbawczej męce Syna, mieści także kult orędowniczki wyjednującej dar Boży, czyli łaskę. — Rzewna inwokacja: *O gwaszdo morska rosza y lilia rayska* darzy Maryję pięknymi tytułami metaforycznymi.

Inna jeszcze modlitwa nawiązuje do Pozdrowienia Anielskiego pierwszymi swymi słowami: *Sdrowa bącz Naszwathsza maria mathko bosza*. Odnalazł ją w Petersburgu i opublikował P. Bańkowski ogłaszając razem jeszcze kilka innych tekstów religijnych z XV wieku.¹⁰⁹ Kult Maryji w niej wyrażony obejmuje następujące przedmioty: świętość, dziewictwo, macierzyństwo względem Stworzyciela i Zbawcy, godność królewską, wstawienie oraz pewnego rodzaju udział w odkupieniu przez zbawianie nas od wszego złego. Na uwagę zasługuje zwłaszcza jasne i proste sformułowanie godności królewskiej: *Krolewnyo nyeszka vlyczko rayszka pany thego szwatha*, oraz udziału w dziele zbawienia: *raczy nynye szbavycz nąsz odephszego szlego*.

Modlitwy Wacława mieszczą po godzinkach o Niepokalanym Poczęciu a przed godzinkami o św. Annie *siedem modlitw* rozłożonych na poszczególne dni tygodnia, *ku uczczeniu św. Anny* wraz z całą jej rodziną, a szczególnie ku czci Matki Bożej, jak zresztą sam tytuł wskazuje:

„Modlitwi o swiąthey Annie y o wszitkym iey plemyenyu a tho kto chce przez teszknosci vczczicz bożą matką przesz ti dny moze nyszse modlitwi mowicz.”¹¹⁰

Niedzielną modlitwa mówi o *rodzyczoch panni Mariey*¹¹¹ czcząc Maryję jako córkę znanych z imienia jedynie dzięki apokryfom: Joachima i Anny, jako Matkę Bożą, dziewicę, wolną od grzechu pierworodnego. Ten ostatni aspekt wyrażony jest tak ogólnie, iż na podstawie samego tekstu nie można ustalić czy autor ma na myśli niepokalane poczęcie, czy też uświęcenie w łonie matki po poczęciu a przed narodzeniem:

„Nyechay bandą blogoslawieny rodziczi twogi Joachim y Anna. S ktorich bes pokalynya grzechu wislo czialo twoie dziewice”¹¹²

¹⁰⁰ Strofa I: męskiego, szwathego, czystego, twego, nebeskego, grzesznego. Strofa II: miłował, posłał, wzwasłował, chciał; kwthący, gorący; yessego, swego. Strofa III: przebiwał, wybrał; mathką, orądwnyczką. Strofa IV: othpoczathka (doszczethka), szczethka; rowna, podobna, przesła. Strofa V: porodzyła, chwala, stała, plakała; strumene, nasbawene; orądowała, othryzmala.

¹⁰⁹ W Bibliotece Publicznej Leningradu w inc. 9. 2. 5. 16 na odwrocie karty tytułowej dzieła: Postilla Guillerini. Argentinae 1486. Por.: P. Bańkowski: Nieznane odmiany kilku polskich tekstów religijnych XV-go stulecia. *Pam. Lit.* 29 (1932) 117—118.

¹¹⁰ MW s. 20—25 (k. 44 b—56 b).

¹¹¹ MW s. 20—21 (k. 44 b—47 a).

¹¹² MW s. 21 (k. 46 a).

Jednak kontekst, zwłaszcza dalszy, jakim bez wątpienia są poprzedzające godzinki, przechylają szalę na korzyść interpretacji immakulistycznej. — Poniedziałkowa modlitwa *do syostr panni dziewice mariey* skierowana jest do Marii Jakubowej i Marii Salomowej, sióstr *królewny nybieszkey*,¹¹³ którymi to słowami modlący się czcili Maryję w jej królewskiej godności. Poza tym zawarty jest tu jeszcze kult Maryi jako dziewicy. — We wtorkowej modlitwie *o dwu strozu dziewice panny Mariey* św. Józefie i św. Janie Ewangelście, przejawia się kult Maryi jedynie jako dziewicy i Matki Bożej.¹¹⁴ — Na środę wyznaczono modlitwę *o dwu sinu Mariey Jakubowej Szimuna y Tadeusza*.¹¹⁵ Kult Maryi ma tu formę czci Matki Bożej, Królowej i Pani:

„Simunye y Tadeussv ktorziszczcie zaslužili myecz cziotuchna królewna nybieszką... Modlecie sie za mie matky bozey syestrankowie.”¹¹⁶

Czwartkowa modlitwa *o dwu sinu obu syostr panny mariey dwu Jakuba*¹¹⁷ czci Maryję jako dziewicę i Matkę Jezusa. — Na piątek wypadała modlitwa *o dwu przyaczielu dziewiczi mariey Janye krczitzelu y Seruacim*¹¹⁸ nazywanych wielkimi przyjaciółmi Bożymi, Królowny Niebieskiej i Najświętszego Syna. Kult Maryi ogranicza się tu do dziewictwa, Boskiego macierzyństwa i królewskości. — Ostatnia, sobotnia modlitwa *o gynnich przyaczieloch panny Mariey*¹¹⁹ niestety zaginęła wraz z całym, jednym przynajmniej, poszytem w niezauważonej przez wydawcę luce zachodzącej po str. 56-b rękopisu.

Zanim przejdziemy do rozpatrywania *Książeczki Nawojki* jeszcze trzy modlitwy z piętnastego wieku: dwie do Pana Jezusa i jedną do Maryi omówić wypada ze względu na ich treść maryjną. Pierwsza, którą można nazwać Pozdrowieniem Chrystusa, wspomina Maryję w jej dziewictwie i macierzyństwie:

„Poszdrowyon bāncz Jesu Chryste wszālesz czyālo s panny czystey, sbawyenyesh lyvczkye napravyl pannasz przygey czyzy szostawyl”.¹²⁰

Druga modlitwa, poświęcona męce Chrystusa Pana i współcierpieniu Matki Bożej, dowodzi wiary w pośredniczkę daru łez:

„Jesu myly laszkavy panye, veyrzy dzysz nathwoye sthvorzenye day nam laszka nynye byszmy oplakaly tvoye vmaczenye. Panno Maria

¹¹³ MW s. 21—22 (k. 47 a—49 a).

¹¹⁴ MW s. 22—23 (k. 49 a—51 a).

¹¹⁵ MW s. 23 (k. 51 a—53 a). Por.: A. Weber: *De fratribus Domini necnon de identitate Iacobi fratris Domini cum Apostolo Iacobo Alphaei. Dissertatio exegetica.* Lublin 1935.

¹¹⁶ MW s. 23 (k. 52 b).

¹¹⁷ MW s. 24 (k. 52 b—55 a); por.: A. Weber, jw.

¹¹⁸ MW s. 24—25 (k. 55 a—56 b).

¹¹⁹ MW s. 25 (k. 56 b).

¹²⁰ W. Chomętowski, jw. s. 146.

mathko syna bozego prosymy czyeby przez vmaczenye syna tvojego
racz nam vdzyelycz szmathkv tvojego kthorysz myala pot krzyszem
syna tvego iesusza blagoslavyonego ysz byszmy oplakaly vmaczenye
yego." ¹²¹

Doksologia tejże modlitwy wynosi macierzyństwo Maryi:

„Criste panye szynv boszy szzystey panny narodzony ytoby oczye
nyebyeszky bącz czesz chwała szdvchem szvyathym in regno celorum". ¹²²

Trzecia modlitwa, przygotowana do Komunii św., zawiera cześć Maryi jako dziewicy Bogarodzicy, pośredniczki łaski przygotowania duchowego:

„Panno Maria mathko szyna bozego, veyrzy na mya sluga svego, prossza
czya dla poczacza vessolego, vczyn mya dostoynego, ysz bych mogli
przyyacz szyna tvego dla sbavyenya mego..." ¹²³

Na *Modlitewnik Nawojki* ¹²⁴ składa się 25 modlitw ułożonych w następującej kolejności: cztery do Matki Boskiej, dwie mszalne, dziesięć przygotowawczych do Komunii św., pięć dziękczynnych po Komunii św., znowu dwie do Matki Boskiej, modlitwa przed spowiedzią (?), modlitwa do świętych Aniołów. Zgodnie z przeznaczeniem modlitwy mają bardzo różną treść: od niemal wyłącznie maryjnej aż po zupełny brak wzmianki o Maryi. ¹²⁵ — Dla przejrzystości przy analizie zachowana będzie kolejność występująca w *Modlitewniku*.

Pierwsza modlitwa: *Swyanta maria boza porodzycielko naczyszcscha dzyewko* ¹²⁶ uderza od razu w pełny akord, czcąc świętość, macierzyństwo Boże i dziewictwo. Zresztą niemal cała mieści się w granicach tych odmian kultu, gdyż jedynie raz przekracza je zwrotem do Maryi-Królowej: *Ty chwałyebna krolyewno nyebeska*.

Druga modlitwa, ¹²⁷ także maryjna, zaczynająca się: *Sdrowa bandz Maria myloscy pelna boza porodzycielko jest osnuta na pozdrowieniu anielskim*, co zaznacza się w sposobie rozpoczynania zdań słowami: *Sdrowa bandz* w części pierwszej, ¹²⁸ a *Swyata Maria* w drugiej. Najczęstszymi

¹²¹ Tamże, s. 150.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże.

¹²⁴ S. Motty (wyd.): *Książeczka do nabożeństwa Jadwigi Księżniczki Polskiej*. Wyd. 2. Poznań 1875. Cytuje: „Naw”. Próbe związania książeczki Nawojki z nurtem pobożności benedyktyńskiej wykonał K. G ó r s k i: *Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część Pierwsza 966—1795*. Lublin 1962, s. 59.

¹²⁵ Głęboko maryjne są modlitwy: I—IV Naw. s. 24—75, XXII—XXIV Naw. s. 172—182. Ślady kultu maryjnego wykazują modlitwy: V—VII. Naw. s. 75—113. XII—XIII Naw. s. 123—133, XVI Naw. s. 139—145, XIX—XXI Naw. s. 153—171. Pozbawione całkowicie kolorytu maryjnego są modlitwy: VIII—XI Naw. s. 113—123, XIV—XV Naw. s. 134—139, XVII—XVIII Naw. s. 145—153, XXV Naw. s. 183—186.

¹²⁶ Naw. s. 24—27.

¹²⁷ Naw. s. 27—41.

¹²⁸ W literaturze teologicznej niemieckiej ten typ modlitwy nosi nazwę „Gruss-Orationen”. Por.: G. G. M e e r s s e m a n, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, jw.

motywami czci Maryji są tu te same przywileje, które cechowały modlitwę poprzednią. Silniej zaznaczona jest cześć Maryi jako Pani i Królowej, na przykład: *Sdrowa bandz pany... zdrowa bandz gospodze... zdrowa bandz krolewno...* Nie brak śladu kultu Niepokalanej: *Swyata Maria nyepokalyona: orandvy zamna*, przyczyniającej się do odkupienia subiektywnego: *Sdrowa bandz oprawyenyje zgvybyonych Sdrowa bandz nadzyeyo nascha y zbawyyenyje nasche*, wreszcie Pośredniczki: *yzby proszyla zamna y raczylaby mye wysluchacz we wszech potrebyznach y wnadzach mogych*.

Trzecia modlitwa, maryjna, rozpoczyna się i kończy szeregiem wezwań wprowadzonych wykrzyknikiem; O!¹²⁹ Początek brzmi: *O mylosczywa gospodze*, ostatnie zdanie zaczyna się wezwaniem: *O Matko boza dzyevyche Maria*. Kult Maryi jako Pani przejawia się nie tylko w samym incipicie, ale także w obrazowym przedstawieniu władztwa Maryi, oraz w nazwach: *Gospodze* i *polyvbyencza Jesu Christhova*. I nie tylko w zakończeniu czczone jest macierzyństwo Boże i dziewictwo. Jako specjalny motyw kultu zachodzi wszechpośrednictwo: *przez czya Maria wschythko dobre uczynyono jest na nyebye y na zyemy*, a także udział w dziele odkupienia i najwybitniejsza świętość.

Czwarta modlitwa,¹³⁰ tak samo maryjna: *Gospodze moja myla* odznacza się powtarzaniem u progu nowych części wezwania: *Gospodze* wyrażającego cześć dla Maryi jako Pani. Analogiczny kult Maryi-Królowej znalazł tu wyraz w formie czci jednej z radości Najświętszej Maryi Panny:

„Y przez tha radosez yazesz tedy myala gdy yesz napravycza szwyathey Troycze pomyesczona wkorona szlawy y poczczywe koronowana.”¹³¹

Najczęstszym motywem czci jest jednak pośrednictwo Maryi obejmujące wszelkie łaski; modlono się na przykład tak:

„odzyersymy yedynaczka thwego zbawyyenyje mogym grzechom odpuszczenye yego szwyatha myloscz a dobrze zycz w szwyanthym zakonye roztropno wmogych dzyelyech zdrowye duschne y czyelne yz bychom thwemu yedynaczkowy posluzyla mogym blyznym wdobry przyklad byla”.¹³²

Rzadko na ogół spotykanym momentem jest apelowanie do macierzyńskich uczuć Maryi: *vczyeschy mye tedy maczyerzynym szlythowanym...* *O namyloseczywscha mathko*. W treść modlitwy wbudowany został kult

¹²⁹ Naw. s. 41—47.

¹³⁰ Naw. s. 47—75.

¹³¹ Naw. s. 65—66.

¹³² Naw. s. 56—57.

radości Najświętszej Maryi Panny, który przez bliskie sąsiedztwo z kul-tem boleści i momentów chwalebnych stanowi jakby jutrzeńkę zapowiadającą modlitwę różańcową. Radości to: zwiastowanie, narodzenie Pana Jezusa, objawienie i pokłon trzech Królów, ofiarowanie w świątyni, zstąpienie Ducha Św., wniebowzięcie, ukoronowanie Maryi, oglądanie Trójcy Św. w niebie. Jest ich więc na pozór więcej niż zwyczajowych siedem. Boleści wspomniane zostały jedynie sumarycznie: *wszchythky szmathky, wszysthky bołyesczy, lzy*. Wyliczone zostały trzy rodzaje chwały odbieranej przez Maryję: ze strony zbawionych: *pocztha*, ze strony żyjących na ziemi: *myłosc i nadzyeya*. Każda radość, smutek czy chwala, oprawione są w formę uroczystego zaklęcia błagalnego, co jeszcze bardziej uwydatnia już i tak bardzo błagalny charakter całej modlitwy. — Autor w nabożności swej pokusił się jeszcze o zestawienie Maryi z poszczególnymi Osobami Trójcy Św., czcząc ją jako: najmilejszą córę Boga Ojca, najmilszą córę, oblubienicę i matkę Jedyne-go Syna Bożego, oczyszczoną, uświęconą i przygotowaną przez Ducha Św. na przyjęcie tego, co anioł zwiastował. Mówiąc o oczyszczeniu i uświęceniu przez Ducha Świętego modlący się czynili aluzję do oczyszczenia z grzechu pierworodnego i uświęcenia Maryi w łonie matki, co wyraźnie występuje nieco wyżej w słowach:

„Sdrowa y radvy szye dzyewyycze Naczyszczescha y naszwyantscha yaz szwyatha Troycza wzywoczye mathezynym oczyszyla: y oszwyanczyla y dary ducha Szwyanthego: obdarowala y mocza szwego boszthwa bogoszlawyla.”¹³³

Oczywiście i inne aspekty kultu maryjnego nie zostały w modlitwie *Gospodze moya myla* pominięte. Znalazło się w niej miejsce na cześć dla świętości, dziewictwa, macierzyństwa Maryi, jej roli w odkupieniu, wreszcie i dla wniebowzięcia. Zasluguje na podkreślenie fakt, iż ostatni rodzaj kultu, kult wniebowziętej, występuje w postaci doskonale rozwiniętej, jak widać ze słów.

„I przez tha radocz iazesz tedy myala gdy yesz zduscha y szczyalem nadewschysthky kory Angyelskye povyszschona”.¹³⁴

Następne dwie modlitwy, o charakterze modlitw odmawianych przez wiernych podczas Mszy św., mają bardzo mało materiału maryjnego. Modlitwa piąta: *Bogoszlawiony yesz panye*¹³⁵ wspomina siedemkroć o macierzyństwie Bożym Maryi, trzykroć o pośrednictwie łask, tyleż razy o dziewictwie i raz jeden tylko, sumarycznie o siedmiu radościach.

¹³³ Naw. s. 49—50.

¹³⁴ Naw. 65 wśród „radości”.

¹³⁵ Naw. s. 75—94.

Dla przykładu wystarczy krótki urywek o stosunkowo wielostronnej treści maryjnej:

„Sztworzenie thwe chce czyeby chwalyez jako pana boga zywego: vszlysch myly panye proszba yego: przez thwey Mathky Szyedm radosezy A oddal odemnye marnosezy y thego schwyatha proznosezy.”¹³⁶

Szósta modlitwa przeznaczona na podniesienie: *Pochwalono bandz Yesu Cristhowo vyerne czyalo*¹³⁷ całą swą treść maryjną zawiera w jednym zwrocie ku czci dziewiczego macierzyństwa Maryi: *czyalo czo szye od mariey czystey dzjewycze narodzone*.

Piętnaście następnych modlitw, stanowiących przygotowanie do Komunii świętej i dziękczynienie po jej przyjęciu, zwracając się bezpośrednio do Pana Jezusa rzadko wspomina o Maryi. Zaledwie w trzech modlitwach przygotowawczych są ślady kultu dziewiczej Matki Bożej, a mianowicie w dwunastej: *Naszlothschy Jesu Criste gdzye ya mam czyebye przyyancz*,¹³⁸ trzynastej: *Nadznycza ya wschech lyvdzy nagrzeschnyeyscha*,¹³⁹ oraz szesnastej: *Moya vyara yest y thayszye kthoraz ya wyerza*.¹⁴⁰ Również trzy tylko modlitwy dziękczynne odzwierciedlają kult dziewicy, Matki Bożej oraz pośredniczki. Są to modlitwy: dziewiętnasta: *Angyelsky chlyebye powythay myly Jesv*,¹⁴¹ dwudziesta: *O czyalo boga zywego Jesv krystha nyebyeszkyego*,¹⁴² dwudziesta pierwsza: *Panye wyslochay modlithwa moyą bo joz poznawam czas moy bycz blisky*.¹⁴³

Dwie następne modlitwy jako skierowane wprost do Maryi zawierają obfitszy materiał z dziedziny kultu maryjnego. Dwudziesta druga: *Pozdrowyona bandz Maria dzewycze szwyathej Troycze*¹⁴⁴ czci Maryję jako świętą, dziewicę, Matkę Bożą, współodkupicielkę, pośredniczkę łask, królową. Na uwagę zasługuje tekst mówiący o współodkupieniu: *Pozdrowyona bandz Maria zbawyeny y poczyescheny zywyeh y vmarlyeh*.

Dwudziesta trzecia: *Pozdrowyona bandz Maria kthorasz yesz nadzyeya thego szwyatha*¹⁴⁵ zawiera kult macierzyństwa Bożego, dziewictwa, władztwa, pośrednictwa łask, świętości, a nawet — dogmatycznie błędny — kult uświęcenia w łonie matki. Ten ostatni zawarty jest zawiązkowo w wypowiedzi nader bogatej pod względem treści:

„Sthworzyczel wschythkieh rzeczy czyebye wybral porodzyeczka: y ktho panna Maria od grzechv oczyszcyl: onze mye thez thwoya

¹³⁶ Naw. s. 76.

¹³⁷ Naw. s. 94—102.

¹³⁸ Naw. s. 123—129.

¹³⁹ Naw. s. 129—133.

¹⁴⁰ Naw. s. 139—145.

¹⁴¹ Naw. s. 153—154.

¹⁴² Naw. s. 154—158.

¹⁴³ Naw. s. 158—171.

¹⁴⁴ Naw. s. 172—175.

¹⁴⁵ Naw. s. 175—180.

proszba od wschyczkych grzechow nyechay omygye: by mye Pyeklo nyepograzyl¹⁴⁶"

z pewnością bowiem grzech, od którego uwolniona została według autora modlitwy Maryja, to nie innego jak wina pierworodna, gdyż Maryi nie zarzucano grzechów uczynkowych. Interpretacja ta zgodna jest z kontekstem dalszym, mianowicie z modlitwą czwartą, wyraźnie wspominającą o uwolnieniu Maryi od grzechu pierworodnego w łonie matki.¹⁴⁷

Dwudziesta czwarta modlitwa, przedostatnia w zbiorze Nawojki, kończy szereg wspominający Maryję.¹⁴⁸ Pierwsze jej słowa są prośbą o zglądzenie grzechów: *Szynv bozy boz mylosczywyw prawdywyw Thy zgladzy grzechy moye*. Treść maryjna choć uboga zawiera jednak kult dzieciństwa, macierzyństwa Bożego i pośrednictwa Maryi: *zbaw mye Jezvszye: za kthora szye dzjewycza Mathka czyebye proszy: zdrowa Maria mylosczy pelna*.

Niech krótką inwokacja z przelomu XV i XVI wieku do Maryi panny czystej, uboga w słowa lecz bogata żywością uczucia, zamknie szereg modlitw, a zapowie analizę pełnych uczucia form kultu maryjnego, jakimi są pieśni.

MARIA PANNÓ CZYSTHA,¹⁴⁹

II. KULT MATKI BOSKIEJ W PIEŚNIACH

Sredniowieczne polskie pieśni religijne miały charakter bardzo maryjny. Czcii Maryi były poświęcone specjalne pieśni, lecz prócz nich pierwiastki kultu Matki Bożej zawierały także pieśni okresowe, odpowiadające czasom świętym roku liturgicznego, a nawet pieśni o innych świętych Pańskich. Nie można więc poprzestać na zbadaniu samych tylko pieśni do Najświętszej Maryi Panny. Trzeba poddać analizie także pieśni kolendowe z okresu Bożego Narodzenia, wielkopostne, eucharystyczne związane z Bożym Ciałem i oktawą, wreszcie pieśni ku czci Świętych.¹

W obrębie powyższych działów tematycznych zachowany będzie w miarę możliwości porządek chronologiczny powstania poszczególnych

¹⁴⁶ Naw. s. 178—179. Widać tu kult: Matki Bożej, Dziewicy, uświęconej przez uwolnienie od grzechu (pierworodnego), wstawienniczki wyprasającej łaskę przebaczenia.

¹⁴⁷ Naw. s. 50.

¹⁴⁸ Naw. s. 180—182.

¹⁴⁹ J. Wojtkowski: Głosy... jw. nr 77.

¹ Podział ten zastosował M. Bobowski: *Polskie pieśni katolickie...*, jw. W dwu tylko działach pieśni okresowych brak momentów maryjnych, a to w pieśniach wielkanocnych i na Zesłanie Ducha Świętego.

utworów. Charakterystyczne i celne sformułowania racji kultu maryjnego zostaną przytoczone dosłownie.

Na pierwsze miejsce wysuwają się zdecydowanie pieśni o Matce Bożej, a to dla dwu racji: z powodu pierwszeństwa chronologicznego i z powodu liczebności przekazów. Dowodzi to, jak poczesne miejsce zajmowała Matka-Dziewica w życiu religijnym średniowiecznej Polski.

Pierwszeństwo chronologiczne zapewnia najstarszy zabytek średniowiecznego piśmiennictwa polskiego, a zarazem najstarsza pieśń religijna: *Bogurodzica Dziewica*.² Zawiera ona bardzo rozbudowaną część maryjną. Pierwszy wiersz czci Matkę Bożą: *Bogurodzica*, dziewicę: *dziewica*, Świętą: *Bogiem sławiena*. Pozostałe dwa wiersze pierwszej zwrotki czczą godność Matki Boskiej i w pewnym znaczeniu Królowej-Matki: *U twego syna Gospodzina matko*, wybranej czyli Świętej: *zwoleńna*, Orędowniczki i pośredniczki łaski: *Zyszczy nam, spuści nam Kyrieleison*. Przy czym *Kyrieleison* wydaje się być biernikiem, wymaganym przez *Zyszczy nam, spuści nam*. W tym założeniu *Kyrieleison* ma znaczenie: „Zmiłowanie Pańskie”.³

Bogata treść maryjna pierwszej części, pochodzącej z drugiej połowy XIII wieku, nie ma odpowiednika w części drugiej z pierwszej połowy XIV wieku. Dopiero trzecia część pieśni, najpóźniejsza bo z drugiej połowy wieku XIV, niesie cześć maryjną skoncentrowaną wokół przywilejów: dziewictwa, macierzyństwa, godności królewskiej, wstawienictwa i pośrednictwa. Wszystkie te motywy łączy w sobie strofa 12, podczas gdy strofy o świętych: 16, 17, 18 oraz późniejsze 20, 28 i 29 ograniczają się do kultu dziewiczego macierzyństwa Bożego Maryi.

(12) „Maryja dziewica, prosi syna twego, Krola niebieskiego, Abyć nas uchował ode wszego złego.”

(16) „O święty Wociesz, U Bogaś w uciesze, Proś za nas Gospodna, Panny Maryjej syna.”⁴

² J. Woronczak, E. Ostrowska, H. Feicht, [wyd.]: *Bogurodzica*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1962. J. Birkenmajer: *Bogurodzica Dziewica*. Analiza tekstu, treści i formy. Lwów (1937). M. Bobowski, jw. R. XIX, 29—36. Vrtel, jw. s. 162—167. S. Sawicki: *Matka Boska w poezji średniowiecza i renesansu*. W: *Matka Boska w poezji polskiej*, jw. s. 11—13.

³ Ta interpretacja nie zadaje gwałtu tekstowi. Nie wymaga odrzucenia „U” (J. Łoś), ani odczytu „spust winam” (J. Birkenmajer). Nie oddziela sztucznie wersu 2 od wersu 3 oraz *Kyrieleison* (E. Ostrowska). Żadna z powyższych trzech propozycji nie jest sprzeczna, wbrew twierdzeniom, z wiarą zarówno średniowieczną, jak i współczesną, rozwiniętą. Dwie pierwsze nie znajdują oparcia w historii tekstu, trzecia natomiast dowolnie pozbawia wers 2 orzeczenia, wers 3 podmiotu i przedmiotu, czyli sztucznie kawałkuje tekst stanowiący jedną całość. — Por.: J. Wojtkowski: recenzja wrocławskiego wydania „*Bogurodzicy*”: *Ephemerides Mariologicae* 13 (1963) 298—299 oraz *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* XI, 4 (1964) 185—186.

⁴ Podział na części, chronologię ich powstania, numerację zwrotek, opieram na wydaniu wrocławskim „*Bogurodzicy*” J. Woronczaka, jw. Cytuję strofę 1 według przekazu „Aa”, strofy 12 i 16 według przekazu „Ac” w transkrypcji modernizowanej, tegoż wydania.

Trudno natomiast dopatrzeć się w *Bogurodzicy* kultu Maryji jako drugiej Ewy albo przeciwieństwa Ewy. W każdym razie nie występuje on wyraźnie, skoro brak zestawienia: Ewa — Marya.⁵

„Pozdrowienie Maryi”: *Maria czista dzewicze*⁶ jest pieśnią poprzedzającą kazanie, o czym świadczy prośba: *abithom nathem, kazanu prziszli gloszkemu poszšanu, pthem zawithanu*. Przedmiotem czci jest tutaj dziewictwo, macierzyństwo Boże i pośrednictwo Maryi. Obrazowo przedstawiona jest idea królewskiej godności Maryi, Pani wszystkich świętych.

„Prszthey thwey naszwanczi owocz mila panno racz nam pomocz, naduszi, nacezele szmocz.”

„Thy naszwancza modlisz kegdi, modlo szwiczzi szwanczi tegdi, milczysz, milczą agdi”.

Znana od wieku XI antyfona, przypisywana w czterysta lat później Hermanowi Contractowi,⁷ zaczynająca się słowami *Salve Regina* służyła nie tylko jako zakończenie godzin kanonicznych lub ich polskich przekładów. Treść jej ujęła tak dalece ludzi średniowiecza, iż przekład polski stał się ulubioną modlitwą lub pieśnią, czego dowodzą liczne wersje i odpisy pochodzące zwłaszcza z XV wieku.⁸ Treścią antyfony jest maryjny kult królowej, pośredniczki, Matki Jezusa, dziewicy:

„Sdrowa Crolewno... Ey nusz, rzeczniczko nasza... Jeszusza, bogoslawoni owocz zwotha twego... o slotka dzewicza maria.”⁹

Na Śląsku znany był jeszcze dodatek podkreślający w szczególniejszy sposób pośrednictwo łaski jako przymiot Maryi Panny:

„O slotka dzewyczko maria raczysz thego vszyczyczy a swą laszka nam daczy, przezs ktora bychmy mogly nabyzc ducha swathego A pothem szyszczacz krolewstwa nyebeszkego.”¹⁰

Tak zwana „Modlitwa do Matki Boskiej” zaczynająca się od słów: *Na wsze nadzieio przemiela*¹¹ stanowi przykład pierwotnej, średnio-wiecznej litanii tytułów nadawanych Maryi. Wiele z nich nie da się skonkretyzować, gdyż trudno ustalić ściśle znaczenie zastosowanych prze-nośni. Marya odbiera tu kult jako święta:

„Tyś swathego ducha schrana, Tyś od początku pozehnana,... Tyś swatost nebeskych zborów”

⁵ Wbrew twierdzeniu J. Birkenmajera: *Bogurodzica*, jw. s. 175.

⁶ Por.: R. XIX, 36—38; R. XXV, 218—219.

⁷ Por.: A. Manser: *Salve Regina*. Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. B. 1937 t. 9, kol. 137—138. Por.: J. Birkenmajer, jw. s. 96.

⁸ Słownik Staropolski, t. I, Kraków 1953—1955, s. XXVII wylicza 19 odpisów z wieku XV obok dwu z wieku XIV. Cytuje: „*Salve Reg.*”

⁹ *Salve Reg 2*, według przedruku w R. XIX, 39—40.

¹⁰ S. Rospond: *Zabytki języka polskiego na Śląsku*. Wrocław—Katowice 1948. Cytuje: „*Zab Śl.*”, s. 68.

¹¹ R. XIX, 41—44.

królowa: *Tyś Królowna wech sluzz zprawna*, dziewica: *Tyś kwiat czystoty Panięskie*, wszechpośredniczka łask:

„Tyś wszech smutnych utyessenie, Tyś wszech pragnych swiatla sprawcze, Tyś wszech chudych szczodra darcze Tyś namacna ścieszka błędnych, Tyś zdrowie wszech ludzi trudnych, Tyś ustalych moc i syła, Tyś wszech grzesznych mylost myła Tyś prawej czystoty korzeń”

dalej jako współniczka dzieła odkupienia: *Tobu nam nebesky ray otworzon* a nawet jako matka duchowa ludzi: *Tyś mylostywa matka Ty thwe tyessys niebożątka*.

Laciński oryginał *Ave pulcherrima Regina* ma według M. Bobowskiego odpowiednik w staropolskiej wersji z XV wieku: *Sdrowa bandz Naszwnyacza krolewno*.¹² Pieśń da się podzielić na dwie wyraźnie odgraniczone części. W pierwszej, obejmującej pierwszą zwrotkę, Marya odbiera kult w swych przymiotach, skoncentrowanych wokół macierzyństwa Bożego, urzeczywistnionego w chwili zwiastowania. Część druga, obejmująca zwrotki drugą i trzecią, wielbi Maryję poprzez figury zaczerpnięte ze Starego Testamentu.

Zwrotka pierwsza rozpoczyna chwałę Maryi czcząc jej godność królewską połączoną z wyjątkową świętością:

„Sdrowa bandz Naszwnyacza krolewno, miloszcy throyczey Szwyathey napalnona; thobye rownya nyeszthworzil pirviy any pothem.”

Następnie wspomniany jest wybór Maryi dla jej świętości: *przez thwie szwyethe slothkosszcy i cznosszcy*¹³ zmierzający do istotnego celu jakim jest dziewicze macierzyństwo za zwiastowaniem anielskim:

„Dzywno yest szeszlał anyola kthobye Sznyebezkego koru, yensze rzekl: szdrowasz panno myloszcy. Szlowem yesz poczala, panna yesz zoszthala, gdysz uwyerzila a gdys rzakla: Szthan my sza podlug szlowa thwyego.”

W drugiej zwrotce Marya odbiera cześć jako „światłość oczu świętych”, „uliczka Ezechiela”, „kierz gorejący Mojżesza” i „kwiat Aarona”, przy czym dwa ostatnie porównania uwydatniają dziewictwo i dziewicze Macierzyństwo Maryi.¹⁴ W zwrotce trzeciej zachodzą dwie figury Maryi: Estera wybawiająca Mardocheusza i Judyta zabijająca Holofernesa.¹⁵

¹² R XIX, 44—46; por.: R XXV, 219—222.

¹³ A. Brückner sprostował błędny odczyt „jvnosszey” na poprawny: „i cznosszey”: R XXV, 219—222.

¹⁴ Por.: Ez XLIV, 1—3; Gen III, 2—3; Num XVII.

¹⁵ Por.: Est III—VIII; Jdt XIII, 1—11.

Ostatnia metafora nazywająca Maryję matką Salomona¹⁶ czci królewskość, pośrednictwo i dziewictwo:

„Salomon thos yest namocznyshy y krol a thys matuchnya yago, on shyedzy na nawyszych nyebeszech, shyedysz podla yego. racz nasz wspomyonaczy, wszwey pomaczy myeczy, kthorzysz cza wziwaya dziewicz milosziwa. Amen.”

Żale Matki Boskiej pod krzyżem; *Poszluchaycze bracza myla*¹⁷ porczynają cykl pieśni łysogórskich. Doskonałości poetyckiej „Żalów”, stanowiących jedno ze szczytowych osiągnięć liryki religijnej polskiego średniowiecza,¹⁸ nie dorównuje treść, na ogół bardzo uboga i nieurozmaicona. Głównym wątkiem jest jedna z „siedmiu boleści” Maryi: obecność pod krzyżem. Niemal równie mocno zaznaczona jest godność macierzyństwa Bożego, gdyż Marya boleje nad Jezusem jako Matka nad Synem. Ubocznie wspomniany został fakt zwiastowania, w formie wyrzutu czynionego Archaniolowi Gabrielowi. Marginesowo także występuje dziewictwo i świętość Maryi. Charakter całości dobrze przedstawia zwrotka piąta:

„Szynku, bychczya nyszko myala, nyeczocz bychczy wspomagala; thwoya glowka krzywo vysza, thacz bych ya pothparla; krew pothobye plynyc, thacz bych ya utharla; pycza wolasz, pyczacz bychczy dala, ale nyelsza doszyacz thwego szwyathegho czyala.”

Druga pieśń łysogórska *Radosczy vam povyadam*¹⁹ dotyczy zwiastowania Pannie Maryi, lecz kult nie ogranicza się w niej bynajmniej do samego tylko zdarzenia; na każdym kroku wypływają szczegółowe prawdy mariologiczne, jako specjalne motywy. Zasadniczy temat pociąga za sobą szereg wspomnień o Dziewiczym Macierzyństwie Bożym, czego przykładem może być zwrotka trzynasta:

„Rzekla k nyemu marya: themu szya dzywuya ya, yako szyna moga nyecz, o mazu nycz nye keza wyedzyecz.”

Dwukrotnie Marya doznaje czci jako Władczyni: *okrolewnye nyebeszykyey*, *Cesarzownasz nyebeszyka*. Dość wyraźnie i szeroko zaznaczony jest także kult Maryi za jej udział w dziele odkupienia:

„Nye racz thego odmawycz, sz czyebye ma bycz boza macz, nye kasz lyudu szbavyenya, uczyn themu doszkonanye.”

¹⁶ Por.: III Reg I, 11...

¹⁷ R XIX, 48; Vrtel, 180.

¹⁸ Por.: S. Sawicki: *Matka Boska w poezji średniowiecza i renesansu*, jw. s. 15—17.

¹⁹ R XIX, 50—53; Rafał Lubicz [H. Łopaciński]: *Kilka zabytków języka staropolskiego. Prace filologiczne t. IV*. Warszawa 1893. Cytuję: PF. s. 587—611.

Wezwanie do śpiewania pieśni o Matce Bożej, tzw. *Wykład Szlopuchowskyego*²⁰ jednym tylko zdaniem mówi o kulcie Matki Bożej wyrażając w przenośni jej świętość:

„poczathek pyeszny novey ku thezy mathuchny bozey wszech nakraszszey rayszkey rozey.”

Pieśń *Mocne boszkye thayemnosczy*²¹ mówi o poczęciu Maryi i o zwiastowaniu anielskim, a więc relacjonuje apokryficzne okoliczności początku życia Maryi i historię zwiastowania znaną z Ewangelii. Pierwsza z tych relacji uległa zatarciu na skutek pominięcia w treści św. Anny.²² Oba zdarzenia są tylko fundamentem na którym autor rozbudował bardzo bogatą w formy cześć maryjną. Kult obejmuje jej świętość, dziewictwo, macierzyństwo Boże, macierzyństwo duchowe nad światem (niestety tylko w tekście skażonym), pośrednictwo miłości, czyli łaski, udział w odkupieniu. Dla ilustracji kultu dziewiczego macierzyństwa Maryi wystarczy zwrotka jedenasta, w której poprawny tekst przekazuje tradycję niezmierniej pokory:

„Panna badacz vyelmy mloda, yusz proszyla o tho boga, by they panny szluga byla, czo by crysta porodzyla y panną zostala.”

I jeszcze jeden tekst, mówiący o pośrednictwie:

„Kraszna yesz panna ve cznosczy, uczycz nam szwoyey miloszczy, uczyysz czlovyeka szmuthnego, yen zażą vydzyecz thwoyego oblycza szwyathego.”

Ostatnią z pieśni łysogórskich jest tak zwane „*Salve Regina* z glosami”, rozpoczynające się od słów: *Sdrowasz krolyewno wyborna*,²³ którego każdą zwrotkę kończy refren *Chrystusa nazareńskiego*. W porównaniu z antyfoną *Salve Regina* stanowiącą podstawę, czyli tekst zasadniczy, do którego autor pieśni dodaje swój komentarz, pieśń glosowana dorzuca kult Maryi jako uczestniczki w dziele odkupienia. Wypowiedzi są zadziwiająco śmiałe i wyraźne: *szbawyenyesh lyuczkye szrzadzyla, yzesz boga porodzyla... ovoz zyvotha thwoyego, gyen nasz szbavy wszego szlego... vyszwol nasz sz yansztwa dyabelszthwego*. Ostatnie sformułowanie przypomina średniowieczne „procesy szatańskie”, w których Maryja występując w roli adwokata rodzaju ludzkiego wygrywa proces wytoczony przez szatana o własność ludzkości.²⁴ Aluzja tym prawdopodobniejsza,

²⁰ R XIX, 54—55.

²¹ R XIX, 55—62; R XXV, 210—213.

²² Por.: R XIX, 56 w. 24 i 36 poprawiony na s. 59 oraz przez A. Brücknera w R XXV, 210—213.

²³ R XIX, 62—64.

²⁴ Por.: J. Wojtkowski: *Maryja a ludzkość według „Procesu szatana przeciwko rodzajowi ludzkiemu” Bartola de Saxoferrato. Roczniki Teologiczno-Kanoniczne VII, 2 (1960) 33—69.*

że „procesy szatańskie” stanowią swoisty komentarz do tytułu *Advocata nostra* nadawanego Maryi właśnie w *Salve Regina*.²⁵

Poza tym przedmioty czci są te same w komentarzu co i w tekście glosowanym, a mianowicie: królewskość, macierzyństwo Boże, dziewictwo, pośrednictwo łask, świętość. Dla przykładu tekst zawierający kult władztwa i pośrednictwa Maryi:

„Szdrowa thy gwyaszda zamorska, czeszczarowna yesz nyebyeszka, thy nam droga ukazuyesz szama nam laszka zyskuyesz u xpa nazarenszkyego.”

Pieśń o narodzeniu Maryi rozpoczynająca się słowami *Anna nyevyasta nyepłodna*²⁶ jest w dużej mierze tożsama z pieśnią o św. Annie: *Anno schwyqta y nabożna*²⁷ zachodzące jednak różnice upoważniają do traktowania ich z osobna. Zapoznanie się z treścią nasuwa wnioski, że zamiast pieśnią o narodzeniu Matki Boskiej należy raczej utwór nazwać pieśnią o wszechpośrednictwie łask Bożych przez Maryję, bo ta prawda jest ideą przewodnią całości wypełniając całą niemal pieśń oprócz sześciu pierwszych zwrotek, stanowiących rodzaj wstępu.

Punktem wyjścia jest fakt zrodzenia Maryi z Anny, niewiasty sprawiedliwej i nabożnej, ale nieplodnej. Okoliczności przytoczone od razu pozwalają na stwierdzenie ich pochodzenia apokryficznego. Pierwsze trzy zwrotki czczą Maryę jako Pannę czystą, który to przymiot miał zapowiedzieć Balaam prorokując o gwieździe.²⁸ Czwarta mówi o uświęceniu przed narodzeniem: *Duchem szwyqthim oszwyqczona, A przesz grzechu narodzona* trudno jednak w tak ogólnikowym sformułowaniu odgadnąć myśl autora: czy chodziło mu o niepokalane poczęcie, czy też o uświęcenie w łonie matki przez oczyszczenie od grzechu pierworodnego już zaciągniętego. Dwie następne zwrotki zamykają wstęp czcząc Maryję skomodacjami tekstów Starego Testamentu. Macierzyństwo Boże ma przedobrażać *Zamknyona vliczka* widziana przez Ezechiela,²⁹ składające się na świętość pozytywną Maryi Dary Ducha Świętego miały być symbolizowane przez cudne kłosy jakich siedem widział we śnie Faraon.³⁰

Następne strofy opracowują główny motyw pieśni, jakim jest kult pośredniczki łask, nie gardzą jednak innymi racjami kultu. Strofa siódma nawołuje grzeszników do wpatrywania się w Matkę Bożą, ze względu na

²⁵ Spozrzegl to w czasie dyskusji nad cytowanym w poprzedniej nocie opracowaniem, Ks. Prof. dr Stanisław Zdanowicz z Olsztyna, za co składam serdeczne podziękowanie.

²⁶ F. Pułaski: Pieśni religijne XV w. z rękopisów biblioteki Ordynacji hr. Krasińskich. *Sprawozdania Towarzystwa Naukowego Warszawskiego* (Cytując: *Spr TNW*) t. V (1912) 9—11.

²⁷ T. Wierzbowski: Pieśń o św. Annie z końca wieku XV. *PF* V, 99—105.

²⁸ Num XXIV, 17.

²⁹ Ez XLIV, 1—3.

³⁰ Gen XLI, 5.

jej świętość płynącą z posiadania pełni darów Bożych. Następne zwrotki wyjaśniają to polecenie porównując Maryję z wdową, która nakarmiła Eliasza proroka:³¹

„Wdowa tha iest mathka bosza K they byegay o duszo glodna”,

bo — zwrotka dziewiąta rozwija myśl dalej:

„Jako wdowa nakarmiła, Proroka y napoyła, Thak Maria Bożą laszką;
Karmi rzyszą krzeszczyanyska”.

Strofa dziesiąta zwraca się do Maryi jako władczyni z prośbą o nakarmienie, jedenasta nazywając Maryję „Łaskawą Panną i Matuchną miłościwą” prosi o napojenie, dwunasta błaga „Pannę Czystą” o wstawienie u Jezusa Chrystusa, by grzechy odpuścił i dał łaskę. Trzy dalsze zwrotki trzymając się tego samego tematu zasadniczego — pośrednictwa łaski — ześrodkowują się na chwili sądu prosząc Maryję o wstawienie najpierw jako rzeczniczkę potem jako pannę czystą i skromną, wreszcie jako matkę Jezusa miłosiernego.

Zwrotka szesnasta prosi „Kwitnącą Pannę Maryję” o duchowe pocieszenie, siedemnasta zwraca się do „Uliczki Rajskiej” o pomoc przeciw złym duchom i w pokusach. Osiemnasta do „Studni rajskiej” jest tak przedziwnie jasna i dojrzała w sformułowaniu idei wstępczości łask Bożych, że zasługuje na przytoczenie dosłowne:

„Studnya rayska yesz Ma[r]ia, Studnya rayska rzeky dzyala, Od czyebye dobroczy płyną, Kthore wszythezy szwyaczy mayą.”

Następna strofa sięga znów do Starego Testamentu przedstawiając Maryję jako Bożą gołębicę z zieloną gałązką, bo rodząc Syna przyniosła światu pokój. Zwrotka dwudziesta czci w Maryi panieństwo oraz pełnię miłości czyli łaski, prosząc o udzielenie „bożej miłości” i odpuszczenie grzechów.

Zakończenie pieśni obejmujące trzy strofy stanowi ostatni akord kultu pośredniczki łask, bo prosi o ostatnią i najważniejszą ze wszystkich łaskę zbawienia wiecznego. Błagano Matkę Bożą:

„Xpusza szyna thwoyego, Vdzyalay nam laszkavego, Vkaszy go nam po szmyerczy, Tam gdzye są yeczne radosczy. Yaszna gwyasdo nasz oszwyeczy, Vchoway od nagley szmyerczy Vywyecz nasz szwyatha naczego, Do Krolestwa nyebeszykyego. Zywoth yeczny na[m] otrzy-may, A wwyedzy nasz w nyebeszyky ray Przes thwe panno narodzenye, Day thwem sluga[m] vczeszenye.”

Pieśń o Zwiastowaniu: *Poszła przez anyoły* dzięki pewnym zbieżnościom uchodziła za staropolski przekład sekwencji *Mittit ad Virgi-*

³¹ II Reg XVII, 7—16.

nem.³² Jeżeli tak jest, to przekład trzeba uznać za bardzo swobodny. Przedmiotem czci maryjnej jest tu zgodnie z zasadniczym tematem dogmat macierzyństwa Bożego: *Szyna bozega porodysz*. Łączy się z tym kult dziewictwa wyrażony w nazwie Maryi: *Dziewica* lub *Dziewka*. Wspomniane zostało wniebowzięcie: *Mathka szwą posadzyl Gdziesz boza pravycza*, udział w odkupieniu: *Przyyalą krolevycza Gym szmyerez pobodzona Ydyablv mocz othyatha*, godność królewska i pośrednictwo łask: *Domyesczy krolewstva Gdziesz krolugesz zanyoly*.

Pieśń o śmierci i wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny: *Jusz syą angely vyeszyelą* jest poetycką wersją apokryficznej relacji o ostatnich chwilach ziemskiego życia Matki Bożej.³³ Pierwsza strofa zapowiada temat całości: *Bo Ma[r]ja w nyebo gydzye*, druga nawiązuje do opieki św. Jana Ewangelisty nad Maryją, jako swą matką duchową — dziewicą: *Pa[n]nye czysthey poszlugowal, Panycz panną sza mathką myal*. Od trzeciej strofy rozpoczyna się opowieść w głównych zarysach zgodna z relacją „Księgi Zaśnięcia”.³⁴ Wśród mnóstwa legendarnych szczegółów kryją się uboczne motywy kultu Maryi jako Matki Chrystusa Pana, dziewicy, świętej, królowej. Tę ostatnią godność wysławiają następujące wiersze:

„Nath angyoly yą posadzyl: Koroną na głową wloszyl. Angely bogu dzyakuyą A wszytchzy wyelbyą Ma[r]ją: Tha iesth krolewna angelszka Tha yest pany krzesczyyanska.”

Tok opowieści apokryficznej przerywa jedna strofa podająca zastosowanie zawierające kult dziewictwa, macierzyństwa Bożego i pośrednictwa łask:

„A ludzye grzeszny pokuthvyczye Mathuchny bozey wszywayczye. By wasz pa[n]na oszwyeczyla A w nyebyosa wprowadzyla.”

Podobne w treści jest także i zakończenie mieszczące się w dwu ostatnich zwrotkach. Nie wspomina tylko o dziewictwie Maryi:

„Vyeszyelcze szyą krzesczyyany: Bo sza wamy proszy pany Jesu C[ri]sta syna swego By wam dal Ducha Szwyąthego. Sswyątha matucho Ma[r]ja Thoby spyewamy al[e]l[ui]a Day bychom czybye wydzyly: A w nyebyeszyczech przebywali”.

Dominantę kultu stanowi jednak bezsprzecznie tajemnica Wniebowzięcia Maryi z duszą i z ciałem po ziemskiej śmierci. Taka jest myśl przewodnia fabuły wziętej z apokryfów.

³² Tekst R XXV, 209—210.

³³ Tekst Spr TNW V, 12—14.

³⁴ Por.: F. Amiot, *Daniel — Rops: La Bible Apocryphe, Evangiles apocryphes*, Paris 1952 oraz częściowy przekład polski: Z. Romanowiczowa: *Apokryfy Nowego Testamentu*, Londyn 1955, s. 88—95.

Niedawno odkryta i częściowo opublikowana pieśń o wniebowzięciu: *Sveyobodnoscz boga zywego*³⁵ również w dużej mierze opiera się na materiale apokryficznym. Wiara w uwielbienie Maryi w niebie:

„Sveyobodnoscz boga zywego wsnyosła mathka syna swego nad wszytky kory angelske, gdziesz pelne wydenye boske”

łączy się tu z wzywaniem Maryi jako pośredniczki:

„Namorzusmi tego swyata domyescz nas sczyaskego lyata, bismy wgrzeszech nyessconaly, boska laska otrzymały. Poday racze lyutosczywe, przewyedz nasze dusze bladne ku brzegu wycieczney radosczy, sbawywszy swyeczsky zalosczy.”

Siedem radości Najświętszej Panny czciła pieśń: *Poszdroyenyne tho yesth pyrve*.³⁶ Poza kultem siedmiu radosnych zdarzeń z życia Matki Boskiej, zresztą typowych dla tego nabożeństwa (znającego skądinąd także pewne warianty), pieśń omawiana zawiera dodatkowe motywy czci maryjnej w postaci macierzyństwa Bożego i dziewictwa: *szdrowasz panno porodzywszy, dalej wniebowzięcia; przethobą w nyebo vstąpvyanecz i pośrednictwa łask:*

„Przesz thwe panno szyedm radoszczy szbaw nasz szmuthkv y zaloszczy nynyecznych y thesz wyciecznych”.

W ostatnich latach opublikowana została jeszcze jedna pieśń o siedmiu radościach NMP, nieco późniejsza bo z przełomu XV/XVI wieku pochodząca: *Bądz vyesyola, panno czysta*.³⁷ Wśród siedmiu radości wyliczone zostało znalezienie Pana Jezusa w świątyni jerozolimskiej, opuszczone natomiast zesłanie Ducha Świętego. Maryja odbiera tu cześć jako Matka Jezusowa zwłaszcza, a następnie zawsze dziewica, dalej królowa-matka, święta, wniebowzięta, pośredniczka łask i orędowniczka. Oto strofy 1—2 oraz 6—8:

„Bądz vyesyola, panno czysta, gdysz poczała ihu Xpa angyolem posdrovyona. Bądz vyeszola, porodzyłasz, a panyenstvasz nye straczyła duchem svyątim napelnona... Bądz vyesyola, gdy szyn w nyebo wsklonycz syą raczył do svego krolestva nyebeskego. Bądz vyeszola za nym wsyąta, gdzie są svyaticz velka svyata angelskyego spyevanya. Przesz thwą, panno, szyedm radosczy sbaw nasz smuthku y zaloszczy, domyescz wycieczney radosczy.”

Tak zwany „Hymn do Maryi Panny” rozpoczynają słowa: *O przenaszlawnyesza panno czysta*³⁸ sławiąc nienaruszone dziewictwo Maryi

³⁵ K. Grudziński OFM: Najstarsze zabytki rękopiśmienne języka polskiego w zbiorach bernardyńskich. *Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne* 4 (1962) 359—360

³⁶ R XIX, 64—66.

³⁷ W. Żurowska-Górecka: Nieznana pieśń staropolska. *Język Polski* 38 (1958) 369—376.

³⁸ R XIX, 66—67.

Bożej Rodzicielki: *thysz porodzyła pana Ihu xpa*. Oba te motywy kultu snują się poprzez cały utwór od pierwszej zwrotki po ostatnią. Kultem objęte jest także i to, co przygotowało dziewicze macierzyństwo jak i to, co zeń wynika. I tak pieśń czci Maryję jako odwiecznie przewidzianą przez Boga:

„Pyrwey, nyszlysz szthworzona, thy yesz w bosztwye byla y w szwyathosczy gestesz gy noszyla.”

Skutkiem godności Maryi jest jej wyjątkowa świętość, czczona na wielu miejscach hymnu. Bliski tej czci jest kult godności królewskiej, podnoszony kilkakrotnie, mniej lub więcej wyraźnie:

„O kroyewno nyebyeszka nadewszystky szvyatszha, od szvyathey troczy yestesz vvyelbyona.”

W odniesieniu swym do ludzkości Marya czczona jest jako uczestniczka dzieła odkupienia:

„przenaszwyathsza, gdysz porodzyła czlowyeka y odkupyczyela y szbawyczela obyeczanego nam w bostwye od vyeka”, „nadzyeo szbavyenya naszego yena”

przy czym ostatni tekst zawiera również kult pośrednictwa łask, skondensowany zwłaszcza w ostatniej błagalnej strofie:

„...racz sya modlycz za namy, bychom na them szwyeczye boza laszka myely”.

Kult współodkupicielki i pośredniczki łask prowadzi w logicznej konsekwencji do kultu matki duchowej ludzkości. I rzeczywiście ślad tego kultu można wskazać z pewnym prawdopodobieństwem w zwrocie:

„mathka mylosczywa, mathko laszky pelna, proszy za namy szwego mylego szyna.”

Hymn brewiarza *Ave Maris Stella* ujął serca i umysły wiernych polskich już w średniowieczu, o czym świadczą dochowane do dnia dzisiejszego dwa jego przekłady, względnie dwie parafrazy. Brzmienie nieco odmienne występujące już w incipitach: *Szdrovasz gwyaszdo morszka*³⁹ oraz: *Sdrova bądź gwyaszdo morska*⁴⁰ w niczym nie umniejsza zgodności motywów kultowych tak dokładnej, iż można analizować równoległe oba utwory. Dominantą jest nabożeństwo do pośredniczki łask, gdyż połowa hymnu do tego się sprowadza, druga natomiast połowa dołącza jeszcze inne nabożeństwa. I tak, strofa pierwsza wraz z macierzyństwem Bo-

³⁹ R XIX, 67—68. *Pam Lit XXIX*, 115—117.

⁴⁰ P. Bańkowski: Jeszcze jeden zabytek polskiej poezji religijnej XV-go stulecia. *Pam Lit XXVI* (1929) 397—398.

zym, świętością i dziewictwem czei pośrednictwo, wyrażone zawiązkowo w zwrocie *vlyczko nyebyeska*. Następna zwrotka wspomina zwiastowanie, by od razu przejść do pośrednictwa. Treść trzeciej ogranicza się wyłącznie do pośrednictwa:

„Rosvasz nasz vynne, Osvyecz zaslepyone, Od pądz nasze zloscy,
A vprosz nam dobroczy”.

Strofa czwarta z kultem pośrednictwa łask łączy niemal tożsamy kult macierzyństwa duchowego:

„Vkasz są nam mathka y mylą rzecznyca ysz bysmy oglądaly y syna
tvego Boga wszechmocnego”

w przedmiocie prośby czcząc dodatkowo macierzyństwo Boże Maryi. Następna zwrotka zwraca się do Maryi jako świętej dziewicy i przechodzi niezwłocznie do motywu pośrednictwa. Szósta i ostatnia strofa hymnu, jeśli nie liczyć doksologii pozbawionej materiału maryjnego, poświęcona jest samemu pośrednictwu:

„Day nam syvoth czysthy y drogy przespyeczne Abyszmy oglądaly
Jesvsa mylego y navyeky sznym krolovaly”.⁴¹

Antyfona brewiarzowa okresu wielkanocnego: *Regina caeli laetare* zachowała się w średniowiecznej parafrazie: *Krolewno nyebeszk, matko krzesczyanszka veszel szya*.⁴² Osnowę utworu stanowi radość Maryi ze zmartwychwstania Pana Jezusa, stanowiąca jedną z siedmiu czczonych. Niemniej jednak w ścisłym związku z ideą przewodnią występują i inne motywy kultu, rzec by można „rozwojowe”: królewskość — *Krolewno nyebeszk*, macierzyństwo duchowe — *matko krzesczyanszka*, pośrednictwo łask —

„Prosz sza namy boga, banez thy nasza koga, bychom morze przebyly,
do nyeba przyplynaly”.

Oczywiście znalazło się miejsce na kult najbardziej istotny: dziewicy — *czysta panno maria* i Matki — *Kthoregosz noszyla y tesz porodzyla*.

Maryjna pieśń: *O maria, kwiatko panyęnsky*⁴³ znana jest z odpisu dopiero szesnastowiecznego, ale przypuszczalnie pochodzi z wieku poprzedniego i dlatego zostanie przebadana. Zawiera się w niej opowieść o życiu Maryi łącząca elementy historyczne z apokryficznymi i legendarnymi. Na tym tle rysuje się dość wyraźnie kult radości i boleści Maryi, połączony z szeregiem dodatkowych racji kultu, wplecionych

⁴¹ Wszystkie cytaty z wersji *Pam Lit* XXVI, 390.

⁴² R XIX, 63—69.

⁴³ R XIX, 69—71.

przy różnych okazjach: Należą tu: dziewiczość, macierzyństwo Boże, niepokalane poczęcie, wniebowzięcie, udział w odkupieniu, pośrednictwo łask i duchowe macierzyństwo względem ludzi. Na szczególną uwagę zasługują bardzo dojrzałe myślowo sformułowania przedmiotu kultu niepokalanego poczęcia:

„O maria tys czorka boska, wssytkych grzesnych radosc vyełka, pyervem grzechem nyez mazana, od troyce świętey zachovana”

oraz Wniebowzięcia:

„O maria, rzecnycko lucka, s dussąs, s cyalem w nyebo wzyęta od synas vyełce vecona y na pravycy posadzona.”

Urywek pieśni o wniebowzięciu: *Angeli szlothko spywali*⁴⁴ nie zawiera żadnego innego kultu, jak tylko kult z motywu głównego: *Maria w nyebo wszyata*.

Nieco bardziej urozmaicona jest cześć Maryi zawarta w innym fragmencie pieśni: *Maria panno szlachetna*.⁴⁵ Widoczny jest tu kult władztwa Maryi: *thi yes kalewna nyebyeszka*, macierzyństwa Bożego: *macz Boga wszechmocnego*, współodkupicielki: *s meky cyeszkey dusze yathe tysz mocznye wybavyła*, pośredniczki: *proszymy, by raczyła szye przyczynycz, za nasz modlycz*, wreszcie świętej i Bogarodzicy: *panno szwyetha, matko boza, thysz crista porodzila*.

Trzeci urywek: *Day nam Panno szpomozeny Day nam phaly vyszla-vyeny Krolya Panna naszego*⁴⁶ oddaje cześć Maryi jako dziewicy-pośredniczce łask.

Czwarty fragment pieśni: *O nadroszy kwyathku panyenssky czyszthosz*⁴⁷ zawiera kult Maryi jako dziewicy, czego dowodzi początek i koniec fragmentu, następnie kult macierzyństwa Bożego, świętości i wniebowzięcia:

„...Mathko boszą blogoszla[wiona] Dla thwego szmuthkv y dla twoyey zaloszczy napelnyenasz boszkyey myloszczy. Szadny angyel any zadny szwyathy ny byl thako w nyebo thak wszyathy.”

Piąty fragment pochodzi z przełomu wieku XV i XVI a zaczynają go słowa: *...panno laskawa, gwiazdo nad słońce jaśniejsza*.⁴⁸ Pierwsze dwa wyrazy oddają cześć Maryi jako dziewicy. Wiersz następujący bez-

⁴⁴ R XIX, 71—72.

⁴⁵ R XIX, 72—73.

⁴⁶ R XIX, 73—74.

⁴⁷ H. Łopaciński: Regula Trzeciego Zakonu św. Franciszka i drobniejsze zabytki języka polskiego z końca w. XV-go i początku XVI-go. *PF IV* (1893) 689—794, s. 750. Por.: R XIX, 393 wśród pieśni XVI wieku.

⁴⁸ *Pam. Lit XXVIII*, 305.

pośrednio po zacytowanym początku sławi macierzyństwo Boże: [M]atko Boża chwalebna. Ostatnie trzy wiersze wynoszą świętość Maryi:

„Wszelka cnota ciebie [wyższy (?), wszelki święty ciebie [ch]wali,
w niebie jesteś nawyższa.”

Ostatnie miejsce w dziale pieśni maryjnych zajmuje *Cwathek cysti, smuthnego syercza vczesyenyje*.⁴⁹ Niewykończona, jak się zdaje, forma kryje w sobie jako zasadniczą treść kult dziewictwa Maryi, przetkany także i dodatkowymi motywami, jak królewskość, pośrednictwo, współodkupienie i macierzyństwo Boże. Dla ilustracji wystarczy przytoczyć zwrotkę łączącą cześć panieństwa Maryi z kultem jej władztwa, udziału w odkupieniu i pośrednictwa:

„Cwathek cyrvony rosa zamorska, a tha slyczna panna crolewna nyebesca.
Cwatek modry gesczy fiolek ananam skasila pyekyelny samyiek.
Przestos panno dla twey dzudnosczy domyescis nyebyskye radosczy.”⁵⁰

Z okresu Bożego Narodzenia zachowała się jedna pieśń o Narodzeniu Pańskim i szereg kolend.

Pieśń o Narodzeniu Pańskim jest dość późna, gdyż pochodzi z końca wieku XV lub początku wieku XVI. Początek jej brzmi: *Augustus kyedy krolował*,⁵¹ zawartość stanowi obszerną opowieść o zdarzeniach towarzyszących narodzeniu Pana Jezusa. Źródłem jest Ewangelia święta, stosunek do apokryfów wyraźnie negatywny, co odzwierciedla się w kwestii akuszerki, których pomoc pieśń kategorycznie wyklucza:

„zathna nyevyastha tha[m] byla, kthora by matheze szluzyla. Klamayacz nyekthorzy mowya, awthe[m] matheze vragaya, aby tham nyevyasthy byly, kthore by matheze szluzily.”

W oparciu o historyczną relację zdarzenia, które było najważniejszym także w życiu Maryi, rozwija się cześć dogmatyczna skierowana ku dwu zwłaszcza przedmiotom: dziewictwu i Bożemu macierzyństwu. To zresztą wynika z natury rzeczy. Jedna ze strof celnie ujmuje oba motywy kultu, nawiązując do prorocstwa Izajasza (VII, 14):

„Emanuel szyą narodzył, a szyvotha nyeothforzył; ysayas prorokował, atho sznamyą krolowy dał.”

⁴⁹ R XIX, 74—75.

⁵⁰ R XIX, 74—75.

⁵¹ Vrtel, 185—187.

Jeden jeszcze moment charakteryzuje kult maryjny, jest nim uznanie w niej pośredniczki łask:

„prosz szanamy szyna thwego, by nam dal ducha szwyąthego. Nasze grzechy by othpuszczył, then, kthory szyą dzysz narodzył, prosz szanamy, pan[n]o czysta”...

Kolenda *Chrystus się nam narodził*⁵² w pierwszej strofie oddaje cześć Maryi jako dziewicy i Bogarodzicy, gdyż kończy ją słowami uzupełniającymi myśl zaczęta w incipicie: *Z Panny Maryi czyscie*.

Inna kolenda: *Stalcz szszą rzecz welmy dzywna*⁵³ do kultu dziewiczego macierzyństwa dorzuca także cześć pośredniczki łask, słowami:

„Proszy za nassz szszyna matko, Aby była nassza wyna Myłosszczywe othpuszczona, Przez yego narodzene.”

Osnowę pieśni stanowi opowiadanie o zdarzeniach towarzyszących Narodzeniu i poprzedzających je. Wśród tych ostatnich wspomniane jest nie tylko zwiastowanie, ale także zapowiedź Izajasza.

Rotuła kolendy *Panna Panna porodzyła*⁵⁴ składa się z pięciu odcinków, z których trzeci nie zawiera motywów maryjnych, pozostałe zaś niosą cześć Maryi przede wszystkim jako dziewicy-Matki, choć nie brak w nich także i innych motywów kultu. W pierwszym odcinku obok kultu dziewiczego macierzyństwa widnieje aluzja do udziału Maryi w Odkupieniu:

„V[ę]szelmy szya dzysza nyne, Bo przesz yego narodzene Mamy sba-
vyene.

Drugi odcinek wspomina tylko dziewicze narodzenie Boga:

„Daycze bogv chvala zatho, ... Ysz szya narodzył. Narodzył szya sz czye-
vycze.”

Czwarty odcinek w pierwszej strofie łączy cześć dziewiczej Matki Boga z kultem królowej-matki:

„Maria szyna povyla, Pannyenszłhva ne szthraczyla,
A wszdy panna zoszthala Gy mathką Jesu xpa, Krola nebyejeszkyego”.

Druga natomiast strofa zwraca się do Maryi jako duchowej matki ludzi i wstawienniczki wyjednującej łaski:

„O mathko myłosszczyva, Bandz wsthkyem luthoszczyva,
Prorsz sza nnamy szyna thwego. Krola nyebeszczyego,
Aby nasz tham domyeszczyl Do przybythkv szvoyego...”.

⁵² R XIX, 75—76.

⁵³ R XIX, 76—77.

⁵⁴ R XIX, 78—80.

Piąty i ostatni odcinek kończąc rotulę kolendową zbiera w pełen akord niemal wszystkie motywy czci zawarte w odcinkach poprzednich. Marya ma tu więc kult jako dziewica, pośredniczka, Matka Boga, królowa-matka, a wszystko w formie nadzwyczaj zwięzłej i jasnej. Za przykład posłuży strofa pierwsza:

„Maria, panno czystha, Raczy bycz oradovnyczka, Prosz sza namy szynaczka thwego Krola angylsz[k]yego...”

Na zakończenie cyklu pieśni okresu Bożego Narodzenia jeszcze trzy warianty kolendy: *Sdrow bancz pane otpanni*.⁵⁵ Już ten pierwszy wiersz, wchodzący w skład każdego wariantu, zawiera dostatecznie jasno kult Maryi jako dziewicy-Matki. Dwa pierwsze warianty czczą jeszcze pośredniczkę łask albo współniczkę dzieła odkupienia:

„Racz daczy dobre sconane Przetwhey matky zasluszene, Abychomczą wzdychwały, Stoban weczne krolowały.”

Trzeci wariant nie sięga daleko.

Wśród pieśni okresu wielkopostnego pieśń: *O crzijszu naswyathszy bandz posdrowijon*,⁵⁶ uchodząca za szeroką parafrazę hymnu *O Cruz ave, spes unica*, zawiera zwrot do Maryi:

„Criste przez thwe umęczeniye, Gy mathkij thwey zasmęczeniye, Daysze nam dzijszija zaplakaniye, Grzechow naszych szalowane, Gy wyerne pokothowane, A pothem thwe poczieszeniye.”

W słowach tych zawiera się cześć Matki Boskiej Bolesnej wraz z przekonaniem o skuteczności jej wstawiennictwa w dziele odkupienia i rozdawania łaski.

Bardzo obszerna i szeroko rozpowszechniona była pieśń o męce Pana Jezusa: *Jesusza iudas przedal sza pyenudza nyadznye*.⁵⁷ Dzieje męki Pańskiej utkane są ze szczegółów zaczerpniętych z Ewangelii oraz z wątków apokryficznych, pochodzących z pobożnej tradycji. Również i Marya, w tym podwójnym świetle ukazana, czczona jest w sytuacjach historycznych i legendarnych na przemian. Czczona jest tu jako Matka Boża Bolesna,⁵⁸ złamana swym bólem ponad siły, omdlewająca:⁵⁹

„Maria matka bosza thedy szya smuczyla, Plakala i wdychala, ysz wszythska szemglala.”

⁵⁵ R XXV, 224—226. Incipit ze s. 225.

⁵⁶ R XIX, 82.

⁵⁷ R XIX, 82—87. Incipit s. 83.

⁵⁸ Z siedmiu boleści występują tu wyraźnie cztery, doznane w czasie męki Pana Jezusa: spotkanie z Synem, stanie pod krzyżem, złożenie ciała na kolanach Matki, pochowanie w grobie.

⁵⁹ R XIX, 85, wiersz 63—64. Element apokryficzny występujący w wyższym jeszcze stopniu w „Rozmyślaniu Przemyskim”, o czym niżej.

Boleść wycierpiana przez Maryję w czasie męki jej Syna staje się w zakończeniu pieśni motywem jeszcze większej ufności w jej pośrednictwo:

„Maria przez boleszy, kthore yesz czyerpala, Oddal od nasz sloszci, day wecznye radoszy.”

Ostatnia strofa zawiera przepis w jaki sposób należy mówić różaniec ku czci Męki Pańskiej, zdając się w ten sposób przesuwać początek praktyki modlitwy różańcowej w Polsce na koniec wieku XV, czyli o pięćdziesiąt lat wcześniej, aniżeli przyjmował ks. Fijałek.⁶⁰ Zachętę do odmawiania różańca stanowiło zapewnienie o zbawieniu tych, którzy w ten sposób się modlili:

„Trzykrocz pyaczdzyesząd mowczye: sdrowa bucz Maria,
A yeden paczyerz mowczye za kasdym dzyeszątkyem,
Pyacznaszczye rosmyslyanya w boszym vmyeczyenu,
Szą do nyeba wthąpyly thak czynly.”

Pieśń o ostatnich słowach Pana Jezusa na krzyżu, zaczynająca się: *Maka bożą zpomynaymy*⁶¹ wspomina o oddaniu Maryi, Matki Jezusowej, św. Janowi w opiekę:

„Zaszmozoną mathką zwogya, w trzczem szlowye poczyszyl gya,
Myasto szyebye Janą gyej dal, Aby gya thamo opatrzał.

Następna strofa rozpatrując dokonaną zamianę stwierdza zawiązkowo, iż Marya jest matką Króla:

„Nyerownosz Chryste przemyenyal, Za kroląsz yey rybithwa dal, Mysz boleszy gą przyenykal, Yak Symeon prorokowal.”

Ostatnie słowa nawiązują do oczyszczenia NMP i przepowiedni Symeona wypowiedzianej przy tej okazji. Raz jeszcze Marya jest nazwana równoznacznie Matką Bożą, gdy pieśń stwierdza że Chrystus Pan dał przykład czci ojca i matki:

„Schynom y dzewkám przyklad dal, Gdy zwey mathką nye zapomnyal...”

Maryja jest w tej pieśni konsekwentnie Matką i to Bolesną.

⁶⁰ J. Fijałek: Królowa Korony Polskiej, jw. twierdzi, iż praktyka odmawiania różańca datuje się w Polsce od połowy XVI wieku. Za przyjęciem daty wcześniejszej, a więc ostatnich dziesiątków lat XV wieku, przemawia prócz analizowanej pieśni także fakt założenia pierwszego bractwa różańcowego na Warmii przy kościele św. Katarzyny w Braniewie w dniu 8 I 1485 roku. Założycielem jego był profesor teologii na uniwersytecie lipskim, prałat kustosz kapituły warmińskiej, Tomasz Werner z Braniewa († 1498). Por.: J. Wojtkowski: Kustosz Warmiński Tomasz Werner z Braniewa († 1498) i jego księgozbiór. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie* 1961 s. 359.

⁶¹ R XIX, 88—90.

Pieśni eucharystyczne, zwane pieśniami na Boże Ciało, z racji czci ciała Chrystusowego narodzonego w czasie, niosą w sobie możliwość kultu Bogarodzicy dziewicy. Ten właśnie zasadniczy kult maryjny zawiera pieśń: *Vytay, mily iesu criste*⁶² ograniczająca się do dwu wzmianek o Maryi:

„Thysz szyn s prawey dzewky czysthey”
„Vydę czę w swanthem oplathcze, yakosz szę poczył w swoye matcze.”

Inna pieśń: *O czyalo boga zywego*⁶³ te same dwa motywy czci maryjnej wysuwa:

„Poszdrowyon bāncz Jesu Chryste, Wszalesz czyalo spanny czystey, sbawyenyesz lyczkye napravyl, Pannasz przy gey czczy szostavyl.”

Pieśń *Ihu Hre, nasza radosc*⁶⁴ także czci dziewicze macierzyństwo Maryi:

„Tysz są s panni Marye narodzyl, Czewsthws gey nitzsz ne zaskoczyl...
Stdrova bācz panno maria.”

W pieśni *Witaj mile święte ciało*⁶⁵ też same racje czci maryjnej dadzą się stwierdzić:

„Z panny czystej krew przyjęło... Podniāże się bóstwo skryło, Przeto eż ci było miło, By złym duchom tajno było.”

Niewiele śladów kultu maryjnego przechowały pieśni do świętych. Trochę oryginalnego materiału zawiera Legenda o św. Aleksym: *Ach, krolu wyeliki nasch*.⁶⁶ Jest to ilustracja nabożeństwa do Maryi opartego na przeświadczeniu iż opiekuje się ona ludźmi jak najlepsza matka, nie wahając się w razie konieczności nawet przed spełnieniem cudu dla dobra swych czcicieli, tutaj św. Aleksego:

„Ez są stało wgyeden czas, wstał szobrasza mathky boszey obraz; szethl dothego czlowyeka, gyenszą cluczem opyeka, I rzecł gyst thako donyego: wstany, puszci czlowyeka thego, Othemkny mv koszczol boszy, acz nathim mrosze nyeleszy. Zak sza theko barszo lanknął, wstawszy, koszczol othemknął. Tho sza nowthno dzegyalo, alesza często dzegyalo.”

Pieśń o św. Annie: *Anno schwyqta y nabozna*⁶⁷ obok kultu głównej postaci z konieczności zawiera kult maryjny, gdyż cała wzniosłość św.

⁶² R XIX, 95—96.

⁶³ R XIX, 96—99.

⁶⁴ R XIX, 99—101.

⁶⁵ R XXV, 238.

⁶⁶ R XIX, 101—110; Vrtel, 172—175 S. Wierczyński, W. Kuraszkiewicz, A. Sławska: Polskie wierszowane legendy średniowieczne. Wrocław—Warszawa—Kraków 1962 s. 27—151. Instytut Badań Literackich Polskiej Akademii Nauk. Biblioteka Pisarzy Polskich seria A Nr 2.

⁶⁷ T. Wierzbowski: Pieśń o św. Annie, jw.

Anny opiera się na jej macierzyństwie względem Matki Bożej. Rzeczywiście cześć maryjna w tej pieśni jest bardzo wykształcona. Na wstępie znachodzi się kult narodzenia Maryi w oprawie zdarzeniowej zanotowanej przez apokryfy. Bezpośrednio potem zaczyna się cykl prorocत्व i figur nawiązujących do Starego Testamentu, a mających zapowiadać Maryję: dziewicę i Matkę Bożą. Cykl ten jest poprzerywany innymi strofami, da się jednak odtworzyć następująco: ogólne powołanie się na proroków, prorocत्व Ezechiela (XLIV, 1—3), gołębica w rękach Noego (Gen VIII, 9), prorocत्व Balaama (Num XXIV, 17), prorok Eliasz w gościnie u niewiasty (III Reg XVII, 7—16). Do tego cyklu nawiązują dwa porównania Maryi: do kwiatka polnego i do lilii wyrosłej z cierni.

Uderzająca jest wyrazistość kultu z tytułu wiary w dogmaty maryjne, zwłaszcza cześć niepokalanego poczęcia:

„Falschywye, nyedobrze mowya, ktorzy czudną panną maza, pyrwym grzechem nyezmazań, bo przez boga zachowaną.”

Nie mniej jasno wyraża się kult dziewiczego macierzyństwa Bożego:

„Jesus schyą spanny narodzył, zdrowy pokarm nam wczynyl, ten pokarm panna noschyla, szwymy pyerszymy zwyyla.”

Marya czczona jest także jako pośredniczka łask:

„Rzecznyczko nascha dobra, myloschczywa, barzo mądra, racz zanamy oradowacz, naschym sokom odpowiadacz”.

Nawet macierzyństwo duchowe znajduje tu należyne hold:

„O maria myloschczywa, o maria lyvtoschczywa, o maria, o maria, mathko slotką, vkaz schyą nam gwayzdo morska”

w ścisłej łączności z wspomnianym wyżej pośrednictwem:

„Prosch zanamy pana boga, bron nasch ode zlego wroga, day bychmy dobrze skonaly, czyeby przy schmyerczy wydzyely.”

Motywy czci maryjnej zawarte w pieśniach polskich średniowiecznych, wzbogacają wiedzę o kulcie Maryi zdobytą w analizie modlitw, jako najbardziej istotnych aktów kultu. Domagają się jednak badań uzupełniających, a mianowicie nad literaturą budującą i nad kazaniem. Dzieła budujące stanowią bowiem wraz z kazaniem podstawę dla czci maryjnej wyrażonej w modlitwie i pieśni, stanowią nadto często pobudkę, a zawsze są komentarzem, pozwalającym głębiej wniknąć w świadomość religijną polskiego średniowiecza.

III. KULT MATKI BOSKIEJ W KAZANIACH I PIŚMIENNICTWIE BUDUJĄCYM

Pomnikami średniowiecznego kaznodziejstwa polskiego są *Kazania Świętokrzyskie*, tak zwany *fragment Łopacińskiego* oraz *Kazania Gnieźnieńskie*. Do piśmiennictwa polskiego budującego wieków średnich zaliczyć należy fragmenty *Objawień św. Brygidy*, wiersz Słoty o *chlebowym stole* i *Rozmyślanie Przemyskie*. Teologiczna analiza ich treści winna wypełnić lukę spowodowaną pomijaniem tego aspektu, a koncentrowaniem się na elementach literackich, językowych, obyczajowych czy ludoznawczych.¹

W dwu tylko kazaniach zbioru świętokrzyskiego² jest mowa o Maryi: na uroczystość Bożego Narodzenia i na uroczystość Trzech Król. W pierwszym z nich czytamy:

„Bo dziewica Maria aż pieluszek dobrych [w jego narodzeni] nie miała, a togodla ji we złe chustki ogar[nęła].³

W oparciu o apokryficzne szczegóły ubóstwa: brak dobrych pieluszek, użycie złych chustek, kaznodzieja rozwijał przed słuchaczami obraz zabiegów macierzyńskich dziewiczej Maryi.

W kazaniu na Trzech Króli więcej jest treści maryjnej. I tu na pierwszym miejscu sławione jest dziewicze macierzyństwo Maryi, jako królowej matki w tym znaczeniu, że zrodziła Królewicza. Motyw ten wraca ustawicznie, zapewne nie tylko ze względu na słowa perykopy ewangelicznej Mt II, 2 o nowonarodzonym królu żydowskim, ale i z powodu tradycyjnej interpretacji Mt II, 1 widzącej w magach monarchów.

„Święty [ewangelista] trojaki skutek znamienity pokazuje w tych we trzech krolech pogańskich; jich żadne krolewica dziewicą porodzonego pytanie; ich wierne księżycy pokojnego poznanie...; a jich rychle [i szc]odre krola mocnego odarowanie"... „Bo pismo tego krolewica dziewicą porodzonego w trojakim mieście pisma nazywa krolem luda żydowskiego: w jego dziwnem narodzeni"... „Uzna[li oni trzej krole pogańscy krolewica i krola miłościwego [w Betleem ubo]lgą dziewicą porodzonego"... „prze ty dary miłość Syna dziewiczego może otrzymać”.⁴

Dochowane strzępy kazania na Oczyszczenie NMP nie zawierają wprost kultu Matki Bożej, lecz ubocznie go uzasadniają, stwierdzając synostwo Boże nowonarodzonego i w świątyni ofiarowanego Dziecięcia:

¹ Por.: A. Brückner: *Kazania średniowieczne*. R. XXIV, 38.

² J. Łoś i W. Semkowicz: *Kazania tzw. Świętokrzyskie*. Kraków 1934. Cytuję: Kśw. Przytoczenia według „Tekstu kazań w pisowni nowoczesnej wraz z próbą wypełnienia luk w rękopisie”, Kśw. s. 27—33.

³ Kśw c r 31—32.

⁴ Kśw c v 15—19, 22—25, 28—30, d r 4.

„I powiada nam dwoje w tych słowach święty Symeon: swoje przezmierne ucieszenie a Syna Bożego sławne przejawienie; swoje przezmierne ucieszenie z widzenia Śyna Bożego”.⁵

W maleńkim zabytku średniowiecznego piśmiennictwa polskiego, jakim jest urywek kazania na Boże Narodzenie zwany *fragmentem Łopacińskiego*,⁶ znajduje się bardzo wyraźnie sformułowana cześć Maryi jako dziewicy i Matki Boga:

„se czynyl synem dzewyczym”... „O narodzeny syna boszego troyake...”⁷

O wiele obszerniejszym zbiorem są *Kazania Gnieźnieńskie*,⁸ powstałe zapewne w okresie od grudnia 1393 roku do grudnia roku następnego.⁹ Na dziesięć kazań polskich jedno tylko nie zawiera wzmianki o Maryi, choć z urwanej formuły zakończenia można wnioskować, że i w nim Marya odbierała zwykłą cześć. Pozostałych dziewięć kolejno przejdą analizie.¹⁰

Pierwsze kazanie, przeznaczone na Boże Narodzenie: *Puer natus est. Działki mile! Iże jako to (wy) sami dobrze wiecie*...¹¹ zawiera zwięzły w wyrazie kult Maryi jako królowny, dziewicy, Matki Zbawiciela:

„a powiedam ci ja to wam wszystkim krześcijanom wiernym i teże slugam bożym, iż ci się noc sia nasz zbawiciel jest [był] narodził z krolewny niebieskie a z dziewice pan[n]y Maryje, což ci on ten świat odkupić ma”.

Formuła zakończenia typowa dla większości kazań¹² wskazuje na pośrednictwo łask lub udział Maryi w odkupieniu zwanym subiektywnym poszczególnych ludzi:

„A p[rze]z to chcem li [my] tamo, my grzeszni [ludzie], do tego wiesiela krolewstwa niebieskiego przyć, tego[ć] my sami sobą nie możemy dostępić, a to przez daru Ducha Świętego, a teże przez pomoc[y] pa[n]ny Maryje”.

⁵ Kśw d v 8—10.

⁶ J. Łoś (Wyd): Początki piśmiennictwa polskiego (Przegląd zabytków językowych). Wyd. 2. Lwów 1922. Cytuję: Pocz s. 231—234.

⁷ Pocz 232, I 20—21.

⁸ S. Vrtel - Wierczyński (Wyd.): Kazania Gnieźnieńskie. Podobizna, transliteracja, transkrypcja. Poznań 1953. Cytuję: Gn.

⁹ J. Wojtkowski: recenzja powyższego wydania Kazań Gnieźnieńskich. *Rocz. Teol.-Kan.* IV, 4 (1957) 159—180 oraz V, 1 (1958) 165—168; por.: IV, 4 (1957) 168—176. J. Wolny: Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opoła i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”. *Średniowiecze. Studia o Kulturze*. Warszawa 1961 s. 171—238 wysuwa hipotezę późniejszego powstania, opierając się na spostrzeżonych zapożyczeniach z kazania łacińskiego Hieronima z Pragi. Por. s. 211—212 oraz recenzję J. Wojtkowski: *Rocz-i Teol.-Kan.* X, 3 (1963) 118.

¹⁰ Bardziej syntetyczne ujęcie zawarte jest w studium: J. Wojtkowski: Najświętsza Maryja Panna w Kazaniach Gnieźnieńskich. *Rocz-i Teol.-Kan.* IV, 3 (1957) 103—112.

¹¹ Gn k. 1 r — 1 v; tekst w transkrypcji modernizowanej.

¹² Por. Gn k. 1 v, 12 r, 172 r, 174 r, 178 v.

Na koniec odmawiano pozdrowienie anielskie, czeząc wspólnie świętość i macierzyństwo Matki Jezusowej.

Drugie kazanie, także na Boże Narodzenie: *Puer natus est nobis. Działki mile! Iże jako[ć] dzisiaj dobre wieści...*¹³ nierównie obszerniejsze od pierwszego, bogatsze jest także w różnorodny materiał maryjny, obejmujący zarówno kult zdarzeń z życia Matki Bożej tak historycznych jak i apokryficznych, tudzież kult przywilejów wyrażonych w dogmatach i prawdach mariologicznych. Najpierw kaznodzieja opowiedział słuchaczom legendę o widzeniu jakie miał cesarz August w Rzymie z okazji Narodzenia Pana Jezusa:

„...ten to jisty cesarz, jemuż ci jest było to imię August dziano, jest [ci] on był w Rzymie Matki Boże obraz naprzeciw słońcu widział, a z tegoć [to] widzenia jest [ci] on był barzo wesoł i jest [ci] on miłemu Krystowi [mirre], kadzidło był oferował”.

epizod ten wysławia godność macierzyństwa Bożego Maryi.

W dalszym ciągu rozpoczyna się opowieść zbudowana z faktów częściowo znanych z ewangelii, częściowo zapożyczonych ze źródeł apokryficznych, o tym jak właściwie dokonało się Boże Narodzenie, a więc o fakcie najistotniejszym w życiu Maryi. Wprowadzenie stanowi autentyczna relacja:

„[A] tedy więc Jozef, chcąc [on] te to kaźni posluszen być [i] poszedł [ci] jest [on] był do tego miasta Betlehe[m] z Maryją, jaż [ci] jest ona w ten to czas była brzemienna.”

Lecz zaraz następne zdania przynoszą okoliczności apokryficzne: *A też ci oni są z sobą wołu i osła wiedli byli...* Osiol jako zwierzę juczne służył za środek transportowy, wół miał po sprzedaży dostarczyć pieniędzy na czynsz oraz na wyżywienie. Oba zwierzęta oddały nowonarodzonemu Dzieciątku Jezus hold uwielbienia. Ten motyw apokryficzny jest szeroko znany jako dopełnienie scenerii „stajenek betlejemskich”.

Za wątek legendarny należy uznać wiadomość, iż ubóstwo Maryi nie pozwalało na wynajęcie gospody lub komory:

„Aleć Maryja, gdyż ci [jest ona] swego synka porodzić była miała, takoć jest ona uboga była, iżeć ona żadnego pieniądza nie jest [ci] ona była miała, což być [ona] sobie gospodę albo komorę [zań] była najęła.”

Następne zdanie zgodnie z opisem ewangelicznym wspominając o nieosiągalności gospody miejskiej dorzuca zaraz dalej kilka informacji apokryficznych o znalezionym schronieniu. Wreszcie następuje typowo apokryficzna relacja kaznodziei o dwu akuszerkach. Relacja szlachetna w in-

¹³ Gn k. 2 r — 5 v.

tencjach bo mająca na celu podkreślenie dziewiczości macierzyństwa Maryi:

„A gdyż [ci] więc ten to czas jest [ci] się [on] był przybliżył, iżec Maryja swego synka jest [ona] porodzić była miała, ale kakoćkoli jest on [Jozef] w to był wierzył, iżec Maryja miałać jest ona syna porodzić [była] a dziewicą zostać, [a] wszegdy ci Josef podług obyczaja niewieściego ku je porodzeniu jest [ci on] był dwie babce wezwał [nagotował], což [ci] jest jedne było to imię Gebal dziano, a drugiej Salomee. [A] tako więc gdyż [ci] jest było śród nocy dnia niedzielnego, tedy więc Maryja jest była swego synka porodziła i jest ci ji ona w jasły na trochę siana [była] położyła; A gdyż [ci] więc Maryja jest była swego synka miłego porodziła, tedy więc Gebal jest [ci] to ona była poznała, iżec dziewica jest była porodziła, a po porodzeniu jest [ci] teże ona dziewicą była została. A tako więc ona wielikim głosem jest była Bogu chwałę dała”.

Niedowierzającą Salomee spotkała kara uschnięcia rąk. Ręce jednak odżyły po dotknięciu dziecięcia Jezus.

To co następuje można nazwać nabożnym rozpamiętywaniem tajemnicy Bożego Narodzenia i macierzyństwa Bożego Maryi. Zaraz na wstępie kaznodzieja w naiwnej formie wyraża swe przekonanie o prawie Bożego dziecięcia do uwielbienia:

„Iż ci ten to obyczaj jest na [tem to] świecie, [iż]e gdyż ci którą świętość do miasta przynoszą, tedyć więc ludzie z kapłany, z chorągwiemi, z relikwiami naprzeciw je wynidą, a což nawięcszą cześć oni mogą, toć je [oni] czynią; ale gdyż ci Maryja jest [ona] była do Bellehem przyszła [a to] nosząc tako wieliką świętość, toć jest swego synka miłego, jenżeć na wszem świecie przed nim nie jest [ci on] był świętszy, tedy więc naprzeciw jemu [ni]żadny człowiek nie jest [ci on] wyszedł był, abyć mu [on] którą cześć był uczynił”.

Z kolei szereg antynomii. Pierwsza, iż Pan Jezus był zarazem starszy i młodszy od swej Matki. Występuje tu apokryficzny pogląd na wiek Maryi w chwili poczęcia i porodzenia Pana Jezusa:

„Też ci to dzieciątko, nasz miły Kryst, niżli[ć] jego matuchna jest [ci] on był starszy, p[rze]z to, iż ci jest ji ona w czwartem naćcie lecie [była] poczęła, aleć w piątym naćcie lecie jest [ci] ji ona była porodziła. Owa je[n]żeć [jest] tako stary był, ten ci się dzisia [jest] był uczynił [tako] młody, iż ci dzieciątko, leżąc w jasłach, jest [ci] ono było przed swą [miłą] matką płakało,”¹⁴

i tu następuje druga antynomia:

„aleć w krolewstwie niebieskiem przed świętymi anjoly jest [ci] się ono było śmiało.”

¹⁴ Starość Chrystusa Pana polega według kaznodziei na tym, że 5209 lat wcześniej stworzył świat.

Trzecia antynomia: Chrystus wielki, bo dzierzący cały świat, stał się mały:

„A takóć się jest on dzisia był uczynił mały, iżeć się [on] na dwu mału miastku [jest] był pomieścił, toć jest w jasiach a u swe macierze, w je świętem żywocie.”

W konkluzji rozważań opowiedział kaznodzieja o wierze Maryi i uwielbieniu jakie złożyła swemu Bożemu dziecięciu:

„A tako więc jego miła [matuchna], gdyż [ci] jest ji ona porodziła, tedyć więc ona jest była k niemu barzo łaskawie mowiła a rzekąc [jemu] tako: [iże] Ty jeś Bog moj, ty jeś stworszyciel moj, ty jeś zbawiciel moj. A p[rze]z toć ja dzisia tobie [tako] chwałę jako Bogu daję”.

Poza wysławieniem godności matki Bożej i jej świętości przejawiającej się w pokornej i pełnej miłości modlitwie, zda się występować tu jeszcze jeden motyw czci, ukryty w słowach: *ty jeś zbawiciel moj*. Słowami Maryi kaznodzieja wyznaje tu wiarę w Odkupienie Maryi. Prawda ta łączy się z dogmatem Niepokalanego Poczęcia, nie jednak nie wskazuje, na to, czy i na ile związek ten był znany kaznodziei.

Zbliżając się do końca kazania autor opowiedział jeszcze jedną legendę mieszczącą się w granicach kultu dziewiczego macierzyństwa. Oto legendarna Sybilla, prorokini, miała ukazać w widzeniu Maryję Pannę z Dzieciątkiem cesarzowi rzymskiemu Oktawianowi:

„...i ukazała[ć] mu jest ona naprzeciw słuńcu okrąg złoty [była], a w tem [ci] to okrędze jest była dziewica barzo piękna [siedziła] a dzieciątko [piękne] jest [ci] ona na swu rękę była nosiła.”

Gdy do widzenia dołączył się głos z nieba:

„[iże] toć dzie, jest [kroł] ołtarz niebieski, (jenżeć te[n] to szwyciek świat ote[jmie])”.

oraz wyjaśnienie z ust Sybilli:

„...to dziecię jest [ci] ono więcsze niżli ty [kiedy będziesz] i nad tobąć ono będzie mocniejsze, jeż [ci] dziecię dziewica porodzi a po porodzienuć ona dziewicą zostanie.”

cesarz Oktawian miał zaprzestać używania tytułu cesarskiego, a ofiarował Chrystusowi Panu mirrę z kadzidłem i służył mu.

Ostatnie zdania pouczały wiernych o ubóstwie Pana Jezusa, wynikającym z ubóstwa jego [miłej] *matuchny [Maryji]*. Szczegóły oczywiście są legendarne: brak było pieniążka na wynajęcie gospody; zamiast brakującego kozuszką musiało wystarczyć sukno proste do owinięcia; uboga była strawa: trochę mleka raz na dzień; brak było pierzynki najmniejszej

i trzeba było poprzestać na odrobinie siana. Kaznodzieja wysnuwa stąd wniosek praktyczny dla słuchaczy: zamilowanie ubóstwa, aby być bogatym w królestwie niebieskim.

W różnorodnej materii historycznej, apokryficznej, legendarnej, nawet mistycznej, pierwszorzędnym przedmiotem kultu Maryi jest Jej dziewictwo połączone z godnością Matki Boga. Na dalszym planie pozostaje kult Maryi jako odkupionej przez Pana Jezusa. Jest to dużo i mało zarazem. Mało, gdyż kaznodzieja mógł być wiele więcej przedmiotów kultu maryjnego wprowadzić do kazania. Dużo, gdyż dwa najważniejsze i podstawowe przymioty nadprzyrodzone Maryji znalazły należytą cześć. Samo przecież kazanie nie było przeznaczone na święto maryjne, ale na święto Bożego Narodzenia, a stąd cała jego treść maryjna jest przepuszczona przez pryzmat tajemnicy głównej.

Trzecie kazanie, na uroczystość św. Jana Chrzciciela, rozpoczynają słowa: *Johannes baptista ultra omnes sanctos. ... Działki miłe, iż jako wy to sami dobrze wiecie, iż ci wszyscy ludzie...*¹⁵ Tylko zakończenie jego oddaje cześć Maryji jako pośredniczce łask, uczestniczce dzieła odkupienia, pannie, pełnej miłości.

Czwarte kazanie, o św. Marii Magdalenie: *Remissa sunt ei peccata multa Lucae VII capitulo. Działki miłe, iż ten to papież Innocencius...*¹⁶ nie zawiera w znanym obecnie tekście treści maryjnej. Istnieje tylko uzasadnione przypuszczenie, że kończyło się formułą maryjną analogiczną do omówionych.

Piąte kazanie, na dzień św. Wawrzyńca: *Nisi granum frumenti mortuum fuerit. Johannis XII^o. Działki miłe, pisze się nam w święte[m] piśmie*¹⁷ zawiera retoryczne pytanie kaznodziei o wiarę w narodzenie Chrystusa z czystej Dziewicy Maryi:

„A p[rze]z to wierzysz li w to, iż się Kryst jest z czyste dziewice Ma[ry]je narodził...”

Zakończenie kazania zawiera tradycyjną wzmiankę o pomocy *Ma[r]yje*.

Szóste kazanie, o św. Bartłomieju: *Facta est contencio inter... Nota thema Barth. Lucae XXII^o. Działki miłe! Nasz Kryst miły...*¹⁸ zasadniczo nie zawiera kultu maryjnego. Jedynie zakończenie kazania, analogiczne do wspomnianych już po kilkakroć, stanowi akt czci dla pośrednictwa i współodkupienia świętej Maryi.

Siódme kazanie przeznaczone było na Boże Narodzenie: *Nota thema de nativitate Domini. Exit edictum a Caesare Augusto, Lucae 2^o capi-*

¹⁵ Gn k. 11 r — 12 r.

¹⁶ Gn k. 14 r — 14 v. Lekcja „Remissa” uzasadniona przez piszącego w recenzji Kazań Gnieźnieńskich: *Rocz-i Teol.-Kan.* IV, 4 (1957) 177.

¹⁷ Gn k. 171 v — 172 r.

¹⁸ Gn k. 172 v — 174 r.

tulo. *Dziatki mile, iże piszeć się nam o tem tako w stare[m] zakonie.*¹⁹ Treść maryjna jest nader uboga, gdyż kaznodzieja ograniczył się do stwierdzenia ubóstwa Maryji, która nie miała za co nając gospody i swego synka milego w jasły na trochę siana była[ć ji ona] położyła. Apokryficzna ilustracja ubóstwa stała się tłem dla podkreślenia godności macierzyństwa Maryi. Powtórnie kaznodzieja mówił o Maryi opowiadając, że św. Józef z „panną Maryją” udał się do Betlejem,

„a w ten ci to czas Maryja jest ona brzemienna była, a [z] swym synkiem miłym jest [ci] ona była chodzila”.

Opowiadał dalej o narodzeniu Pana Jezusa z Dziewicy Maryi, o spowinięciu go i ułożeniu w żłobie. Tym razem więc w opowieści historycznych z życia Maryi rozwinięty został ten sam kult macierzyństwa, ale przy jednoczesnym podkreśleniu dziewiczości.

W kazaniu ósmym, przeznaczonym również na Boże Narodzenie: *Exit edictum a caesare Augusto. Dziatki mile, iże byście wy to dobrze wiedzieli...*²⁰ jeden tylko urywek mówi o Maryi, czcząc jej macierzyństwo i to wyraźnie jako Boże:

„teżci dzisiaj Maryja jest [ci] się ona matuchna swemu synkowi mile[m]u była [uczyniła]; też ci dzisiaj syn Boży z krolewstwa niebieskiego a teże od swego otca milego jest [ci on] na te[n] to świat przyszedł był.”

Brak większej ilości materiału maryjnego można z dużym prawdopodobieństwem złożyć na karb niekompletności kazania, którego zapewne tylko początek został spisany i zachowany w *Kazaniach Gnieźnieńskich*.

Kazanie dziewiąte o św. Janie Ewangelicie rozpoczynają słowa: *Nota sermonem de sancto Johanne. Exit sermo inter fratres. Dziatki mile! W te to ew[anjelij]e...*²¹ Cześć Maryi jako pośredniczki i współdziałającej w odkupieniu ludzi zawarta jest tylko w formule końcowej, prowadzącej do recytacji pozdrowienia anielskiego, modlitwy oddającej cześć świętości Maryi.

Dziesiąte i ostatnie z kazań zaczyna słowa: *Dilectus meus mihi et ego illi. Canticorum II^o. Dziatki mile, iżebyście wy to dobrze wiedzieli...*²² Jest to kazanie na uroczystość św. Jana Ewangelisty, najobszerniejsze ze wszystkich i w swym wielomówstwie zawierające sporą dozę kultu maryjnego. Kaznodzieja rozwija myśl przewodnią, na którą wskazuje już motto z Pieśni nad Pieśniami: Św. Jan Ewangelista był umiłowany

¹⁹ Gn k. 174 r — 177 r.

²⁰ Gn k. 177 r.

²¹ Gn k. 177 v — 178 v.

²² Gn k. 178 v — 184 v.

uczniem Pana Jezusa.²³ Pierwszym powodem tej miłości była czystość św. Jana, tak miła Jezusowi, że specjalnie wybrał sobie na matkę dziewicę:

„A na pirzweć jest [ci] ji on miłował był, a to prze jego żywot czysty,... A p[rrze]z to gdyż ci by miłemu Krystowi czystota nie była miła, więc ci by on nigdy sobie matuchny 'dziewice nie wybrał był. A być to była prawda, mamy[ć] na to [ni]jeden przykład o te[m] to żwierzęciu, coż ci mu to imię jednorozec dzieją, jeż ci żwierzę jest [ci] ono barzo czyste [i k temu] i teże barzo ręcze, iż ci go lowcy jinako ułowić nie mogą, aliż ci oni do niego czystą dziewicę przywiodą. ...A takież ci nasz Kryst miły jest [ci] on [to] był uczynił, iże jegoż ci niebo i ziemia zdzierzeć była nie mogła, ten ci się jest był w łonie u swe miły matuchny pa[n]ny Maryje prze je czystotę polozył.”

Raz jeszcze mówił kaznodzieja o Maryi, wspominając jedynie jej macierzyństwo Boże i dotykając przynajmniej z daleka zagadnienia jej macierzyństwa względem ludzi. Okazją było zdarzenie zapisane w ewangelii,²⁴ iż Pan Jezus konając na krzyżu oddał Maryję pod opiekę św. Janowi. W opisie tego faktu Maryja dwukrotnie nazwana jest Matką Jezusa, a potem następuje wyjaśnienie rozciągające macierzyństwo Maryi na św. Jana. Kaznodzieja nazywa go mianowicie „rodzonym synem” Maryi panny. Kilka urywków tekstu zilustruje to zagadnienie:

„Trzecieć p[rrze]z to Kryst świętego Jana jest [ci] ji on miłował był i jest [ci] ji on był swym nawiętszym skarbem darował [był], a to coż ci jest ji on był miał, a toć jest jego miła matuchna była. ...O, coż jest to barzo wielkie miłosierdzie boże było, iżeć nasz Kryst miły jest [ci] on był swych ran i teże swe męki zapamiętał, a jest [ci] on na swą miłą matuchną i teże na świętego Jana był rozpamiętał. A tako więc natychmiast mocą tych to bożych słow święty Jan jest [ci] się on był rodzon[y]m synem pa[n]ny Maryje uczynił.”

Opis wniebowzięcia św. Jana,²⁵ choć nie zawiera wyraźnych aluzji do Maryi, to jednak przywodzi na pamięć kult jej wniebowzięcia, jak również w pewnych szczegółach apokryficzne opisy jej ostatnich chwil na ziemi.

Rozbiór piśmiennictwa budującego wypada rozpocząć od zachowanego fragmentu polskiej wersji *Objawień św. Brygidy*.²⁶ Nie dochował się niestety tekst polskiego przekładu tych części objawień, które mówią

²³ Jest to idea ewangeliczna, por. Io XX, 2 i XXI, 20.

²⁴ Io XIX, 25—27.

²⁵ Gn k. 181 r w. 22—27, k. 181 v w. 1—13. Legenda odmienna od relacji zawartej w apokryficznych „Aktach Jana”. Por.: E. H e n n e c k e (Hrsg.): Neutestamentliche Apokryphen, 2 Aufl. Tübingen 1924 s. 171—191, zwłaszcza s. 189—191.

²⁶ J. Ł o ś: Dwa teksty staropolskie. I. Objawienie św. Brygidy. *Materiały i Prace Komisji Językowej Akademii Umiejętności w Krakowie V* (1912) 423—436. Cytuję: MPKJ V, 423—436.

wprost o Maryi, podsuwając te lub inne racje jej kultu. Mimo to, dzięki wprowadzeniom do poszczególnych wizji czy objawień znachodzi się tu cześć Maryi jako dziewicy i matki Jezusa. Po prostu treść objawień przypisywana jest niekiedy Panu Jezusowi mówiącemu do „Oblubienicy”, niekiedy Matce Jego, mówiącej do „Córki”, przy czym przez „oblubienicę” i „córkę” należy rozumieć św. Brygidę. Przy tej okazji Maryja nazywana jest dziewicą lub matką: *Słowa dziewycze ku dziewycze... Słowa matczyne ku dziewycze... Słowa matki ku dziewycze.*

Wiersz *Słoty o chlebowym stole*²⁷ w drugiej swej części poświęconej pochwałom na cześć kobiety zawiera twierdzenie, iż godność niewieścia ma swe źródło w Matce Bożej. Dlatego też Słota prosi Matkę Bożą, by wszystkich szanujących kobiety przyjęła za swe sługi, zachowała od grzechu i nagłej śmierci:

„Othmathky bosze to mocz mayo, ysz przeczyw gym kszozota wstayo, Iwelko gym chwalo dayo. ktoctoly czyzy szensko twarz, mathko bosza, gy tim odarz. przymi gy zaslugy swego, schoway grzechu szmertnego, y tesz skonczena naglego.”

Słota w poemacie swoim ukazał się jako czciciel macierzyństwa Bożego i pośrednictwa łask Maryi.

*Rozmyślanii Przemyskiemu*²⁸ należy się szczególniejsza uwaga, gdyż jest to najobszerniejszy zabytek piśmiennictwa polskiego średniowiecznego, będąc zarazem dziełem najbardziej maryjnym.

Już Aleksander Brückner zwracał uwagę na to, że tytuł nie oddaje wiernie zawartości dzieła: „Nieznany autor dzieła przemyskiego dał mu tytuł niewłaściwy: nie chodzi tu bowiem o pobożne rozmyślanie nad żywotem Chrystusowym, lecz jest to sam żywot Chrystusów i Matki jego, zbiór wszystkiego, co ewangelie i apokryfy o nich przekazały.”²⁹ Jako składniki tej swoistej „Summy” o życiu Maryji i Jezusa wylicza A. Brückner dla części pierwszej wiadomości czerpane z *Vita metrica*, dla części drugiej natomiast ewangelie kanoniczne i komentarz do nich pochodzący od Piotra Comestora.

Rzeczywiście *Rozmyślanie Przemyskie* stanowi swoiste dzieło biograficzne poświęcone Panu Jezusowi i jego Matce, napisane źródłowo a nawet w pewnym znaczeniu metodycznie i krytycznie. Podstawa źródłowa według wyraźnych odsyłaczy autora przedstawia się imponu-

²⁷ Wyd.: Vrtel jw. s. 187—190. Maryjność tego utworu wykazał S. Sawicki, jw. s. 22.

²⁸ S. Vrtel-Wierczyński (Wyd.): *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. Przemyskie*. Podobizna rękopisu. Warszawa 1952. Cytuję: „Rozm” podając numer czeńienia, strony, ewentualnie także wiersza rękopisu. A. Brückner (Wyd.): *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*. Kraków 1907. — Teksty przytaczam według transkrypcji A. Brücknera, gdyż zapowiedziane przez S. Wierczyńskiego transkrypcja i transliteracja jeszcze się nie ukazały.

²⁹ A. Brückner: *Apokryfy średniowieczne*. R. XXVIII, 276.

jąco, gdyż składają się na nią księgi Pisma św. Starego i Nowego Testamentu,³⁰ Pisma Ojców Kościoła i starożytnych pisarzy kościelnych,³¹ pisma średniowiecznych autorów chrześcijańskich,³² apokryfy i legendy.³³ Zagadnienie, które z tych pozycji autor polski miał rzeczywiście w ręku, wymagałoby osobnego studium. Metoda i krytycyzm okazują się najlepiej w dwu zachowanych wstępach, mianowicie do drugiej i trzeciej księgi Dziewicy Maryi.³⁴ Opierając się na twierdzeniu św. Jana Ewangelisty: „Wiele też innych jeszcze cudów uczynił Jezus wobec uczniów swoich, które nie są w tej księdze spisane” (Io XX, 30) autor formułuje swoje stanowisko względem pozaewangelijnych źródeł do biografii Jezusa i Maryi, oceniając niektóre z nich pozytywnie. Podstawą do przychyłnej oceny były poglądy wybitnych powag, przyjmujących te lub inne fakty ze źródeł niekanonicznych.³⁵ Wartość swego dzieła poddaje ocenie uczonych, świadom możliwości niedostatków zastosowanej metody:

„a przeto proszę mężów uczonych, najdali toto isto być [byli] przeciw drodze prawdy, a by poprawili albo owszej odezwali (abradant) albo jestli jem to lubo, aby wszystkie księgi zeżgli [zesly], a by zasdrościwy mnie ni jeden wtym niewułoczył ani który zły człowiek nimiał sie naśmiewać.”³⁶

Studium źródłowe nad *Rozmyślaniami Przemyskim* powinno wykazać ściśle, w jakim stopniu pisarz polski był samodzielny, a w jakim zależny od opracowań drugiej ręki. Aleksander Brückner zdaje się zakładać raczej mniejszy stopień samodzielności.

Rozmyślanie zawiera własny podział na części, zwane księgami. Z incipitów, względnie z eksplicitu księgi pierwszej, widać iż poszczególne księgi mówiły o dziewicy Maryi, rozpatrując jej żywot bądź od poczęcia do zaślubin ze św. Józefem, bądź też od zwiastowania do po-

³⁰ Ier: Rozm. c. 86 i 504. Mt (nazywany też „Maciejem Ewangelistą”): Rozm. c. 58, 100, 152, 184—187, 191—193, 196, 214, 217, 230 n, 240, 243, 245 n, 425, 440, 457, 504. Mr: Rozm. c. 440, 457. Lc: Rozm. c. 41, 43 n, 57, 212, 440, 457. Io: Rozm. c. 34, 137, 182, 239, 441, 471. „Ewangelia” (?): Rozm. c. 167.

³¹ Ignacy (Antiocheński): Rozm. c. 80. Teofil (Antiocheński): Rozm. c. 21, 50, 64, 445. Orygenes: Rozm. c. 438. Jan Złotousty: Rozm. c. 47, 49, 122, 424—426, 440, 457, 548 n. Hieronim: Rozm. c. 503 n. Augustyn: Rozm. c. 398, 444 n, 457, 504, 518, 540 n. Leon Wielki: Rozm. c. 426. German (Konstantynopoliński): Rozm. c. 20, 76 n. Jan Damasceński: Rozm. c. 120.

³² Beda (Czcigodny): Rozm. c. 503. Raban (Maur): Rozm. c. 514. Bernard (z Clairvaux): Rozm. c. 403. Komestor (Piotr): Rozm. c. 160, 504. Brygida (Szwedzka): Rozm. c. 532, 534 n, 539, 544.

³³ De Infantia Salvatoris: Rozm. c. 61, 109. Ewangelia nazareńska: Rozm. c. 34. Ewangelia Nikodema: Rozm. c. 498, 525. List Abgara: Rozm. c. 172. Proroctwo Sybilli: Rozm. c. 52.

³⁴ Rozm. c. 34, 145. Por.: c. 148 i 160.

³⁵ Rozm. c. 34 wymienia: Honoriusza, Euzebiusza, Afrykana, Orozjusza, Józefa, Filipa. C. 145. powtórnie sięga do Euzebiusza z Cezarei, poświadczającego korespondencję apokryficzną króla Edessy z Chrystusem Panem.

³⁶ Rozm. c. 145.

czątku życia publicznego Pana Jezusa, bądź wreszcie w czasie gdy Chrystus Pan nauczał.³⁷ Innych tytułów tekst nie wykazuje.

Kult Matki Boskiej niejednakowo przenika poszczególne księgi. W pierwszej, której osnowę stanowią w dużej mierze apokryfy, cześć Maryi zajmuje miejsce centralne. W drugiej, również na źródłach apokryficznych przede wszystkim opartej, ośrodek stanowi kult Maryi i dzieciątka Jezus. W trzeciej, obejmującej życie publiczne Pana Jezusa, na kanwie relacji ewangelicznej zarysowuje się na pierwszym planie kult Chrystusa Pana, podczas gdy cześć Maryi schodzi raczej na margines. W drugiej i trzeciej księdze są rozdziały zupełnie pozbawione treści maryjnej.

Po krótkich uwagach wstępnych przychodzi czas na analizę tekstu, poczynając od pierwszego czcienia *Pierwszej Księgi Dziewicy Maryi*.³⁸ Nie zachowało się ono niestety w całości: brak tytułu i początku. Treść jego obejmuje dwa zdarzenia apokryficzne: zwiastowanie narodzenia Maryi Joachimowi oraz smutek i modlitwę niepowiadomionej jeszcze o niczym żony jego, Anny. Posłannictwo anielskie niesie w sobie trzy racje czci Maryi: Uświęcenie w łonie:

„Tho błogosłavyone plyemyą bądzye yasz posvyączoną zwyvoczye szvey mathky”

dziewictwo:

„Thacz bądzye posvyączona zwyvoczye mathky svey bo nyebądzye pokalyana zadnym zakalem grzecha alye zawzdy czysta dzevcyca zostanye”

macierzyństwo:

„Ta dzevcyca naczystscha bądzye pocznye vrodzy dzevcyćatko vye-lyebne yenze bądzye synem bozem vezwany a bądą yemy dany vschystky krolewsthwa tego svyata”.

Czcienie drugie³⁹ opisuje następne zdarzenie apokryficzne, jakim miało być zwiastowanie narodzenia Maryi św. Annie. Treść słów anielskich zawiera jeszcze bogatszą wiązanekę racji czci maryjnej. Obok dziewictwa i macierzyństwa występuje stosunkowo wyraźny kult współodkupicielki:

„Ta dzevcyca pocznye novy zakon i novy zyvót a krolestwo rospravy thvego oycza davyda yze przez tą ma bycz zbavyon wschystek svyath y takyesch wschystky kory anyelszkye nanyebyesznych mayą bycz

³⁷ Księga pierwsza: Rozm. c. 1—33. Księga druga: Rozm. c. 34—144. Księga trzecia: Rozm. c. 145 nn (zakładamy, że aż do końca „Rozmyślania”).

³⁸ Rozm. s. 3—6.

³⁹ Rozm. s. 6—9.

napelniony przez tą dzyewką bo ta ma porodycz kroyla nyeba y zyemya y bądzyc sznym krolewacz navyky."

Ostatnie słowa wyraźnie odnoszą się do kultu królowej-matki i to współpanującej.

Następne dwa czcienia mówią właściwie o jednej tajemnicy: poczęcia i uświęcenia Maryi w łonie matki, lecz każde inaczej. Czcienie trzecie: ⁴⁰ *O począczyw marye dzyevycze y o vlyanyv dusche v yey swyąą czyalo* zdaje się sprzyjać kultowi niepokalanego poczęcia, skoro nie wspomina ni słowem o zaciągnięciu grzechu pierworodnego, a przeciwnie wynosi świętość ciała i duszy Maryi w chwili ich wzajemnego połączenia:

„g gdysz ivsz vzyvoczye svyąą anny plod ten vyelyebny czala podlvg przyrodzenya popelnilo yze yvsch bylo vtrączono podlvg obraza czlowyeczego Tedy bog vlyal dvsche svyąą vto czyalo y oblyal ją swą svyąą myloseczyą y przylączył ktemu czyalv svątemv y darował dary rozmaytymy a kako okraszyl v vschemy cznotamy przyrodzonymy y okraszyl czelestowną nadobnasczyą"

Czcienie czwarte, ⁴¹ jak sam tytuł wskazuje: *yzą dzyevycza marya vzyvoczye svey mathky byla posvyączona y oczyszczona przez dvcha svyątego od przyrodzonego grzechu* głosi kult, skierowany na moment uświęcenia, czyli uwolnienia od grzechu pierworodnego:

„Kyedzysch to czyalo svyąą bylo vyobrazono vzyvoczye yeymatky dvch svyąthy stąpyl y osvyczyl ją a tako oczyszcyl od pyrvorodnego y nyczystego grzechv Tako yze dvch svyąthy vnycy odpoczyval ynapelnyl ją szyedmyorym myloszyerdzym dvcha svyątego Takosch ten vyelyebny plod nyzly szyą porodzyl yvsch byl oblyany czelestownym darem dvcha szvyątego vzyal pomnozenye."

Umieszczenie w dwu kolejnych rozdziałach diametralnie różnych poglądów szkoły franciszkańskiej i dominikańskiej na świętość pierwotną Maryi jest faktem bardzo znamionym. Dowodzi mianowicie rezerwy autora, który nie odważa się wypowiedzieć zdecydowanie po jednej tylko stronie. Być może, motywem tej rezerwy był wzgląd na czytelników podzielonych między dwa myślowe obozy. W tym wypadku motyw byłby czysto utylitarny. Jednak nie jest wykluczone, że autor sam po prostu wahał się nie umiejąc wyrobić sobie jasnego w tej sprawie zdania.

Czcienia: piąte do ósmego ⁴² są transpozycją opowieści apokryficznych o narodzeniu Maryi, jak informują tytuły:

„o porodzenyv dzyevycze maryey”, „Pyenye Joachymovo ktosesch pyal przy porodzenyv svego dzyączyątką”, „Pienie Annino, któreż piała przy

⁴⁰ Rozm. s. 9.

⁴¹ Rozm. s. 9—10.

⁴² Rozm. s. 10—12.

narodzeniu swej dziewice", „o tych znamionach, które się ukazały przy narodzeniu dziewice”.

Zarówno rozdziały referujące, jak i *pienia* wzorowane na kantykach biblijnych, nie zawierają godnych uwagi śladów kultu przywilejów maryjnych.

Siedem daszych czcień⁴³ podaje apokryficzne szczegóły z życia Maryi, a mianowicie:

„iże dziewica Marja niesiona do Jerusalem”, „iże dziewica Marja potrzeh leciech wiedziona do Jerusalem a też o tem, kako piętnaście stopień u tego kościoła, na które bez pomocy wstąpiła”, „iże dziewica dostojna Marja po siedmi lat da[na] do kościoła ku służbie Bożej”, „o dziewicach, które są przebywały podłe kościoła Salomonowego, kniem przysadzona wielebna Marja”, „iże dziewica Marja przeszła była wszystkie towarzyski przeszła i cnemi obyczajmi”, „kako dziewica Marja kiedy posługowała w kościele, częstokroć uciechą anielską miewała”, „o nadobności ciała błogosławionej dziewice Marjej i o jej dziwnej krasie i nadobnej a osobno o nadobności wyłożenia jej stawow”.

Poprzez materiał apokryficzny przebijają dogmatyczne motywy czci maryjnej, takie jak dziewictwo, stwierdzone choćby w tytułach poszczególnych czcień, którego odpowiednikiem czy zapowiedzią miała być wyjątkowa czystość niemowlęcia Maryi. Świętość przebijającą w opowiadaniu o ofiarowaniu obiady przez trzyletnie dziecię Maryję i o niezwykłym jej posłuszeństwie, o cnocie przewyższającej otoczenie, nieprzyjaźni z grzechem, pełni miłości czyli łaski, pragnieniu przypodobania się dzieciątku objawionemu przez aniołów, wreszcie o pokornej postawie.

Długa seria czcień zawartych w pierwszej księdze, począwszy od szesnastego a skończywszy niemal na trzydziestym trzecim⁴⁴ poświęcona jest apokryficznym dziejom zaślubin Maryi ze św. Józefem, przy czym na plan pierwszy wysuwa się kult dziewictwa Maryi. — Na wstępie jest mowa o walorach duchowych i piękności Maryi, znajdujących licznych wielbicieli, kandydatów do ręki. Lecz zaraz kolejne czcienie o ślubie czystości złożonym przez Maryję stawia całą sprawę na właściwej płaszczyźnie:

„Tedy dziewica Maria mało pomilcząc odpowiedziała biskupom, iże inego oblubieńca mieć nie chcę, jedno samego Boga wiernego a tego nadewszystko stworzenie chcę miłować. ... Ja dawno wybrała sobie oblubieńca jednego, abowim nieba i ziemie. Temu się moja czystota poświęciła i ślubila, moje dziewictwo jemu ofierowała, tego tego dla iże inego męża nigdy nipoznaje, ale się jemu czysta i błogosławiona chcę chować.”⁴⁵

⁴³ Rozm. c. 9—15, s. 12—23.

⁴⁴ Rozm. s. 23—42.

⁴⁵ Rozm. c. 17, s. 24—25.

Zdziwienie kapłanów żydowskich nie miało granic:

„O dziewice, o dziewice nadobna, o wierna oblubienico Boża, chcesz nam wobyczać wieść przed tym niebywały przeciw zakonu Mojżeszowemu.”⁴⁶

Lecz po pokornej odpowiedzi ze strony Maryi zwołali specjalną naradę, na której pewien starszy żyd *doliczał za błogostawioną dziewicą, iż by miała ostać wczystocie.*⁴⁷ Wreszcie po trzydniowym poście głos wielki w kościele objawił im, iż temu spośród młodzieńców pokolenia Dawida lub Judy ma być Marya oddana za małżonkę, na którego lasce okaże się znak w postaci kwiatu i gołębiczy wyobrażającej Ducha Świętego. Rozdział dwudziesty czwarty kreśli w skrócie apokryficzną biografię św. Józefa wraz z najważniejszymi danymi genealogicznymi, potrzebnymi w dalszych wywodach. Na lasce tegoż to św. Józefa ukazał się wymagany znak i kapłani żydowscy nakazali mu pojąć Maryję za małżonkę, mimo sprzeciwów:

„Jaciem umyślił nigdy oblubienice albo żony pojmować, bo ciem wszystkie miłość już opuścił.”⁴⁸

Dążność do zachowania celibatu ze strony św. Józefa wyrażona i podkreślona jest jeszcze bardziej w *modlitwie Jozefowej, kiedy ji przymęczano pojąć dziewicę Maryję:*

„Stworzycielu moj, jen jeś miłośnik czystoty, przecię duszę moję ślubił, tego dla ciebie, miły gospodnie, proszę, a by mię raczył zabawić, a bych nieprzymęczon, tej świętej dziewicy poruszyć, która jest zwierciadło czystoty i przybytek wiernego bostwa.”⁴⁹

Rozterkę Józefową zakończyło zjawienie się anioła, który wyjaśnił mu, że chodzi tu o związek dziewiczy:

„ślubi sobie Marję oblubienicą, boć to jest podług twego obiecania wierna miłośnica dziewictwa i świca świętej czystoty a podług twej woli ona żąda czystą dziewicą ostać.”⁵⁰

Nie mniejsza rozterka Maryi uwidoczniła została w analogicznej modlitwie:

„stworzycielu moj, proszę ciebie, a by nieprzepuścił ciała mego i dziewictwa poruszyć, bo jeś ty moj towarzysz i przybytku serca mego osobny obraniec.”⁵¹

⁴⁶ Rozm. c. 18, s. 26 w. 27 — s. 27 w. 2.

⁴⁷ Rozm. c. 21, s. 28 w. 5 — s. 29 w. 1; por.: s. 28 w. 6—7.

⁴⁸ Rozm. c. 26, s. 33 w. 10 — s. 34 w. 8; tekst s. 33 w. 24—26.

⁴⁹ Rozm. c. 27, s. 34 w. 9 — s. 35 w. 10; tekst s. 35 w. 4—10.

⁵⁰ Rozm. c. 28, s. 35 w. 11 — s. 36 w. 6; tekst s. 35 w. 17—22. Por. s. 36 w. 2—6.

⁵¹ Rozm. c. 29, s. 36 w. 6 — s. 37 w. 15; tekst s. 36 w. 27 — s. 37 w. 3; por.: s. 36 w. 14—20, s. 37 w. 3—7, 13—15.

Ale i ją anioł pocieszył:

„Wszakóż będziesz oddana podług małżeństwa i obyczaja małżeńskiemu temu świętemu mężowi Jozefowi, jen ciebie schowa wtem dostojnym dziewictwie, iże czystą panną nawieki останiesz.”⁵²

Trzy ostatnie czcienia mówią o ślubie Maryi z Józefem, odesłaniu Maryi do domu ojcowskiego w Nazarecie z siedmioma pannami na świadectwo jej czystości, o częstym nawiedzaniu Maryi w Nazarecie przez aniołów. Jedno zwłaszcza zjawienie, przy studni, zostało dokładnie opisane w swych apokryficznych szczegółach, przy czym uderza refren „wesel się” przenikający całą, długą orację anielską. Jest to więc polski odpowiednik łacińskich modlitw *Gaude*, znanych z rękopisów średniowiecznych od wieku XII począwszy na XV skończywszy.⁵³ Refren „wesel się” odpowiadający łacińskiemu wyrazowi *gaude*, dzieli mowę anioła na szereg przywilejów Maryi, z których układa się jakby litania. Przykładem może służyć samo zakończenie:

„Matko wszego miłosierdzia, weselsię miłościwa, weselsię szczęsna, weselsię Marja dziewice wszech dziewic, weselsię radujący się.”⁵⁴

Drugie Księgi o Żywocie Błogosławionej Dziewicy po prologu kontynuują opowieść o zdarzeniach historycznych a w większej jeszcze mierze apokryficznych, zawartych między zwiastowaniem a kresem życia ukrytego Pana Jezusa. Koniec stanowi przepiękna rozmowa Pana Jezusa z Maryją, mniej poprawnie noszącą nazwę *Soliloquium*.

Najpierw legendarna odprawa archanioła Gabriela z nieba na ziemię,⁵⁵ zawierająca obok uroczych elementów fabularnych kult Maryi jako dziewicy, matki i drugiej Ewy. Gabriel mianowicie zawezwany przez Pana Boga otrzymał, po krótkim wyjaśnieniu teologicznym stanu ludzkości na ziemi, polecenie udania się do *dziewicy, jej że imię jest Marja*, by jej zwiastować zesłanie Syna Bożego na świat. Zaczyna jednak rozmyślać nad tym, czy to jest możliwe. Pan Bóg wyjaśnia mu obrazowo, przypominając uprzednie poselstwo do Zachariasza przed cudownym poczęciem Jana Chrzciciela z nieplodnej Elżbiety. Gdy i tego archaniołowi było mało, nie mogącemu pojąć dziewiczego poczęcia Pan Bóg przypomina krzak gorejący na puszczy, który płonął a nie spalał się. Wreszcie Pan Bóg raz jeszcze powtarzając rozkaz uzupełnia go wyjaśnieniem:

„Tej ci dawaję mego syna jedynego, a by temu matka była, jemuż jestem ociec; dziwkę nawidzę a czynię ją matką, dawającej jej imię: poro-

⁵² Rozm. c. 30, s. 37 w. 16 — s. 39 w. 5; tekst s. 38 w. 3—7.

⁵³ Por.: G. G. Meersseman OP: Der Hymnos Akathistos im Abendland. T. II. ... *Gaude Andachten*... jw. s. 190—213.

⁵⁴ Rozm. s. 42 w. 3—6.

⁵⁵ Rozm. c. 35, s. 43 w. 20 — s. 48 w. 3.

dziewica; wszakoż ostanie w całości dziewiczej a także będzie matka. Jemuż ja synu bożemu ociec, bo tem skutkiem chcę wszemu światu pomoc."

Nawet sposób powitania i słowa pozdrowienia zostały przez Boga dokładnie określone, poczem *Archanioł przyjąwszy kaźń i poselstwo stworzyciela swego i poszedł ku błogosławionej dziewicy.*

Następne zaraz *czcienie o tem, gdzie Marja wten czas była, kiedy anioł kniej przyszedł, co li czyniła albo myśliła*⁵⁶ opowiada zgodnie z pobożną tradycją⁵⁷ o modlitwie Maryi, proszącej w pokorze swej, by mogła stać się służebnicą dziewicy-matki zapowiedzianej przez Izajasza (VII, 14):

„O błogosławiona dziewico, uźręli ja twe lice, będę li ja [na]dostojna a bych była służą twęj sługi?"

Sam opis zwiastowania⁵⁸ oparty na ewangelii św. Łukasza nie odbiega zasadniczo od prawdy. Zawarty jest tu kult macierzyństwa i dziewictwa Maryi, ten ostatni podkreślony przy użyciu glosy interpolowanej do przekładu tekstu Łukasowego: *bom ofiarowała i ślubowała me dziewictwo i czystotę Bogu wszechmogącemu.*

*Czcienie o tem, jako anioł odstąpił od dziewice Marje*⁵⁹ opisawszy samą scenę odejścia i powrotu Gabriela do nieba, wkłada w jego usta teologiczną interpretację tego co dopiero zaszło:

„jedna dziewczka spokojenia dawidowa ogarnęła wswój żywot krola nieba i ziemie, naszego zbawiciela, i uczyniła mir między bogiem ojcem i między rodzajem człowieczym, bo już będą napelniony nasze kory, któreż stracił Luciper zjego towarzyszami."

W świetle tego wyjaśnienia Marya ukazuje się oczom pobożnych czcicieli jako dziewica, Matka Króla i pojednawczyni.

Następujące *czcienie: O tem, jako syn Boży stąpił wżywot błogosławionej dziewice i o poczęciu jego w żywocie dziewice Marje et cetera*⁶⁰ stanowi dogmatyczny wykład tajemnicy wcielenia, dokonanej w chwili zwiastowania. Na tym tle jasno występują dwa zasadnicze przedmioty kultu maryjnego: dziewictwo i macierzyństwo Boże:

„Natychniast ktemu słowu stąpił syn Boży wjej żywot, opuścił się Bog wszechmogący czystej i nieporuszonej dziewice."

Kolejny rozdział: *o tem, jako dziewica Marja natychniast wstawszy i weszła wdom Zacharjasza a też o tem, jako Elżbieta wielmi łaskawie*

⁵⁶ Rozm. c. 36, s. 48 w. 4 — s. 49 w. 5.

⁵⁷ Pieśń: „Mocne boszkye thayemnosczy", strofa 11.

⁵⁸ Rozm. c. 37, s. 49 w. 6 — s. 50 w. 13.

⁵⁹ Rozm. c. 38, s. 50 w. 13 — s. 51 w. 7.

⁶⁰ Rozm. c. 39, s. 51 w. 7—23.

przywitała jako swą siostrzankę⁶¹ zawiera autentyczną relację o nawiedzeniu św. Elżbiety, zgodną z brzmieniem ewangelii (Luc I, 39—56), różną o tyle, że przez nieuwagę kopisty opuszczona została pokaźna część opowieści: od końca pozdrowienia wypowiedzianego przez św. Elżbietę, aż do początku hymnu *Magnificat* wyśpiewanego przez Maryję włącznie. Marya występuje tu jako dziewica i święta.

Sześć dalszych czcień to opis przeżyć Maryi i Józefa związanych z ujawnieniem się stanu błogosławionego u dziewicy.⁶² Punktem wyjścia jest autentyczne zdarzenie, iż św. Józef chciał potajemnie Maryję opuścić, a zaniechał tego zamiaru pod wpływem napomnienia otrzymanego we śnie przez anioła. Wyobraźnia wiernych dorzuciła szereg apokryficznych szczegółów: pocieszenia ze strony Maryi i świadectwa towarzyszących jej dziewic, niedowierzanie Józefa mimo wszystko, blask bijący z oczu ciężarnej Maryi — rażący każdego kto by na nią chciał spojrzeć, powody zamieszkania św. Józefa w Nazarecie zamiast w Betlejem, próbę wody czyli „sąd Boży” przeprowadzony przez żydowskiego arcykapłana Abichara, wreszcie całowanie nóg Maryi przez lud po zwycięskim udowodnieniu niewinności przez przysięgę. Całość stanowi kult dziewictwa i macierzyństwa Maryi, dostosowany do potrzeb umysłowości religijnej średniowiecza.

Obszerne sprawozdanie o Narodzeniu Syna Bożego dzieli się na trzy części: pierwsza z nich dotyczy samego narodzenia z jego najbliższymi okolicznościami zwyczajnymi i nadzwyczajnymi;⁶³ druga stanowi dygresję poświęconą cudom apokryficznym, które miały się jednocześnie dzieć po całym świecie;⁶⁴ trzecia powraca do przerwanej wątku wydarzeń mówiąc o obrzezaniu Dzieciątka, pokłonie Mędrców, o oczyszczeniu Maryi.⁶⁵ O każdej z tych grup kilka słów charakterystyki. Z punktu widzenia dogmatycznego jest tu wyraźny kult tylko dwu przywilejów maryjnych, a mianowicie dziewictwa i macierzyństwa Bożego. Szata zewnętrzna zawiera wiele elementów autentycznych i jeszcze więcej, zwłaszcza część druga, elementu apokryficznego i legendarnego.

W czcieniu o *Narodzeniu Syna Bożego*⁶⁶ autor powołuje się na św. Jana Złotoustego, przytaczając następnie kilka szczegółów apokryficznych, jak np. wyjaśnienie znane już z *Kazań Gnieźnieńskich*, dlaczego w drodze do Betlejem Maryja i Józef mieli ze sobą prowadzić nie tylko osiołka ale i wołu, następnie pochodzącą z protoewangelii Jakuba wzmiankę o wahaniach nastroju Maryi ze smutku w radość, zaleźnie

⁶¹ Rozm. c. 40, s. 51 w. 24 — s. 53 w. 24.

⁶² Rozm. c. 41—46, s. 53 w. 24 — s. 61 w. 24.

⁶³ Rozm. c. 47—51, s. 61 w. 24 — s. 69 w. 14.

⁶⁴ Rozm. c. 52—54, 69 w. 14 — s. 74 w. 24.

⁶⁵ Rozm. c. 55—57, s. 75 w. 1 — s. 80 w. 1.

⁶⁶ Rozm. c. 47, s. 61 w. 24 — s. 63 w. 20.

od widzeń ludu płaczącego lub weselącego się. Czytanie kończy apokryficzny również szczegół, jakoby św. Józef umieściwszy Maryję w gospodzie poszedł po akuszerki.

Następny rozdział,⁶⁷ choć według tytułu powinien zawierać opis adoracji Dzieciątka narodzonego, w rzeczywistości podaje także jak dokonało się samo Narodzenie. Maryja w zachwyceniu porwana myślą i sercem do nieba, ujrzała nagle przed sobą w światłości Dziecię Jezus, podtrzymywane przez aniołów. Szczegółu tego nie zawierają oczywiście ewangelie, stąd należy zaliczyć go do wiadomości apokryficznych. Z punktu widzenia treści dogmatycznej mieści on kult dziewictwa Maryi w porodzeniu, jako że porodziła cudownie i bez bólesci. — Dalsze fakty: adoracja Dzieciątka, owinięcie go w płaszczyk, a potem w rąbek Maryi, są także apokryficznym rozwinięciem faktu znanego z Ewangelii (Luc II, 7) o uwinięciu w pieluszki i złożeniu w żłobie. Jasno widoczny jest tu kult Boskiego macierzyństwa Maryi.

Następna karta rękopisu została wydarta, jak słusznie domyśla się A. Brückner, ze względu na drastyczne szczegóły o „babach”.⁶⁸ W dochowczonym zakończeniu zawarte jest świadectwo owych apokryficznych akuszerok, które jasno twierdzą że macierzyństwo Maryi jest dziewicze i wyjaśniają je porównaniem do przenikania promienia słonecznego przez szkło.⁶⁹

Bezpośrednio potem następujący rozdział, choć zatytułowany: *jako dziewica Marja położyła dzieciątko Jezu Crista wjaśli* raczej zawiera apokryficzny opis adoracji Jezuska przez wołu i osła.⁷⁰

Do opowieści o narodzeniu należy także apokryficzny kantyok włożony w usta św. Józefa⁷¹ a sławiący Boga za oddanie Syna Jedynego pod opiekę, wyznający wiarę w Boskie macierzyństwo dziewiczej Maryi, wskazujący na spełnienie się szeregu figur i zapowiedzi Starego Testamentu. — Zakończenie relacji o narodzeniu stanowi opowieść o dwu autentycznych znakach cudownych, opisanych w ewangelii, a mianowicie o ukazaniu się gwiazdy i zstąpieniu aniołów w światłości, by pociągnąć pasterzy do złożenia holdu Dziecięciu Jezus.⁷² Maryja i tutaj występuje jako dziewica — matka.

Trzy dalsze spośród zachowanych czeień to opisy apokryficznych lub legendarnych tylko cudów, jakich widownią miał być cały świat w chwili Bożego Narodzenia.⁷³ Autor uraczył czytelników opowieściami o studni

⁶⁷ Rozm. c. 48, s. 63 w. 20 — s. 64 w. 25 (defekt).

⁶⁸ Por. Rozm. w wydaniu A. Brücknera (jw. przypis 113) s. 60.

⁶⁹ Rozm. s. 65 w. 1—14.

⁷⁰ Rozm. c. 49, s. 65 w. 14 — s. 66 w. 1.

⁷¹ Rozm. c. 50, s. 66 w. 1 — s. 67 w. 17.

⁷² Rozm. c. 51, s. 67 w. 17 — s. 69 w. 14. Por.: Mt II, 2, Lc II, 8—19.

⁷³ Rozm. c. 52—54, s. 69 w. 14 — s. 74 w. 25.

ciekącej czystym olejem, widzeniu cesarza Augusta, deszczu miodowym, zatrzymaniu się rzek, zakwitnięciu i wydaniu owocu przez trzy bierwiona z arki Noego, opadnięciu z gradem wizerunku dziewicy z Dzieciątkiem, rozpadnięciu się jednej ze świątyń rzymskich, ukazaniu się trzech słońc na niebie, unoszeniu się złotej korony, wylęgnięciu się z dwu strusich jaj lwa i barana, nieznanej latorośli, z której owocu wyszedł ptak, przepowiedni z ust niemowlęcia, zamilknięciu drzew słońca i księżycy, które dawały odpowiedzi ludowi.

Rażące obecnie naiwności kryją w sobie zdrową myśl. Chodziło o unaocznienie prostaczkom, iż narodzenie Chrystusa Pana było chwilą przełomową w dziejach całego świata. Przy tej okazji Maryja odbiera należną sobie cześć jako dziewica i matka. Za przykład niech stanie tekst następujący:

„Tej nocy stary korab Nojego, jen był nagorach armańskich, dał świadectwo świętej Trojce i w Jesuczystusowem synu Bożem narodzeniu z Marje dziewice, bo są z niego stego isnego korabia, wypadły trzy drzewa puściły odmłodzi, zakwitnąwszy i dały owoc.”⁷⁴

Być może więcej jeszcze cudowności skrzętny autor zamierzał przekazać potomności, jednak uszkodzenie tekstu spowodowane brakiem karty nie pozwala tego stwierdzić.⁷⁵

Na trzecią, uzupełniającą część relacji o narodzeniu Pańskim składają się trzy czcienia. Rozdział o obrzezaniu dzieciątka⁷⁶ poza faktami notowanymi w ewangelii mieści apokryficzną dygresję o wolności dziecięcia Jezus od zwykłych procesów dezasymlacji, który to cud Maryja ukrywała nie dając nikomu do rąk swego malutkiego Synka. Na marginesie opowieści znachodzi się kult dziewicy-matki, który zawarty jest także w następnym czcieniu, poświęconym przybyciu trzech „króli”,⁷⁷ oraz w dalszym o oczyszczeniu Maryi.⁷⁸ Wszystkie omawiane czcienia zawierają obok autentycznych faktów ewangelicznych także dużo elementu apokryficznego.

Sucho w ewangelii zaznaczony fakt ucieczki świętej Rodziny do Egiptu oraz powrotu do Palestyny z chwilą śmierci Heroda (Mt II, 13—23) nieporównanie obszerniejszą relację, na apokryfach opartą, zyskał w *Rozmyślaniu Przemyskim*.⁷⁹ Jest ona rozdzielona na dwie części przez dociekania nad losami Heroda i jego rodziny, zawarte w dziewięciu czcieniach.⁸⁰ Omawiać tych nie ma potrzeby, gdyż nie zawierają żadnych

⁷⁴ Rozm. c. 71 w. 2—9.

⁷⁵ Por.: Rozm. w wydaniu A. Brücknera (jw. przypis 113), s. 66.

⁷⁶ Rozm. c. 55, s. 75 w. 1 — s. 76 w. 2.

⁷⁷ Rozm. c. 56, s. 76 w. 3 — s. 78 w. 4.

⁷⁸ Rozm. c. 57, s. 78 w. 4 — s. 80 w. 2.

⁷⁹ Rozm. c. 58—99, s. 80 w. 2 — s. 119 w. 8.

⁸⁰ Rozm. c. 88—96, s. 103 w. 10 — s. 116 w. 16.

śladów kultu Matki Bożej, a są tylko aneksami biograficznymi, wyjaśniającymi kim byli zachodzący w ewangelii panujący: Herod i Archelaus.

Pierwsze czcienie⁸¹ jest zasadniczo zgodne z historią zapisaną przez św. Mateusza Ewangelistę. Jednak już w następnym czytaniu widać wpływy apokryficzne choćby w tym, że św. Rodzina miała wówczas dwa osły, służącą i trzech parobków.⁸² Szczegół ważny jedynie dla ikonografii. Apokryficzne są oczywiście wszystkie cudowności, jakie miały mieć miejsce zarówno w drodze jak i u celu. Zdaje sobie z tego sprawę autor *Rozmyślenia* i dlatego specjalnie jedno czcienie⁸³ poświęca na kwestię teoretyczną, by wykazać, że Jezus mógł w ten sposób pomagać *matce swej milej*, nawet ci więc, którzy nie chcą wierzyć, powinni słuchać skromnie, nie sprzeciwiając się.

Cuda miały się zdarzyć następujące: uspokojenie smoków, uczynienie studni palcem i wyprowadzenie wody, hołd dzikich zwierząt, podawanie chleba przez anioła, dostarczenie mleka przez łanie i turzyce, hołd drzew, uzdrawianie ran zbójców wodą z kąpeli dziecięcia Jezus, osłonięcie obłokiem przed słońcem, hołd ptaków, skrócenie drogi, hołd drzewa brzoskwiniowego, rozpadnięcie się bożyszcz, nawrócenie kapłana egipskiego Afrodozego i hołd Egipcjan.⁸⁴

W całym tym niesłychanie bogatym wystroju apokryficznym dodanym do kilku suchych faktów autentycznych, z łatwością można wykryć podstawowy kult Maryi jako dziewicy i matki, gdyż taka właśnie występuje we wszystkich czytaniach opowieści o ucieczce do Egiptu. Szczególnie przejawia się to w opisie nawrócenia *księdza Afrodozego* z którego zaczerpnięty jest następujący urywek:

„Kiedy ksiądz Afrodosy szedł koło kościoła, a by uźrał boga obcego, tako znalazł dziewicę Marję, siedząc a ona dźrzy dzieciątko nalone i jął patrzyć na nie i na jego miłą matkę, uźrał oblicze onego milego dzieciątka świecące się jako krasna gwiazda. Natychmiast padł na ziemię, dał chwałę dzieciątku, pokłoniwszy się matce jego, przyjął ją łaskawie, wszytek lud wezwał ksobie i pokazał im Jesu Cristusa rzekąc:... To dziecię jest bog a krol, jen ma krolewać na wsze ziemie a ma dać zakon wszemu światu. To dziecię porodziła dziewica bez ojca, to jest bog urodził się naniebie przez matki.⁸⁵

Księdzu Afrodozemu dzielnie sekundował św. Józef, który:

„począł im powieść oplceniu Jesu Crista syna Bożego, które sie stało przez anielskie zwiastowanie, bo Marja dziewica niepokalana ani męskim poruszeniem dotknięa.”⁸⁶

⁸¹ Rozm. c. 58, s. 80 w. 2—15.

⁸² Rozm. c. 59, s. 80 w. 15 — s. 81 w. 12.

⁸³ Rozm. c. 60, s. 81 w. 12 — s. 82 w. 7.

⁸⁴ Rozm. c. 60—75, s. 82 w. 7 — s. 96 w. 19.

⁸⁵ Rozm. c. 74, s. 94 w. 8—19, s. 95 w. 19 — s. 96 w. 2.

⁸⁶ Rozm. c. 76, s. 96 w. 20 — s. 97 w. 11; cytata: s. 97 w. 2—7.

Egipcjanie nawróceni przyjęli ich w gospodę, na pobyt, który zgodnie z pobożną tradycją trwał siedem lat. Józef i Marya pracowali własnoręcznie, jak opowiada w dalszym ciągu autor *Rozmyślenia*, a dziecię Jezus rozwijało się coraz bardziej, o czym świadczą dalsze czcienia, mówiące kiedy Jezus zaczął chodzić i mówić, kiedy został odstawiony od piersi, jak poważnie się zachowywał, jakie cuda czynił, wreszcie jak odnosili się do Pana Jezusa, a i do jego matki także, dorośli Egipcjanie oraz dzieci egipskie.⁸⁷ Opis pobytu w Egipcie przejawia poprzez zdarzenia apokryficzne głęboko zakorzeniony kult Maryi jako dziewicy i matki.

Opowieść o powrocie z Egiptu jest znacznie skromniejsza.⁸⁸ Najpierw wzmianka o poleceniu otrzymanym przez anioła, uzupełniona apokryficznym sprawozdaniem z pożegnania. Następnie krótka relacja z podróży, oczywiście całkowicie na apokryfach czy legendach oparta. Wreszcie informacja jakoby Egipcjanie w swych świątyniach poustawiali wizerunki *dziewicy noszącej dzieciątko*. I tu więc, jak zresztą w całym epizodzie poświęconym ucieczce do Egiptu, występuje kult Maryi jako dziewicy-matki, prześwitujący poprzez opowieści oparte na źródłach autentycznych, apokryficznych i legendarnych.

Pozostałe czcienia *Wtórych Ksiąg Dziewicy Maryi*⁸⁹ opowiadają o życiu ukrytym Pana Jezusa, wydatnie rozszerzając skąpe wiadomości ewangeliczne szczegółami apokryficznymi dotyczącymi lat dziecięcych i młodzieńczych Pana Jezusa. Marya występuje tu przede wszystkim jako Matka Jezusa, a także jako dziewica. Innych motywów kultu niemal się nie spotyka. Przy analizie wypadnie zwrócić uwagę na te teksty, które z Maryją mają związek, inne tylko sumarycznie zaznaczyć, a zresztą pominąć.

Fakt zamieszkania świętej Rodziny w Nazarecie⁹⁰ został podany w oprawie apokryficznej, jakoby Marya nie znalazła już ojca, po którego śmierci matka jej po raz drugi wyszła za mąż.⁹¹ Jezus, jej Syn, miał wtedy lat siedem,⁹² budził wśród Żydów sprzeczne uczucia, a *był poddany swej matce i Jozefowi domnimanemu ojcu, służąc im podług ich dostojęstwa*.⁹³ W formie przykładów autor przytacza szereg apokryficznych cudów dokonanych przez dziecię Jezus dla swej matki i opiekuna: poprawienie smaku potrawy zepsutej brzydko pachnącym ziołem, noszenie

⁸⁷ Rozm. c. 77—87, s. 97 w. 11 — s. 103 w. 10.

⁸⁸ Rozm. c. 97—99, s. 116 w. 16 — s. 119 w. 8.

⁸⁹ Rozm. c. 100—144, s. 119 w. 8 — s. 172 w. 12.

⁹⁰ Rozm. c. 100, s. 119 w. 8—17.

⁹¹ Być może chodzi tu o zawilości genealogiczne, w których lubowali się egzegeci średniowieczni, ustalając stopień pokrewieństwa poszczególnych postaci nazywanych w ewangeliach „Braćmi Pańskimi”. Por. wyżej o modlitwach średniowiecznych do św. Anny, oraz wynikające z tej samej pobożnej tradycji przedstawienia ikonograficzne św. Anny „samopięt” lub „samosiędm”.

⁹² Rozm. c. 101, s. 119 w. 17 — s. 120 w. 18.

⁹³ Rozm. c. 102, s. 120 w. 18 — s. 121 w. 22; cyt. s. 121 w. 19—22.

wody w szacie po zbitiu dzbana, przynoszenie ognia w szacie, wskrzeszenie dziecka rozbitego u podnóża skały, wydłużenie drzewa w warsztacie Józefa, wieszanie dzbana na promieniu słonecznym, nadzwyczajna wiedza przejawiona w szkole, przeprowadzenie ryb do stawku zrobionego dla zabawy, uśmiercenie sprzeciwiającego się żyda a potem wskrzeszenie go na prośbę matki, wskrzeszenie umarłego dokonane przez św. Józefa w imię Jezusa, lepienie i ożywianie ptaszków glinianych, hold oddany dziecięciu Jezus przez lwy, rośnięcie wraz z Jezusem jego sukni całodzianej, zrobionej przez dziewicę Maryję.⁹⁴

Po krótkim czytaniu *O rośnięciu milego Jezusa wnauce a wmađrości i wewszej prawdzie*⁹⁵ stanowiącym apokryficzne rozwinięcie prawdy zawartej w ewangelii (Luc II, 40), autor przechodzi do relacji o podróży do Jeruzolimy, gdy Jezus miał lat dwanaście, relacji zgodnej z prawdą.⁹⁶ Bezpośrednio potem umieszczone są czcienia poświęcone śmierci św. Józefa, jakoby on zaraz po powrocie z Jeruzolimy zachorował.⁹⁷ Pięknie przedstawione zostały apokryficzne szczegóły zmartwienia dziewicy Maryi, jej prośby do Syna Jezusa, wyjaśnienie, dlaczego Józef teraz musi umrzeć, wreszcie boleść po śmierci w czasie pogrzebu. Po okresie żałoby jeden jeszcze apokryficzny fakt notują *Rozmyślania*: proces o dom Józefowy, którego chcieli Maryję i Jezusa pozbawić przyjaciele Józefa.⁹⁸ Proces został wygrany dzięki temu, że Pan Jezus doskonale na wszystkie zarzuty wobec sędziów odpowiedział, wyręczając całkowicie swą matkę.

Drobiazgowy opis urody Jezusowej⁹⁹ zawiera bardzo mało materiału maryjnego. Jedyne czcienie *O przyrodzonym wyłożeniu ciała Jezusowego* mocno w swej pierwszej części akcentuje dziewicze macierzyństwo Maryi, z którego pochodzi ciało Jezusowe:¹⁰⁰

„bo to ciało, któreż zdziewice Marje przyjął, słowo oplcione wdziewiczym ciele poczęte snamienito jest, iż jest było ciało wielebne zeczworga przyrodzenia dobrze wyłożone a tak wielebną płcią dobrze opraviono, bo jest tam było zawrotne zbo[g]iem przyrodzenie a stworzyciel wszerezczy był swoim stworzeniem, bo dziewica poczęła stworzyciela [w] swoim żywocie a stworzyciel stej przyjął dziewice.”

Brak kultu Matki Boskiej w czytaniu: *O używaniu picia i jedzenia, ktore miał albo czynił mily Jezus wumiar*.¹⁰¹ Raz jeszcze wspomniana została suknia całodziana, utkana przez dziewicę Maryję, rosnąca we-

⁹⁴ Rozm. c. 103—114, s. 121 w. 22 — s. 142 w. 4.

⁹⁵ Rozm. c. 115, s. 142 w. 4 — s. 143 w. 15.

⁹⁶ Rozm. c. 116, s. 143 w. 15 — s. 144 w. 23. Por. Lc II, 41—52.

⁹⁷ Rozm. c. 117, s. 144 w. 24 — s. 146 w. 20.

⁹⁸ Rozm. c. 118, s. 146 w. 20 — s. 147 w. 21.

⁹⁹ Rozm. c. 119—136, s. 147 w. 21 — s. 158 w. 13.

¹⁰⁰ Rozm. c. 135, s. 154 w. 22 — s. 157 w. 22. Cytat: s. 155 w. 4—15.

¹⁰¹ Rozm. c. 137, s. 158. w. 13 — s. 159 w. 8.

dług legendy wraz z ciałem Jezusa Chrystusa.¹⁰² Kilka następnych czcień¹⁰³ o cudach spełnionych na pustyni i w młodości nie zawiera wyrażnej odnośni do Maryi.

Ostatnie czcienie wtórych ksiąg maryjnych posiada niewłaściwy tytuł: *jako żydowskie królestwo było poddane wniewolstwo, już a ni krola mieli jedno rządce pogańskie*.¹⁰⁴ A. Brückner starał się skorygować tytuł proponując łaciński *Soliloquium quod habuit Jesus cum Maria matre sua*. Tymczasem spisana tu jest legendarna rozmowa (więc dialog, a nie monolog czyli *soliloquium*), w której na pytania zadawane przez Maryję Pan Jezus daje wyczerpujące odpowiedzi, zawierające szereg prawd należących do objawienia jak tajemnice wiary, fakty przyszłe. Z tajemnic wiary dwie zwłaszcza zostały naświetlone: istnienie Trójcy Świętej oraz dzieło odkupienia ludzkości. Dokładniejsza analiza treści winna wskazać źródła scholastyczne, z których autor zaczerpnął referowane poglądy; to jednak nie należy do zadań niniejszego studium. Wśród przepowiedni autor wkłada w usta Pana Jezusa szereg zdarzeń od męki poprzez zmartwychwstanie aż do wniebowstąpienia. W związku z powyższymi wypowiedziami uwypuklone zostały także niektóre prawdy maryjne, stanowiące szczególniejsze motywy kultu, a mianowicie: na tle tajemnicy Trójcy Św. macierzyństwo Boże, w związku z ideą odkupienia natomiast dziewiczość poczęcia Chrystusa Pana, w formie uzupełnienia przepowiedni przyszłych zdarzeń widnieje prawda o wniebowzięciu Maryi. Oto teksty istotne:

„Kiedyś słych trzy persony jeden Bog wistności, jakoż jest to, iżeś sie ty uczynił, moje dziecię? Jesus: Wjednej personie moje bostwo sie zgromadziło a wt[w]em żywocie i wt[w]ym cieie ogarniono; wiekuisty syn od Boga ojca ja ninie opłciony, iże namilejsza matko od ciebie porodzon.”¹⁰⁵

„Maria: Zaprawdę synku miły, przez męskiego dotknięcia i złączenia albo pokalania człowieczego i też krewkości człowieczej jestem cię poczęła a moję czystotę zachowała.”¹⁰⁶

„Jesus: Kiedy na niebo wstąpię, nagotuję tobie miesce, naktozem że potym żywocie [cię] posadzę, bo kiedy pojdziesz naniebo, stobą idę a wziąwszy ksobie posadzę wmem królestwie”¹⁰⁷

Bezsprzecznie tak samo zakończenie, jak i całe *Wtóre Księgi Dziewicy Maryi* zawierają przede wszystkim kult macierzyństwa Bożego dziewiczej Maryi. Kult ten wyraża się wielu sposobami, nawet bezpośrednio

¹⁰² Rozm. c. 138, s. 159 w. 8—19.

¹⁰³ Rozm. c. 139—143, s. 159 w. 19 — s. 162 w. 23.

¹⁰⁴ Rozm. c. 144, s. 163 w. 1 — s. 172 w. 12.

¹⁰⁵ Rozm. s. 165 w. 8—15.

¹⁰⁶ Rozm. s. 167 w. 15—20.

¹⁰⁷ Rozm. s. 172 w. 8—12.

formą zwracania się Jezusa do Maryi, w apokryficznych rozmowach, przez „Matko”, a Maryi do Jezusa przez „Synku”.

Poczynają się trzecie księgi tej isnej wielebnej dziewice Mariej a także o skutcech Syna jej, pana naszego głosi tytuł czcienia mieszczącego prolog na trzecie księgi.¹⁰⁸ W nim samym już zawiera się część Maryi jako Dziewicy i Matki Jezusa, chociaż ani to, ani bezpośrednio następne czytanie nie zawierają materiału dotyczącego kultu maryjnego. — Trzecie księgi mówiące o życiu publicznym Pana Jezusa ntają dużo mniej okazji do zajmowania się Maryją. Jeśli jednak obejmują całą resztę *Rozmyślenia Przemyskiego*, na co zdaje się wskazywać brak „eksplicitu” trzecich ksiąg w całym pozostałym tekście, to teksty maryjne razem zebrane stanowią pokaźną ilość. Dokładna ich analiza ma za zadanie rejestrację występujących w nich motywów czci maryjnej.¹⁰⁹

Pierwsza wzmianka o Maryi, bardzo marginesowa, zawarta jest w czcieniu *o wroceniu Jesucrista spuszczej*¹¹⁰ i to w bardzo nieoczekiwanym związku, a mianowicie w tropie do mszalnego *Agnus Dei*:

„namszy trzykroć mowią *Agnus Dei*, jako by tak: Baranku Boży, jen jeś poznał Ojca slutuj sie nad nami; wtore Baranku Boży, iżeś poznał swoją matkę, i onej pieczę, slutuj sie nad nami; trzecie: Baranku Boży, jen że jeś oferował siebie nakrzyżu zanas, daj nam mir.”

Widoczny tutaj kult Maryi, matki Boga, jest jak gdyby przemocą włączony do Mszy św., w miejscu, które obiektywnie biorąc wcale go nie zawiera.

Czcienie *O swaćbie, na ktorej miły Jesus przemienił wino zwody*¹¹¹ opiera się na zdarzeniu zanotowanym w ewangelii (Io II, 1—11), lecz w mnogości wyjaśnień i komentarzy zamyka szereg motywów kultu Maryi: jako dziewicy, matki Jezusa, pośredniczki, a może i uczestniczki męki. Wszystkie te przedmioty czci zawierają się również w następującym urywku:

„A jako wina niestalo dziewica Marja rzekła ku swemu synu Jesukristowi, o miły synu, wina jużnimają. Jakoby rzekła, daj im wina. Odpowiedział, co do tego mnie i tobie niewiasto; jeszcze nieprzyszła godzina moja, wktoreż ma Bog Ociec zjawić temu światu cudy [i] znamiony moję chwałę. A to jest rozum tego, czuż, chćeszli by sie cudo stalo ale ktemu uczynku nimam nic pospolnego stobą, [bo z] pospolnego przyrodzenia

¹⁰⁸ Rozm. c. 145, s. 172 w. 12 — s. 174 w. 14.

¹⁰⁹ Omówione będą tylko niektóre czcienia, mianowicie w jakikolwiek sposób maryjne. Reszta zostanie pominięta, a co najwyżej sumarycznie zaznaczona.

¹¹⁰ Rozm. c. 158, s. 199 w. 20 — s. 201 w. 8. Por. maryjny trop do „*Agnus Dei*”: J. Wojtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 219—220.

¹¹¹ Rozm. c. 161, s. 205 w. 22 — s. 210 w. 3.

tego nieczynię, ale wgodzinę męki mej,] któraż jeszcze nieprzyszła, tedy sprzyrodzenia pospolnego, któreż sobą mam cirpieć.”

Autor *Rozmyślania* wiele miejsca poświęca na uwagi egzegetyczne, czy św. Józef jeszcze wtedy żył, czy nie; czy to było wesele św. Jana Ewangelisty; dlaczego cud w Kanie Galilejskiej nazwany jest pierwszym.

W dalszych czczeniach Marya tylko od czasu do czasu wspomniana jest jako matka Chrystusa. Ma to miejsce dwukrotnie z okazji pobytu w Kafarnaum.¹¹² Kult dziewictwa i macierzyństwa Maryi występuje w opowiadaniu o uzdrowieniu króla Abgara przez Judę Tadeusza, wysłanego do Edessy po wniebowstąpieniu Pana Jezusa.¹¹³ Nie obca była autorowi *Rozmyślania* tradycja pochodząca od Euzebiusza z Cezarei o wymianie listów między Abgarem i Panem Jezusem. I znów Marya wspomniana została jako matka Jezusowa w czcieniu o przyjęciu Pana Jezusa w Galilei, opartym na autentycznej relacji ewangelicznej.¹¹⁴ Z ewangelii również (Luc XI, 27—28) została zaczerpnięta pochwała macierzyństwa Maryi, włożona przez legendę w usta apokryficznej Weroniki, która już w czasie pobytu Pana Jezusa w Kafarnaum miała otrzymać wizerunek oblicza odbity na chuście.¹¹⁵ I raz jeszcze pojawiła się Marya w pobliżu Pana Jezusa, jako matka szukająca syna, również zgodnie z ewangelią,¹¹⁶ by po dłuższej przerwie wystąpić w zmienionym bardzo charakterze.

Marya bowiem ukazuje się ponownie dopiero we wtorek poprzedzający mękę Pana Jezusa, jako dziewica¹¹⁷ i matka¹¹⁸ bolesna,¹¹⁹ towarzysząca Chrystusa w cierpieniu.¹²⁰ Niestety brak końca *Rozmyślania* nie pozwala prześledzić roli Maryi w całej męce, a tylko do przesłuchania przed Piłatem i biczowania włącznie.¹²¹ Za to niektóre zdarzenia mają dwukrotną relację, wynikającą chyba z łączenia przez autora lub kopistę dwu źródeł w jedno opowiadanie.¹²² — Ponieważ w ewangelii odnotowana została

¹¹² Rozm. c. 162, s. 210 w. 4 — s. 212 w. 15, oraz Rozm. c. 164, s. 216 w. 2 — s. 217 w. 23.

¹¹³ Rozm. c. 174, s. 229 w. 8 — s. 233 w. 8.

¹¹⁴ Rozm. c. 181, s. 251 w. 13 — s. 253 w. 6. Por.: Mt XIII, 53—58 oraz Mc VI, 1—6.

¹¹⁵ Rozm. c. 211, s. 300 w. 18 — s. 304 w. 3.

¹¹⁶ Rozm. c. 235—236, s. 343 w. 21 — s. 345 w. 16. Por.: Mt XII, 46—50, Mc III, 31—35 i Lc VIII, 19—21.

¹¹⁷ Rozm. c. 325—328, 330 n, 334—338, 343, 347—350, 352, 355, 363, 366, 392—394, 408, 416, 450, 452—454, 457 n, 475—482, 486—488, 501, 523, 532, 535, 539, 544, 547.

¹¹⁸ Rozm. c. 325, 327—341, 343—345, 347—352, 355, 359, 363, 366, 392—394, 403, 408, 416, 450—452, 454, 458, 475—482, 486—488, 490, 501, 530, 532, 535, 539, 544, 547.

¹¹⁹ Rozm. c. 325—352, 359, 363, 366, 392—394, 403, 408, 416, 450—454, 458, 475—482, 486—488, 501, 530, 535, 539, 547.

¹²⁰ Rozm. jak w przypisie poprzednim, a zwłaszcza c. 392, 408, 452, 458, 480—482, 486—488, 501, 530, 535, 539, 544, 547.

¹²¹ Rozm. c. 547 jest ostatnim czczeniem maryjnym: „jako dziewica błogosławiona widziała swego syna tak sromotnie ubiczowanego”. Pozostałe dwa czczenia (548—549) kontynuują opis przesłuchania przed Piłatem.

¹²² Na przykład powiadomienie Maryi o ujęciu Syna powraca kilkakrotnie: Rozm. 393—394, 416, 450—451, 454, 475—476, 477, 479. Drugi przykład: wielokrotna relacja

jedynie obecność Maryi na Kalwarii, wszystkie szczegóły o zachowaniu się Maryi w poprzednich stadiach męki należy uznać za apokryficzne i legendarne.

Apokryficzna jest rozmowa z archaniołem Gabrielem, pełna głębokiej żalości.¹²³ Apokryficzne są także starania czynione przez Maryję osobiście, następnie za pośrednictwem Marii Magdaleny, potem znowu osobiście, wreszcie przez apostołów, by odwieść Chrystusa Pana od sromotnej męki.¹²⁴ Przepięknie wyraża autor poddanie się Maryi i pogodzenie z wolą Bożą,¹²⁵ w tym jednym zdaniu zamykając wszystkie racje kultu maryjnego charakterystyczne dla opowieści o męce:

„Tedy błogosławiona dziewica omdlawszy ledwo przemówiła zwielikim płaczem: Ach, me miłe dziecko, stań się podług woli twojej, kiedy niemoże pomoc proźba matki twej.”

Zdrada Judasza została u dramatyzowana po mistrzowsku.¹²⁶ Autor zestawia najpierw antytezę: Chrystus i Maryja z jednej strony, Judasz z drugiej:

„Owa Kristus [w] wie[li]ką środę stoi w Betanij, chce dać swej matce niektóre pocieszenie, ale Judasz zdrajca łakomy stoi w Jerusalem, przedawający kśmierci i na umęczenie o miłościwego Jesucrista. By wiedziała, za kogo sprostne twój miły syn przedan jeszcze był w Jerusalem, między przyjacielmi tele pieniądze mogła dobyć, iż by je Judaszowi dała, a by je wrocil tym przeklętym biskupom, a by niesradził tako niemilosciwie syna twego; aleć zaprawdę tego niewiedziała.”¹²⁷

Nie dość na tym. Przedstawia opóźniony przez przedwczesny zmierzch słońca powrót Judasza do Betanii,¹²⁸ łaskawe powitanie przez Maryję i przewrotne słowa zdrajcy:

„Dziewica Marja matka Boża przywitała jį miłosciwie i począł pytać, jako li sie rzecz miała ojej synie miłem. Judasz je odpowiedział, dobrze, gospodze miła. Marja jemu była barzo łaskawa, bo wiedziała, iże on był znajom biskupom, i rzekła k niemu, moj miły, mimo ine polecę tobie syna mego. Judasz odpowiedział, nie bojcie nicze, boć o nim wszystko dobre mowią, już ciem to wszytko oprawił.”

Wreszcie sam Chrystus Pan, by okazać miłość i odwieść Judasza od grzechu posadził go przy stole pomiędzy sobą a swą Matką Najświętszą.¹²⁹

o zaprzaństwie św. Piotra: Rozm. c. 441, 446—448. Dokładna analiza winna doprowadzić do rozróżnienia skompilowanych źródeł, nie należy to jednak do zadań niniejszego studium.

¹²³ Rozm. c. 325—326, s. 494 w. 1 — s. 495 w. 23.

¹²⁴ Rozm. c. 327—339, s. 495 w. 24 — s. 507 w. 17.

¹²⁵ Rozm. s. 505 w. 12—17.

¹²⁶ Rozm. c. 341—344, s. 510 w. 1 — s. 518 w. 20.

¹²⁷ Rozm. c. 341, s. 515 w. 20 — s. 516 w. 10.

¹²⁸ Rozm. c. 342, s. 516 w. 10—20.

¹²⁹ Rozm. c. 344, s. 517 w. 13 — s. 518 w. 20.

Autor naigrawa się z *nauki filozofowej*, zapewne o wyższości środka nad skrajnościami, gdyż tu jest właśnie odwrotnie:

„Owszeją tu musi być przeciwno, bo tu jedno Krystus jest studnia wszej prawdy sjejne krainy, zdругiej krainy jest matka Jesucristowa studnia wszej miłości.”

Nazwanie Maryi *studnią wszej miłości*, czyli „wszelkiej łaski”, zawiera rzadki w *Rozmyślaniu Przemyskim* motyw czci maryjnej: wszechpośrednictwo łask Bożych. Wreszcie charakteryzuje stan rzeczywisty w formie bezpośredniej apostrofy do Maryi: jako królowej:

„by wiedziała, krolewno miłościwa, iżeć zły pośrodek, jen odłącza i odada odciebie syna twego miłego, natychmiast była wstała ksobie syna swego miłego a nigdy Judaszowi niedowierzała.”

Scena rozstania¹³⁰ stała się okazją do czci Maryi jako świętej i odkupionej przez Chrystusa Pana, a dzięki temu uczestniczki szczęścia w niebie:

„Mily Jesus odpowiedział swej matce smętnem sercem: Moja miła matko, jedno ubacz, usluhamli ciebie, tedy twa dusza musiała by idź do ojców wciemność piekielną, bo nikt nie może przydź wżywot wieczny, ależ będą niebiosa otworzony, a przeto musi moj bok i me serce otworzono i przekłoto, tedy będą niebiosa otworzony, bo przezemnie niemoże nikt tamo przydź: aprzeto ja chcę naprzjod umrzeć, toż po mej śmierci otworzę tobie niebiosa a po tem przydę po cię i wezmę cię chwalebnie [w] wiekuiste błogosławienie wniebiosa. Byłby to dziw a bych ciebie dał weirpienie, a tyś sie święta porodziła i bydlisz naświecie. Widz na przod moję śmierć a nosi wsercu swoim przezwinności a potem sie będziesz semną weselić nawieki.”

Bezsprecznie urywek ten wykazuje wpływ średniowiecznych poglądów na odkupienie, na otchłań. Niemniej jednak niezwykle jasno, a nawet nowocześnie przedstawiony tu został związek świętości pierwotnej i świętości całego życia Maryi z wolnością od kar pozagrobowych i wzięciem do nieba. Niestety autor nie wypowiedział się jasno czy wzięcie do nieba rozumie tylko o duszy Maryi, czy też o duszy i ciele. — W opisie rozstania, jak wszędzie indziej, autor nie zaniedbał czci Maryi jako dziewicy-matki bolesnej.

W czczeniach o ostatniej wieczerzy¹³¹ kilkakrotnie spotyka się apostrofy do Maryi, zawierające kult dziewictwa, macierzyństwa i boleści, nawet i królewskiej godności. Powrót do przeżyć Maryi ma miejsce w rozdziale o pełnym niepokoju oczekiwaniu Pana Jezusa w wielki czwartek. Oczekiwanie kończy się niebawem nadejściem wiadomości

¹³⁰ Rozm. c. 345—352, s. 518 w. 21 — s. 528 w. 7.

¹³¹ Rozm. c. 353—377, s. 528 w. 7 — s. 579 w. 12.

o pojmaniu Chrystusa Pana. W dwukrotnej relacji autor zachowuje ten sam porządek zwiastunów strasznej wieści: najpierw, św. Jan Ewangelista,¹³² potem inni apostołowie,¹³³ wreszcie sam Piotr.¹³⁴ Marginesowo występuje także jeden z apostołów, mówiący o pocałunku Judasza.¹³⁵ Bogactwo apokryficznych szczegółów przepięknie i rzetelnie daje wyraz czci dziewiczej matce bolesnej, pragnącej mękę ponieść wraz z Synem. — Wpleciony w relację o pojmaniu opis męki Pana Jezusa w ogroju zawiera tylko uboczne wzmianki o Maryi.¹³⁶

W przeanalizowanych czceniach omawiających pierwsze stadia męki Pańskiej, lub raczej ostatnie do niej przygotowania, przedmiotem czci była Maryja jako dziewica matka bolesna, czyniąca wszystko by nie dopuścić do męki Syna, co chwilę omdlewająca z bólesci. Od chwili powiadomienia o pojmaniu następuje przesunięcie przedmiotu kultu o tyle, że Maryja staje się w większym stopniu towarzyszką męki Pana Jezusa, odważnie idącą za Synem w pragnieniu poniesienia cierpień za niego, choć nadal stale omdlewającą z bólu, bo tak rozumiało i czciło jej cierpienia średniowiecze. Relacja *Rozmyślań* jest zwielokrotniona, podobnie jak poprzednio.

Zdarzenia dadzą się uszeregować następująco: Najpierw Maryja opuszcza Betanię, by iść w ślady Chrystusa Pana.¹³⁷ Dostrzegła go w chwili przeprowadzania od Annasza do Kajfasza,¹³⁸ jednak sromotnie wypędzonej nie udało się wejść do wnętrza:¹³⁹

„Takoż dziewica błogosławiona przyszła ku domu Annaszowu i chciała wnidź wdom; a niebyła przepuszczona, ale sromotnie wypędzona arzekąc: i ty jeś mać tego swodnika i tego lotra, który już jęt. A takoż dziewica błogosławiona nadrodze stojący barzo gorzko plakala, bo słyszala tęten żydowski mistrzow i duchownych biegając posieni, iżże wszyscy jej synowi błogosławionemu naśmiewali sie, oblicze jego, naktore anieli żądali patrzyć, plując, oczy jego zawiązując, i bili wjego święte lice. A ózewica błogosławiona wołala rzekący: biada mnie, synku mily, kto mi da to, abych mogła za cie umrzeć?”

Nazajutrz rano Maryja była świadkiem prowadzenia Pana Jezusa na sąd Pilata,¹⁴⁰ cierpiąc przy tym całą głębię macierzyńskiego bólu i upo-

¹³² Rozm. c. 393—394, s. 589 w. 15 — s. 591 w. 12; c. 475—476, s. 733, w. 19 — s. 735 w. 17.

¹³³ Rozm. c. 450—451, s. 694 w. 3 — s. 695 w. 21; c. 477, s. 735 w. 18 — s. 736 w. 23.

¹³⁴ Rozm. c. 454, s. 698 w. 13 — s. 700 w. 21; c. 479, s. 737 w. 16 — s. 738 w. 25.

¹³⁵ Rozm. c. 416, s. 621 w. 9—21.

¹³⁶ Rozm. c. 395 nn; por.: Rozm. s. 601 w. 15—19, s. 608 w. 24 — s. 609 w. 2.

¹³⁷ Rozm. c. 452, s. 695 w. 22 — s. 697 w. 23, c. 478, s. 736 w. 23 — s. 737 w. 15.

¹³⁸ Rozm. c. 458, s. 709 w. 18 — s. 712 w. 4.

¹³⁹ Rozm. c. 480—481, s. 739 w. 1 — s. 741 w. 11; cyt. s. 739 w. 4—21.

¹⁴⁰ Rozm. c. 482, s. 741 w. 11—25; c. 486—488, s. 745 w. 9 — s. 747 w. 27; c. 501, s. 757 w. 14 — s. 758 w. 20.

korzenia. Wreszcie była obecna przy straszliwej kaźni bicowania, widząc Syna także jako *Ecce homo* ukazanego żydom przez Pilata:¹⁴¹

„Mienią tu mistrzowie, iż kiedy nasz miły Zbawiciel Jesus tako jawnie ukazowan żydom, było jakoby trzeciej godziny, a tedy dziewica błogosławiona użrawszy swego syna pośmiewanego, tako ubiczowanego, tako koronowanego i sromotnie obleczonego, zumiawszy się, straciwszy mowę i padła jako umarła. Święta Marja Magdalena też użrawszy swego mistrza tako unędzonego, jednac krzyknawszy padła także, jako umarła, a potem gdy wstała Marja Magdalena, rzuciwszy się ku szyi dziewicy Marjej i poczęła mówić rzekący:... O dziewice przesławna, matko smętnych macior, tenci nijakiej niewidzimi się, by twój syn był a moj mistrz miły, boć on był przeświećlszy słońca, aten ci jest trędowaty, wszystkich szkaradszy;... A takóż wszyscy, którzy byli zdziwicią błogosławioną, także narzekali a dziewica błogosławiona podług tego, jako to podobno wierzyć, iże barzo trudno boleść miała wnątr, patrzący natakie niepodobne męki swego milego syna.”

Z tą chwilą Marya, duchowa matka wszystkich strapionych matek, znika z widoku, a opowieść *Rozmyślenia Przemyskiego* zaraz się urywa.

Na końcu kodeksu znajdują się trzy modlitwy: jedna o Annie i dwie o Pannie Maryi. Ponieważ tak pierwsza, jak oczywiście i dwie następne, zawierają kult maryjny, dlatego wszystkie trzy będą poddane analizie.

Modlitwa, czy też pieśń do św. Anny¹⁴² czci Maryję jako dziewicę, matkę, orędowniczkę i pośredniczkę w wyjednywaniu łask. Wszystkie te motywy kultu zawiera następujący urywek:

„Vpross mi laska ovocza tego slycznego y tez Jesusa mylego Obyeczal Jesus mili swojā matka vysluchacz iedno ty chczey požadacz O vylmozna svyāta Anno O nadostoyneyscha tey matki panno O naslotscha tey panny manno raczczye mi dacz grzechom odpuszczyenye j zlego povyetrza oddaleny, pobozne nasvyeczye myeskanye...”

Sam kult św. Anny korzeniami sięga apokryfów starochrześcijańskich, gdyż one to jedynie przekazują brzmienie imienia matki Najświętszej Maryi Panny.

Bogatsza w motywy czci maryjnej jest modlitwa druga,¹⁴³ przewyższająca pod tym względem także trzecią czyli ostatnią,¹⁴⁴ sławiąca Maryję jako wieczną dziewicę, matkę łaski, matkę Pana naszego Jezusa Chrystusa:

„Swyata maria vyeeczna dzyevyczko nad dzyevyczamy matka mylosyerdzya matka lasky y nadzyeya wschytlych opuszczalich poczyeschyczelka

¹⁴¹ Rozm. c. 530, s. 815 w. 19 — s. 816 w. 17; c. 532 s. 817 w. 9 — s. 818 w. 13; c. 535, s. 820 w. 20 — s. 821 w. 13; c. 539, s. 826 w. 15 — s. 827 w. 16; c. 544, s. 834 w. 7 — s. 835 w. 8; c. 547, s. 840 w. 10 — s. 841 w. 24; cytata: Rozm. s. 840 w. 13 — s. 841 w. 4, 8—14, 18—24.

¹⁴² Rozm. s. 848 w. 1 — s. 849 w. 7.

¹⁴³ Rozm. s. 849 w. 8 — s. 852 w. 2.

¹⁴⁴ Rozm. s. 852 w. 3—24.

wschytłych rozpaczających dlya oney boleszy którą twoy yedyny syn pan nasch iesus cristus czyrpyał zanass nakrzyzv... Smylvy szye zlutvy szye poradz proschą nędzy moyey Przechywnosci nyemoczi moyey vbostw memv y wschelkey potrebyznosci moyey."

Dalej Marya odbiera cześć jako wyróżniona objawieniem Chrystusa Pana zmartwychwstałego,¹⁴⁵ jako najświętsza:

„I przez iego chvalebne zmartve wstanye przez vkazanye iego którym vkazanym przez czterdziesci dny posvym smartvich vstanyv tobye Nasvyatsha naczystsha y naybornyeysha panno marya..."

Wreszcie ostatnimi motywami kultu maryjnego zachodzącymi w tej modlitwie to uczestnictwo w męce Pana Jezusa i wniebowzięcie Maryi:

„przez wschytką mąką iego na tim svyeczye ctorey zess ti byla wczassnicza... Przez nyevymovne veselye którym iestess vzyata wnyebo.

Ostatnia modlitewka,¹⁴⁶ mimo swej zwięzłości na wiele sposobów oddaje hold Maryi: jako królowej, dziewicy, i jako matce Chrystusa:

„Sdrovass maria krolevno nyebeska zdrovas lasky pelna pany nad panyamy zdrovass dzyevycho matko cristusowa ktora telko slovem poczalass zducha svyatego vczynyllass".

Blżej zakończenia pojawia się nowa racja kultu: pośrednictwo łask a nawet wzmiankowana jest cześć poczęcia Maryi, niestety bez określenia wyraźnego jak ono jest pojmowane:

„Prossymy okropyenya twoyey rzeky mylossyernye do nass vynydz y vysluchacz volanye nashe prozbamy vblagayacz syna trego y ze szye racył narodzyez za namy mylossyernye pross yz by od grzechow nass vybavyl. Zdrovass matko przed svyatem narodzona vysluchay wszytky ktorzy vyelbyą tvoją poczazcye."

Jest to więc jeszcze jedna modlitwa oparta na słowie: „Zdrowaś”, nawiązująca do pozdrowienia anielskiego i snująca na jego kanwie swobodne modlitewne refleksje.¹⁴⁷

Analiza piśmienictwa budującego wieków średnich pozwoliła sięgnąć do korzeni czci maryjnej, ukazując doktrynę leżącą u podstaw modlitw

¹⁴⁵ Rozm. s. 851 w. 11—16. Wydaje się, iż tej wzmianki o chrystofanii paschalnej nie dostrzegł w swej nadzwyczaj sumiennej pracy: T. Dobrzeńcki: *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce. Chrystofania Marii. Średniowiecze. Studia o Kulturze* 2 (1965) 7—131.

¹⁴⁶ Rozm. s. 852 w. 3—24.

¹⁴⁷ Por. wyżej: rozdział I, przypis 128.

i pieśni, a także stanowiącą dla nich obiegowy komentarz. Był to ostatni etap pracy analitycznej, upoważniającej do wstąpienia na drogę syntezy w formie podsumowań i wniosków.

WNIOSKI

Analiza tekstów średniowiecznego piśmiennictwa polskiego przeprowadzona w poprzednich rozdziałach dała w rezultacie rejestr motywów czci maryjnej, możliwie kompletny, lecz całkiem surowy. Poszczególne racje kultu oznaczone zostały w tych miejscach, w których badane utwory je zawierały. Dla zorientowania się w tym materiale faktograficznym konieczne są dalsze zabiegi: klasyfikacja przedmiotów kultu, następnie ustalenie ich częstotliwości w poszczególnych działach i poszczególnych okresach piśmiennictwa polskiego.

Za względu na formę wyróżnia się kult paraliturgiczny, obejmujący polskie przekłady modlitw liturgicznych Kościoła, od kultu prywatnego. Lecz to rozróżnienie jest drugoplanowe. Ważniejszy jest podział kultu ze względu na motywy czci maryjnej. Motywy te należą do dwu grup zasadniczych: przywileje maryjne i żywot Maryi. Przywileje maryjne jeśli były już wówczas przedmiotem wiary, stanowiły podstawę kultu ściśle dogmatycznego. Jeśli znajdowały się w sferze dociekań i dyskusji teologów, były podstawą kultu teologicznego. Kult hagiograficzny, oparty na żywocie Maryi, również dzieli się na dwa odłamy, zależnie od tego, czy za podstawę ma zdarzenia autentyczne, czy też apokryficzne.

W średniowieczu ściśle dogmatyczny był jedynie kult macierzyństwa Bożego i dziewictwa Maryi. Inne przywileje maryjne, jak pośrednictwo, świętość, godność królewska, udział czynny w odkupieniu, macierzyństwo duchowe, a nawet wniebowzięcie i niepokalane poczęcie (tym bardziej uwolnienie od grzechu pierworodnego w łonie) były podstawą jedynie kultu teologicznego. Kultem hagiograficznym czczono znikomą ilość zdarzeń autentycznych zapisanych w ewangeljach, a dużo więcej zdarzeń apokryficznych, lepiej syjących wyobraźnię religijną.

Powyższa klasyfikacja nie jest całkowicie wyczerpująca. Pewna ilość racji kultu maryjnego nie mieści się w niej w sposób dorównany. Na przykład kultu specjalne: siedmiu radości¹ czy boleści,² różaniec,³ dalej kult przez figury Starego Testamentu.⁴ Także racje czci mające wielo-

¹ Por. teksty i omówienia wyżej: Rozdział I przy notach: 130 i 135, Rozdział II przy notach 36 n, 43. — W dalszym ciągu notuję skrótowo: liczbą rzymską oznaczając kolejność rozdziału, a liczbami arabskimi kolejność odsyłaczy.

² Por.: I/130, II/18, 43.

³ Por.: II/60.

⁴ Por.: I/102, II/12, 14—16, 28 n, 51, 53, 67, III/71.

raki charakter: wspólnota w męce⁵ (wiąże się z odkupieniem, ale może ograniczać się tylko do wydarzeń autentycznych lub apokryficznych), antyteza Ewy⁶ (może w sobie kryć myśl o niepokalanym poczęciu, albo o współodkupieniu), wybranie, przewidzenie, umiłowanie, stworzenie przez Boga⁷ (może wskazywać na godność jedynie macierzyństwa Bożego, albo też na świętość negatywną i pozytywną, początkową lub w ciągu całego życia). Tymi marginesowymi racjami kultu zajmować się specjalnie nie będziemy, poprzestając na powyższym sumarycznym wyliczeniu.

Klasyfikacja przedmiotów kultu maryjnego stanowi ramy rzeczowe, gotowe na przyjęcie danych o intensywności działania poszczególnych racji czci. Gdy dołączy się do tego perspektywę czasową, otrzymany wynik wytyczy linię rozwoju kultu maryjnego. Jest to istotnym celem niniejszego studium historyczno-dogmatycznego.

Najprostszym miernikiem czyli sprawdzianem nasilenia tej lub innej odmiany czci w ogóle, a kultu maryjnego w szczególności, jest częstotliwość, z jaką występują poszczególne jego przedmioty. Ten sprawdzian zostanie zastosowany kolejno do wszystkich wyżej przeanalizowanych działów średniowiecznego piśmiennictwa polskiego.

W modlitwach paraliturgicznych kult ma nieco odmienną postać niż w modlitwach prywatnych, jak widać na poniższej tabeli:

M o d l i t w y		
Paraliturgiczne		Prywatne
1. Macierzyństwo		1. Macierzyństwo
2. Dziewictwo		2. Dziewictwo
3. Świętość		3. Pośrednictwo
4. Pośrednictwo		4. Królewskość
5. Zdarzenia autentyczne		5. Świętość
6. Niepokalane poczęcie		6. Współodkupienie
7. Współodkupienie		7. Uświęcenie w łonie
8. Królewskość		8. Zdarzenia autentyczne
9. Macierzyństwo duchowe		9. Niepokalane poczęcie
10. Wniebowzięcie		10. Macierzyństwo duchowe
11. Zdarzenia apokryficzne		11. Wniebowzięcie
		12. Zdarzenia apokryficzne

Zgodność co do dwu pierwszych przedmiotów kultu świadczy, że zarówno w paraliturgii, jak w modlach prywatnych, zasadniczy był kult Bogarodzicy Dziewicy. Ale już od trzeciego miejsca począwszy zaznacza się rozbieżność między obiektywizmem modlitw paraliturgicznych a subiektywizmem czysto prywatnych. Pierwsze kładą nacisk na świę-

⁵ Por.: I/66, 107, 121, II/56, 58 n, 61, III/119 n, 129—135, 139—141, 145

⁶ Por.: I/57, III/55.

⁷ Por.: I/60, 96, 102, II/38.

tość Maryi, zdarzenia autentyczne z jej życia, niepokalane poczęcie. Drugie natomiast przenoszą pośrednictwo, królewskość, udział w odkupieniu. Uderza brak kultu uświęcenia w łonie wśród modlitw paraliturgicznych, a obecność tego motywu w kulcie prywatnym. Macierzyństwo duchowe, wniebowzięcie i zdarzenia apokryficzne czczone były tylko „śladowo” w obu działach modlitw.

Analogiczne zestawienie dla polskich pieśni średniowiecznych przedstawia poniższa tabela:

Pieśni o Matce Bożej	Kolędy	Pieśni wielkopostne	Pieśni o świętych
1. Dziewictwo	1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo
2. Macierzyństwo	2. Dziewictwo	2. Współodkupienie	2. Pośrednictwo
3. Pośrednictwo	3. Pośrednictwo	3. Zdarzenia autent.	3. Dziewictwo
4. Świętość	4. Współodkupienie	4. Pośrednictwo	4. Macierzyństwo duch.
5. Królewskość	5. Zdarzenia autent.	5. Królewskość	5. Niepokalane pocz.
6. Współodkupienie	6. Królewskość	6. Macierzyństwo d.	6. Zdarzenia apokr.
7. Zdarzenia autent.	7. Macierzyństwo d.	7. Zdarzenia apokr	
8. Macierzyństwo d.			
9. Wniebowzięcie			
10. Zdarzenia apokr.			
11. Niepokalane pocz.			

Od razu widać, że tylko pieśni maryjne zawierają wszechstronny kult maryjny. Układ motywów podobniejszy jest tu do modlitw prywatnych w ich odcieniu subiektywnym, niż do modlitw paraliturgicznych. Jednego tylko motywu brak: błędu o uświęceniu Maryi w łonie matki. A więc i tu potwierdza się nieistnienie jawnego i głośnego kultu makulistycznego u ludu Polski średniowiecznej. — Pozostałe działy pieśni koncentrują się na wybranych racjach czci maryjnej, zgodnie ze swym nastawieniem na tajemnicę wcielenia, tajemnicę odkupienia, czy kult Świętych Pańskich.

W polskim średniowiecznym piśmiennictwie budującym, na ile je z dochowanych tekstów poznać można, obowiązywała następująca hierarchia racji kultu:

Kazania	Rozmyślenia Przemyskiego		
	Księgi pierwsze	Księgi wtóre	Księgi trzecie
1. Macierzyństwo	1. Dziewictwo	1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo
2. Dziewictwo	2. Zdarzenia apokr.	2. Dziewictwo	2. Zdarzenia apokr.
3. Pośrednictwo	3. Macierzyństwo	3. Zdarzenia apokr.	3. Współodkupienie
4. Świętość	4. Uświęcenie w łonie	4. Zdarzenia autent.	4. Dziewictwo
5. Współodkupienie	5. Niepokalane pocz.	5. Wniebowzięcie	5. Pośrednictwo
6. Zdarzenia apokr.	6. Świętość	6. Świętość	6. Świętość
7. Królewskość	7. Królewskość	7. Królewskość	7. Zdarzenia autent.
8. Zdarzenia autent.	8. Współodkupienie	8. Macierzyństwo d.	8. Królewskość
9. Macierzyństwo duch.	9. Macierzyństwo duch.		9. Wniebowzięcie
			10. Współodkupienie
			11. Niepokalane pocz.

Jedynie kazania utrzymują typowy zestaw czterech pierwszych racji kultu, obowiązujący w Polsce od wieku XI do XV włącznie.⁸ W Rozmyślanii Przemyskim uderza ogromne nasilenie motywów pochodzenia apokryficznego, daleko dystansujących zdarzenia historyczne. Zależnie od okresu życia Maryi akcentowane jest raz dziewictwo (przed poczęciem Syna Bożego), to znów zarówno dziewictwo i macierzyństwo Maryi (w tajemnicy wcielenia, narodzenia i życia ukrytego Pana Jezusa), wreszcie macierzyństwo i współcierpienie (męka). Pozostałe motywy są wyraźnie zaznaczone: świętość, pośrednictwo, królewska godność, udział czynny w odkupieniu, macierzyństwo duchowe, wniebowzięcie, niepokalane poczęcie i uświęcenie w łonie matki. Sformułowania są precyzyjne i głęboko teologiczne; częstotliwość ich występowania jest raczej tylko śladowa.

Sumarycznie intensywność kultu maryjnego w poszczególnych dziełach i w całym zachowanym piśmiennictwie polskim średniowiecznym ilustruje poniższa tabela:

Modlitwy	Pieśni	Piśmiennictwo budujące	Ogółem
1. Macierzyństwo	1. Macierzyństwo	1. Dziewictwo	1. Macierzyństwo
2. Dziewictwo	2. Dziewictwo	2. Macierzyństwo	2. Dziewictwo
3. Pośrednictwo	3. Pośrednictwo	3. Zdarzenia apokr.	3. Pośrednictwo
4. Świętość	4. Królewskość	4. Zdarzenia autent.	4. Zdarzenia apokr.
5. Królewskość	5. Świętość	5. Pośrednictwo	5. Świętość
6. Współodkupienie	6. Współodkupienie	6. Świętość	6. Zdarzenia autent.
7. Zdarzenia autent.	7. Zdarzenia autent.	7. Królewskość	7. Królewskość
8. Niepokalane pocz.	8. Macierzyństwo d.	8. Współodkupienie	8. Współodkupienie
9. Macierzyństwo duch.	9. Wniebowzięcie	9. Wniebowzięcie	9. Macierzyństwo d.
10. Wniebowzięcie	10. Zdarzenia apokr.	10. Macierzyństwo d.	10. Wniebowzięcie
11. Uświęcenie w łonie	11. Niepokalane pocz.	11. Uświęcenie w łonie	11. Niepokalane pocz.
12. Zdarzenia apokr.		12. Niepokalane pocz.	12. Uświęcenie w łonie

Najczęściej przedmiotem kultu było macierzyństwo Boże,⁹ zaraz na drugim miejscu, niemal równie bogato udokumentowana jest cześć dziewictwa.¹⁰ Odchylenie Ksiąg Pierwszych Dziewicy Maryi w Rozmyślanii Przemyskim, o czym była mowa wyżej, nie wpływa na obraz ogólny.

⁸ Por.: J. Wojtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII w., jw. s. 256.

⁹ Por.: I/12, 18, 20, 33—35, 41, 49—53, 57, 59, 61, 66, 74, 78, 81, 84, 90, 96, 98 n, 101 n, 104, 107, 109—111, 114, 116—118, 120—123, 126 n, 128, 132, 135—144, 146, 148, II/2, 4, 6, 9, 13 n, 16, 18—21, 23, 26, 32 n, 36—40, 42 n, 43, 45, 47—49, 51—56, 58, 61—67, III/3—5, 7, 11—14, 17, 19 n, 22, 26 n, 38 n, 55 n, 58—60, 62—65, 67, 70—74, 77—78, 83—87, 89, 94, 97 n, 100, 102, 104 n, 110—116, 118, 125, 127—129, 131, 139, 141—143, 146.

¹⁰ Por.: I/33—35, 37 n, 50—53, 59, 61, 64, 66, 73, 78—81, 87, 90 n, 97—99, 101, 109, 111—114, 117 n, 120—123, 126 n, 129, 133, 135, 137—144, 146, 148 n, II/2, 4, 6, 9—11, 14, 16, 18 n, 21, 23, 26, 32 n, 36—40, 42 n, 45—49, 51—55, 62—65, 67, III/3, 4, 7, 11, 13, 15, 17, 19, 22, 26, 38 n, 43—52, 54—56, 58—65, 67, 69—74, 76—78, 84—87, 89, 94, 97, 100, 102, 104, 106, 111, 113, 117, 125, 128, 131, 139, 141—143, 146.

Jest rzeczą charakterystyczną, że oba te przywileje zostały na wiele wieków przedtem określone przez Kościół jako dogmaty, a stąd przyjmowane były przez naszych przodków wiarą wyraźną i czone kultem „dogmatycznym”.

Kult innych przywilejów maryjnych, wyrażonych w prawdach teologicznych, oraz kult hagiograficzny, tworzą następującą hierarchię motywów: pośrednictwo,¹¹ zdarzenia apokryficzne,¹² świętość¹³ (wzięta jako materialny a nie formalny przedmiot kultu), zdarzenia autentyczne,¹⁴ królewska godność,¹⁵ uczestnictwo czynne w dziele odkupienia,¹⁶ macierzyństwo duchowe,¹⁷ wniebowzięcie,¹⁸ niepokalane poczęcie¹⁹ a wreszcie błędny dogmatycznie przedmiot kultu maryjnego: oczyszczenie Maryi z grzechu pierworodnego w łonie matki.²⁰

Cechą wspólną większości prawd leżących u podłoża wymienionych odmian kultu maryjnego, było spokojne bytowanie w świadomości wiernych. Niektóre z nich dopiero w ostatnich czasach weszły w stadium dyskusji, jak na przykład wszechpośrednictwo łask Bożych, udział w dziele odkupienia, macierzyństwo duchowe. Dwie tylko prawdy zostały spośród nich w późniejszym okresie zdefiniowane jako dogmaty: niepokalane poczęcie i wniebowzięcie. W wiekach XIV i XV, gdy powstawała przeważna część dokumentów piśmiennictwa polskiego średniowiecznego, w ogniu dyskusji był przywilej niepokalaności poczęcia Maryi. Ślady tej dyskusji widoczne są w kulcie dwu przeciwieństw: wolności Maryi od grzechu pierworodnego w pierwszej chwili poczęcia i oczyszczenia Maryi z grzechu pierworodnego po poczęciu ale jeszcze w łonie matki, przed narodzeniem. Brak natomiast wyraźnych śladów dyskusji na temat wniebowzięcia, zapewne dlatego, że miała ona miejsce wiele wieków wcześniej i była mniej zaogniona.

Gdy chodzi o moment hagiograficzny w kulcie maryjnym, to na

¹¹ Por.: I/37 n, 51, 57, 59, 64, 66, 75, 78, 96 n, 99, 104, 107, 109, 121, 123, 127, 129, 132, 135 n, 141—144, 146, 148, II/2, 4, 6, 9—11, 16, 21, 23, 26, 31—33, 35—43, 45 n, 49, 51, 53—56, 66, 67, III/12, 15, 17 n, 21, 27, 111, 129, 142 n, 146.

¹² Por.: I/81, 112, II/21, 26, 34, 43, 57, 67, III/3, 13, 19, 38 n, 42—44, 55, 62, 64, 66 nn, 70 n, 73 n, 76—79, 82, 84—87, 89 n, 93—95, 97 n, 100, 102, 104, 113, 115, 123—125, 127 n, 132—135, 137—140, 142, 145.

¹³ Por.: I/12, 14, 16, 41, 51 n, 59, 61, 64, 66, 72, 78, 96, 98, 102, 106, 109, 126 n, 129, 133, 144, 146, II/2, 9, 11—13, 18, 21, 23, 26, 30, 33, 37—40, 45, 47 n, III/12 n, 15, 21, 43, 61, 129 n, 139, 141, 145.

¹⁴ Por.: I/10, 13, 15, 22, 24, 98, 102, II/13, 18 n, 21, 32, 39 n, 42 n, 51, 53, 57, 61, III/13, 19, 58, 61, 63, 65, 67, 72, 76—79, 82, 93, 95 n, 111, 114—116, 141.

¹⁵ Por.: I/35, 96, 101, 109, 113, 116, 118, 126 n, 129—131, 144, 146, II/2, 4, 6, 9, 11 n, 16, 19, 23, 26, 32 n, 37 n, 42, 45, 49, 54, 61, III/4, 11, 39, 59, 129, 131, 146.

¹⁶ Por.: I/76, 79—81, 96, 101, 107, 109, 127, 129 n, 144, II/11, 19, 21, 23, 32, 38, 43, 45, 49, 54—56, 59, III/12, 15, 18, 21, 39, 143.

¹⁷ Por.: I/83, 130, II/11, 21, 33, 38—40, 42 n, 54, 61, 67, III/24, 54, 59, 141.

¹⁸ Por.: I/16, 134, II/32 n, 35—37, 43 n, 47, III/104, 107, 130, 145.

¹⁹ Por.: I/54, 58, 59, 61, 64, 112, 127, II/26, 43, 67, III/40, 146.

²⁰ Por.: I/133, 146, III/38, 41.

pierwszym miejscu co do częstotliwości należy postawić zdarzenia apokryficzne, występujące wprost jako przedmiot czci, lub też (częściej) jako temat opowieści budujących. Ich awans na czwarte miejsce spowodowany jest profilem *Rozmyślania Przemyskiego*, gdyż w modlitwach i pieśniach są na miejscu ostatnim i przedostatnim. Mniejszą czią cieszyły się zdarzenia autentyczne z życia Maryi, ale pochodzi to przede wszystkim stąd, iż ewangelie nadzwyczaj powściągliwie informują o życiu Maryi. W połączeniu ze słabym jeszcze w wiekach średnich krytycyzmem, spowodowało to udanie się do źródeł apokryficznych i czerpanie z nich pełnymi dłońmi szczegółów uzupełniających z nawiązką to wszystko, czego z autentycznych źródeł dowiedzieć się nie było można.

W dotychczasowych podsumowaniach pominięty został czas. Naświetlenie wyników tą kategorią bytu pozwoli wykazać kierunek zmian zachodzących w polskiej duchowości maryjnej średniowiecza.

W porównaniu z wiekami poprzednimi²¹ zaznacza się awans prawdy o pośrednictwie Maryi, tak iż zajęła miejsce świętości, zaraz po macierzyństwie i dziewictwie. Jest to zjawisko znaczące. W oparciu o konstytucję dogmatyczną *Lumen Gentium* (R. VIII nr 66) Soboru Watykańskiego II²² można zaproponować następującą interpretację. Czterem głównym przedmiotom kultu maryjnego odpowiadają cztery podstawowe akty tegoż kultu:

1. Macierzyństwu — cześć (*veneratio*)
2. dziewictwu — miłość (*dilectio*)
3. pośrednictwu — wzywanie (*invocatio*)
4. świętości — naśladowanie (*imitatio*).

O ile wieki poprzednie stawiały kult błagalny pośrednictwa maryjnego na ostatnim miejscu, po kulcie uwielbienia, miłości i naśladowania, o tyle w okresie udostępnionym przez pomniki średniowiecznego piśmiennictwa polskiego błaganie przewyciężyło naśladowanie.

Również całkowitą nowością w porównaniu do wieków poprzednich jest występujący w pomnikach średniowiecznego piśmiennictwa polskiego kult niepokalanego poczęcia i przeciwstawny mu kult uwolnienia Maryi od grzechu pierworodnego w łonie matki. Oba te kultury są świadectwem przenikania średniowiecznej myśli teologicznej do warstw ludu, nie znających ni teologii ni łaciny.

Rozwój kultu maryjnego widoczny jest także w ramach okresu bada-

²¹ Por.: J. Wojtkowski: Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów. *Studia Warmińskie* 1/1964/249—250; tegoż: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII w., jw. 2 (1965) s. 256.

²² Por.: Documenti. II Concilio Vaticano II. [Bologna 1966] s. 248. Edizioni Dehoniane.

nego — tego w którym powstały pomniki piśmiennictwa polskiego średniowiecznego.

W wieku XIII, gdy powstawała pierwsza zwrotka *Bagurodzicy*, czczono macierzyństwo Boże, dziewictwo, świętość, królewską godność, wstawiennictwo i pośrednictwo łask.²³

W wieku XIV druga część *Bogurodzicy* propagowała te same racje kultu.²⁴ *Kazania Świętokrzyskie* spisane w połowie tego wieku, niosły kult dziewictwa, macierzyństwa Bożego i godności królewskiej.²⁵ *Fragment Łopacińskiego* ograniczał się w kulcie maryjnym do dziewictwa i macierzyństwa Bożego.²⁶ *Kazania Gnieźnieńskie* ze schyłku tego wieku, prócz dziewiczego macierzyństwa, świętości, (także odkupienia Maryi przez Chrystusa Pana) i pośrednictwa łask, czciły także współdziałanie w odkupieniu i duchowe macierzyństwo.²⁷ Wreszcie skrawki *Objawień św. Brygidy* z przełomu XIV i XV wieku świadczą o kulcie dziewicy-matki.²⁸

W wieku XV powstałe teksty staropolskie roztaczają pełen wachlarz motywów kultu.²⁹ Teksty z ostatnich jego dziesięcioleci niosą jasną i wyraźną cześć niepokalanego poczęcia w *Modlitwach Wacława* i *Pieśni o św. Annie*³⁰ a cześć uwolnienia Maryi od grzechu pierwotnego po poczęciu a przed urodzeniem w *Modlitewniku Nawojki*³¹ jak również znamienne wahanie znajdującego oba te kultury autora *Rozmyślania Przemyskiego*.³²

Linia rozwoju czci maryjnej w polskim piśmiennictwie średniowiecznym jest więc nader wyraźna. Nie mogą jej zatrzeć wyjątki, czy pozorne przykłady cofania się kultu, spowodowane raczej niezupełnością źródeł lub ich specjalnym charakterem, niż brakiem wiary albo czci u ich twórców.

W parze z mnożeniem racji kultu szło także ich pogłębienie teologiczne: późniejsze sformułowania odznaczają się większą precyzją, szerszymi powiązaniem z innymi prawdami teologicznymi. — To, co o dziewiczym macierzyństwie Bożym Maryi mówił autor *Kazań Gnieźnieńskich* w formie stwierdzeń tylko,³³ to w *Rozmyślaniu Przemyskim* występuje w postaci dyskursu głęboko teologicznego, jako rozmowa Boga

²³ Por.: II/2.

²⁴ Por.: II/4.

²⁵ Por.: III/2—5.

²⁶ Por.: III/6—7.

²⁷ Por.: III/8—25.

²⁸ Por.: III/26.

²⁹ Por. wyżej klasyfikację przedmiotów kultu maryjnego stwierdzonych w piśmiennictwie polskim średniowiecznym.

³⁰ Por.: I/54, 58, 59, 61, 64, II/67 oraz 43 (pieśń znana z odpisu XVI-o wiecznego).

³¹ Por.: I/133.

³² Por.: III/40 i 41.

³³ Por.: III/13, 14 i 20.

Ojca z archaniołem Gabrielem, lub Pana Jezusa z Maryją.³⁴ — Dojrzałe ujęcia pośrednictwa łaski w piśmiennictwie polskim średniowiecznym pochodzą z *Modlitewnika Nawojki* i również XV-wiecznych pieśni.³⁵ — Także macierzyństwo duchowe najwyraźniej występuje dopiero w tekstach z końca XV wieku.³⁶ — To samo trzeba stwierdzić o uczestnictwie Maryi w dziele odkupienia,³⁷ o cielesnym wniebowzięciu.³⁸ — O niepokalanym poczęciu i uświęceniu w łonie zostało to samo stwierdzone już wyżej.

Badania nad historią średniowieczną duchowości chrześcijańskiej w Polsce zostały dopiero niedawno zapoczątkowane.³⁹ Niemożliwą więc rzeczą jest ustalenie roli, jaką wówczas odgrywał kult maryjny w Polsce, jak należy go ocenić w porównaniu z innymi narodami. Niemniej pewne przynajmniej zbieżności można już teraz wykazać, jak: zamiłowanie do cudowności, sensualizm wyrażający się z jednej strony w idyllizmie, z drugiej w doloryzmie.⁴⁰ Cechy te niewątpliwie wycisnęły piętno także i na kulcie maryjnym w Polsce, czego najlepszym dowodem są kazania, zwłaszcza *Gnieźnieńskie* i piśmiennictwo budujące z *Rozmyślaniami Przemyskim* na czele. Łączy się to niewątpliwie z wpływem apokryfów na ówczesne umysły polskie,⁴¹ apokryfy bowiem były kopalnią cudów legendarnych, przepięknych rozmów Pana Jezusa z Maryją, tchnących głębokim zachwyceniem i miłością, a także pełnych okrucieństwa scen związanych z męką Chrystusa Pana.

Dotarcie poprzez te wszystkie osłony do elementu w kulcie istotnego, czyli do jego motywów, rzuciło światło nie tylko na charakter kultu maryjnego w Polsce średniowiecznej, ale pośrednio także na stojącą u jego podstaw wiarę wszystkich, nawet nie mających łacińskiego wykształcenia, warstw narodu polskiego. Taką bowiem była ich cześć, jaką była ich wiara w Maryję.⁴²

³⁴ Por.: III/55, 59, 105, 106.

³⁵ Por.: I/132, II/11, 26, 31 n.

³⁶ Por.: I/130, II/11, 39, 67. Por. także: J. Wojtkowski: La maternité spirituelle de Notre Dame dans les lettres polonaises de XIV—XV siècles. *Ephemerides Mariologicae* 12/1962/288—294; oraz tegoż: Macierzyństwo duchowe NMP w piśmiennictwie polskim do roku 1500. *Rocz-i Teol.-Kan.* X, 3/1963/21—28.

³⁷ Por.: I/130, II/23, III/39 i 59.

³⁸ Por.: I/134, II/43, III/107 i 130.

³⁹ Pionierem tych badań jest autor szeregu studiów szczegółowych i zarysu syntetycznego: K. Górski: Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część I: 966—1795. Lublin 1962.

⁴⁰ K. Górski: Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI wieku. *Średniowiecze. Studia o Kulturze.* II/1965/303—320. Por.: s. 316—318.

⁴¹ Tamże s. 316.

⁴² Na zasadzie: „Lex orandi — lex credendi”.

ZAGADNIENIA MUZYKI W PISMACH KASJODORA I ICH ŹRÓDŁA

Muzyka, rozumiana ogólnie jako sztuka obejmująca dziedzinę słyszalnych dźwięków muzycznych i związaną z tym umiejętność ich poprawnego wytwarzania, w starożytności miała inny charakter. Można mówić przynajmniej o dwóch jej specyficznych cechach. Pierwszą jej cechą stanowiło to, że była ona nauką oddaną bardziej badaniom swych podstaw teoretycznych, niż sztuką zajmującą się dźwiękami muzycznymi. Dźwięki muzyczne i umiejętność ich wytwarzania wchodziły wprawdzie w zakres jej przedmiotu, ale nie były tu najważniejsze, a nawet były w jakimś znaczeniu nieistotne, ważniejsza była teoria.¹ Takie traktowanie muzyki miało ten skutek, że rozbudowano wiedzę o jej podstawach, a pozostawiono na uboczu to, co w muzyce powinno być najważniejsze, dziedzinę dźwięku. Stąd słuszne jest stwierdzenie, że w starożytności muzyka, jeśli chodzi o jej dźwięki, była uboga, ale jej teoria wspaniała.²

Drugą cechą muzyki starożytnej, wynikającą zresztą z pierwszej, było to, że podlegała szerokiej interpretacji, w tym znaczeniu, iż dźwięk nie stanowił w niej elementu koniecznego. Teoretyczne dociekania muzyczne, poświęcając mniej uwagi dźwiękom muzycznym, wykazywały, że podstawowym elementem muzyki jest harmonia, zgodność. To miało ten skutek, że zmusiło przyjąć zasadę, iż tam, gdzie występuje harmonia, tam też występuje muzyka. Harmonię dostrzega się wszędzie, więc i muzyka jest wszędzie. Taka teoria otworzyła drogę do szerokiej interpretacji muzyki. W myśl tej teorii muzyka nie zamyka się tylko w dźwiękach muzycznych, ale występuje też w ruchach ciał niebieskich, a nawet w człowieku, w jego życiu moralnym. To ostatnie ujęcie muzyki występuje zwłaszcza w etyce Platona.

Przyczyną wytworzenia się tego typu muzyki było powiązanie jej z matematyką. Powiązania tego dokonał, pod wpływem prawdopodobnie nauki egipskich kapłanów, Pitagoras i jego szkoła. Przeciw pitagorejskiej matematyzacji muzyki wystąpił bardzo mocno wprawdzie wybitny teoretyk muzyki i autor pism muzycznych, uczeń Arystotelesa, Arystoksen

¹ Tatariewicz W. Estetyka średniowieczna. Wrocław—Kraków 1960 s. 90.

² Tamże s. 90 i 97—98. Von Kothé-Procházka. Abriss der Musikgeschichte. Leipzig 1919 s. 36.

z Tarentu (ur. ok. 354 r. przed Chr.) i jego zwolennicy, do których należał też Kleoneides (II w. przed Chr.), ale przewagi nie uzyskano. Najpoważniejsze traktaty muzyczne wychodziły z rąk uczonych rekrutujących się ze szkoły pitagorejczyków i neopitagorejczyków. Należą tu matematyk Eratostenes (276—195), geometra Euklides (300 r. przed Chr.), geograf i astronom Klaudiusz Ptolemeusz (II w. po Chr.).³ Kierunek matematyzujący muzykę przeważał i utrzymywał się. Pod jego wpływem pozostawali, obok greckich, również autorzy łacińscy piszący o muzyce, jak Waron (116—27), Apulejusz (II w. po Chr.), Marcjan Kapella (IV—V w. po Chr.), św. Augustyn (354—430), a zwłaszcza Boecjusz (480—525) i Kasjodor (485—580).

Muzyka była dość obszerną dziedziną, dlatego w jakimś tylko skrótowym zakresie wchodziła do programu nauczania szkolnego, określanego w języku greckim *Enkiklios paideia* a w łacińskim *Encyclopaedia* i należała do grupy nauk matematycznych, do których należały też arytmetyka, geometria i astronomia.

Kasjodor, jak wspomniano, pozostaje pod wpływem kierunku matematyzującego muzykę i zagadnienia jej omawia w ramach encyklopedii, którą sam nazywa *saeculares litterae* nauki świeckie, oraz wlicza je z arytmetyką, geometrią i astronomią do *disciplinae*, tj. do nauk matematycznych.⁴

A. ZAGADNIENIA MUZYKI

1. DEFINICJE MUZYKI

W pismach Kasjodora spotyka się trzy definicje muzyki. Pierwsza z nich brzmi: „Muzyka to nauka, która zajmuje się liczbami względnymi, o ile występują one w dźwiękach muzycznych”.⁵ Przytoczona definicja od razu pozwala zauważyć, że Kasjodor, idąc w ślady wielu starożytnych, uważa muzykę za naukę matematyczną. Nurt matematyzujący muzykę, mający swe źródło w Pitagorasie,⁶ którego niektórzy uważają

³ Von Kothe-Procházka, jw. s. 27. Zwolenników matematycznego traktowania muzyki nazywano „kanonikami”, a ich przeciwników „harmonikami”.

⁴ O zagadnieniach metodologicznych sztuk wyzwolonych u Kasjodora zob. Ks. M. Lohr. Problematyka sztuk wyzwolonych w pismach Kasjodora. *Studia Warmińskie* 1: 1964 s. 374—377. Ogólnie o muzyce por.: Z. Rozanow. Muzyka w miniaturze polskiej. Kraków 1965.

⁵ Musica est disciplina quae de numeris loquitur, qui ad aliquid sunt in his qui inveniuntur in sonis. Cassiodorus Senator. *Institutiones*. Edited from the Manuscripts by R. A. B. Mynors. Oxford 1937, II, s. 111, 17; II, s. 131, 3; 144, 2. Cytując to pismo podaję tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce.

⁶ Gaudentius quidam, de musica scribens, Pythagoram dicit huius rei invenisse primordia ex malleorum sonitu et chordarum extensione percussa. Inst. II, s. 142, 13. Wiadomość tę podaje również, za Gaudencjuszem, Boecjusz. Zob. jego *De institutione musica*. Lipsiae 1867 s. 196, 18—198. 27.

też za twórcę muzyki, i w jego szkole, zdaniem Kasjodora, jest uzasadniony. Muzykę z matematyką łączy wspólny przedmiot rozważań, jakim jest ilość. Matematyka zajmuje się ilością abstrakcyjną,⁷ pojętą najogólniej. Ale ilość w świecie rzeczy nie występuje sama, lecz zawsze w powiązaniu z czymś. W zależności od tego powiązania, mogą z matematyki jakby z korzenia wyrastać różne nauki matematyczne. I tak ilość związana z liczbami, dzięki którym staje się policzalna, jest przedmiotem arytmetyki,⁸ związana z kształtem figur i odległościami czy z ciałami niebieskimi i ich ruchami, jest przedmiotem geometrii⁹ i astronomii,¹⁰ a związana z relacjami liczbowymi dźwięków muzycznych, jest przedmiotem właśnie muzyki. Dźwięki muzyczne, ze względu na swoją wysokość są zróżnicowane, a to zróżnicowanie uzależnione jest od różnych, występujących w nich relacji liczbowych. W każdym dźwięku zachodzi inna relacja liczbowa, dająca się wyrazić przy pomocy liczby względnej, jak podwójny, potrójny itd.¹¹ I badanie podstaw muzyki, a więc tego, co sprawia, że jest ona muzyką, jest badaniem stosunków liczbowych występujących w jej dźwiękach. Dostrzeżenie związku muzyki z matematyką i zarazem różnic oddzielających ją od innych nauk matematycznych, wystarczająco tłumaczy, że słuszne jest jej określenie jako nauki zajmującej się liczbami względnymi, o ile występują one w dźwiękach muzycznych.

Muzykę można też zdefiniować jako „...naukę badającą różnice i zgodności dźwięków muzycznych”.¹² Badanie stosunków liczbowych występujących w dźwiękach muzycznych jest w muzyce zadaniem zasadniczym, ale jeszcze niezupełnie adekwatnym. Dźwięk muzyczny, stanowiący najpełniejszy wyraz natury muzyki, obok zawierania w sobie relacji liczbowych, zestawiony z innym dźwiękiem muzycznym, wykazuje w stosunku do niego różnicę lub zgodność. I stąd w dociekaniach nad muzyką ten jej moment można mieć na uwadze i go w określeniu muzyki zaakcentować. Zaakcentowanie tego momentu nie znaczy jednak, że pomija się przez to ważne dla muzyki rozważania o relacjach liczbowych dźwięków, co jest nawet niemożliwe, ponieważ one są z natury z różnicami i zgodnościami dźwięków muzycznych związane i je warunkują, ale znaczy tylko spojrzenie na muzykę jako dziedzinę w której

⁷ *Doctrinalis dicitur scientia quae abstractam considerat quantitatem. Inst. II, 111, 10; II, s. 92, 14; II, s. 130, 19.*

⁸ *Tamże II, s. 111, 16; II, s. 131, 2.*

⁹ *Tamże II, s. 111, 19; II, s. 131, 5; II, s. 150, 4; II, s. 151, 20.*

¹⁰ *Tamże II, s. 111, 20; II, s. 131, 6; II, s. 154, 3. Cassiodorus. In Psalterium Expositio. PL t. 70. Parisiis 1865 kol. 1047 A. Cytując to pismo podaje tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce.*

¹¹ *Inst. II, s. 135, 16.*

¹² *Musica est disciplina quae sibi congruentiam, id est sonorum differentias et convenientias perscrutatur. In Ps. PL 70. kol. 692 B.*

występuje zjawisko różnic i zgodności dźwięków, które z kolei mogą być przedmiotem badań. Stąd wolno potraktować muzykę jako naukę badającą właśnie różnice i zgodności swoich dźwięków. Ta definicja, jakkolwiek ujmuje muzykę również jako naukę teoretyczną, ale mówiąc o różnicy i zgodności dźwięków, pozwoliła Kasjodorowi doszukać się w muzyce obrazu odzwierciedlającego stosunek człowieka do Boga, niepodporządkowanie lub podporządkowanie się jego swemu Stwórcy, dlatego prawdopodobnie uważa ją też za definicję muzyki moralnej, występującej w człowieku.¹³

Muzykę można jeszcze zdefiniować jako „...umiejętność poprawnego wytwarzania dźwięków muzycznych”.¹⁴ W dwóch pierwszych definicjach muzyka ujęta jest jako nauka czysto teoretyczna, tzn. zmierzająca do poznania swego przedmiotu i zasad wiążących ten przedmiot. Ale dziedzina muzyki nie ogranicza się tylko do rozważań czysto teoretycznych. W niej występują też dźwięki, które właśnie dostarczyły przedmiotu rozważań, dlatego obok czynności czysto poznawczych musi ona objąć jeszcze to, co można by nazwać „uprawianiem muzyki”, mianowicie umiejętność śpiewu i gry na instrumentach oraz działań twórczości muzycznej czyli czynność tworzenia dźwięków muzycznych. To jednak uprawianie muzyki, wydające się pozornie być czysto praktycznym traktowaniem muzyki, oderwanym od jej teoretycznych rozważań, jest w istocie z tymi rozważaniami najściślej powiązane. Umiejętność śpiewu czy gry na instrumentach, a zwłaszcza twórczość muzyczna, wymagają z konieczności uprzedniego poznania teorii muzyki, bez której są nieosiągalne. „Uprawiać muzykę” znaczy więc tu tyle, co śpiewać czy grać na instrumentach czy wreszcie oddawać się twórczości muzycznej w sposób „poprawny” (bene), a to z kolei znaczy tyle, co „zgodnie z teorią muzyki”. I w tym świetle można zdefiniować muzykę jako umiejętność poprawnego wytwarzania dźwięków muzycznych. Tę również definicję stosuje Kasjodor do życia moralnego.

Zestawienie definicji muzyki wskazuje jasno, że Kasjodor uważa muzykę za naukę matematyczną i to tego samego typu, co arytmetyka, geometria i astronomia. Następnie wskazuje też, iż z faktu matematyzacji muzyki wyciąga odpowiednie wnioski; najpierw ten, że wiedzę o teoretycznych podstawach muzyki stawia przed jej dźwiękami a same dźwięki przesuwa na dalszy plan, a potem, że wprowadza szeroką interpretację muzyki.

¹³ Tamże kol. 692 B—C.

¹⁴ Musica quippe est scientia bene modulandi. Inst. II, s. 143, 12; In Ps. PL 70. kol. 826 B—C.

2. NIEKTÓRE ZAGADNIENIA Z TEORII MUZYKI

Kasjodor w teorii muzyki wyróżnia cztery zasadnicze działy, mianowicie: naukę o harmonii, rytmice i metryce, naukę o instrumentach muzycznych, naukę o symfoniach i naukę o tonach.¹⁵

Dział obejmujący harmonię, rytmikę i metrykę omawia bardzo skrótowo; podaje zaledwie objaśnienia poszczególnych zagadnień w formie definicji.

Harmonia jest nauką, która zajmuje się dźwiękami muzycznymi ze względu na ich wysokość,¹⁶ czyli w rozumieniu dzisiejszym, ich wzajemnym stosunkiem i skalą.¹⁷

Rytmika natomiast bada czy słowa odpowiadają czy też nie odpowiadają dźwiękom,¹⁸ inaczej czy słowa tak są ułożone, aby nie zakłócały czasowego przebiegu dźwięków muzycznych.¹⁹

Metryka zaś zajmuje się badaniem miary wierszowej występującej w różnych utworach poetyckich.²⁰

Podobnie krótkie są też informacje o instrumentach muzycznych. Instrumenty muzyczne mogą być perkusyjne, strunowe i dęte. Instrumenty perkusyjne, sporządzone ze spiżu, srebra lub innego metalu, wydają dźwięki przez uderzanie ich. — Instrumenty strunowe wydają dźwięki przy pomocy odpowiednio naciągniętych w nich strun, uderzanych pałeczką (*plectrum*). Do tego rodzaju instrumentów należą różnego rodzaju cytry. — Instrumenty dęte wydają dźwięki przez dmuchanie. Takimi instrumentami są trąby, piszczałki, organy,²¹ pandorie²² i inne.²³

Trzecim z kolei działem teorii muzyki jest nauka o symfoniach. Symfonia (*symphonia*) czyli zgodnodźwięk, to zgodność zachodząca między dźwiękiem niskim i wysokim lub wysokim i niskim, która występując w dźwiękach głosu ludzkiego czy dźwiękach instrumentów stru-

¹⁵ In Ps. PL 70. kol. 587 C—D; Zob. Inst. II, s. 144, 1—148, 15; Por. Alypius. *Introductio musica*. W: *Musici scriptores Graeci*. Lipsiae 1899 s. 364, 4.

¹⁶ Armonia est sciencia musica quae decernit in sonis acutum et gravem. Inst II, s. 144, 6; Por. Alypius. jw. s. 367, 6.

¹⁷ Lissa Z. *Zarys nauki o muzyce*. Kraków 1952 s. 12—13.

¹⁸ Rithmica est quae requirit incursionem verborum, utrum bene sonus an male cohaeret. Inst. II, s. 144, 7.

¹⁹ Muzyka starożytna była związana ze śpiewem i tańcem. Zob. Tatarkiewicz Wl. *Estetyka starożytna*. Wrocław—Kraków 1960 s. 26 i Von Kotheprocházka. jw. s. 11.

²⁰ Metrica est quae mensuram diversorum metrorum probabili ratione cognoscit, ut verbi gratia heroicon, iambicus, heleiacon, et cetera. Inst. II, s. 154, 9.

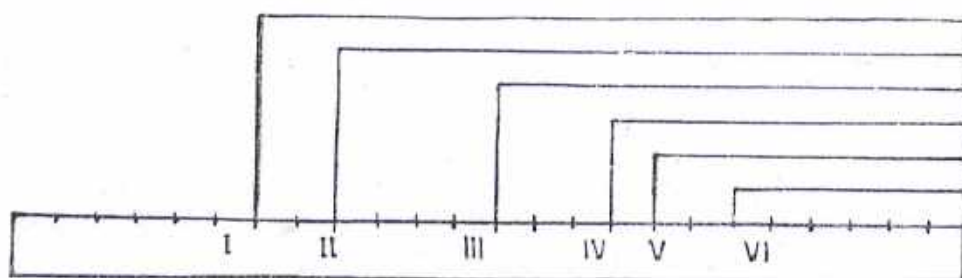
²¹ Opis organów podaje Kasjodor w In Ps. PL 70. kol. 1052 D—1053 A.

²² Pandorie były, zdaje się, instrumentem strunowym. Kasjodor uważa je za instrument dęty. Zob. Reinach T.: *La musique grecque*. Paris 1926 s. 127.

²³ Inst. II, s. 144, 18—20.

nowych, dętych i perkusyjnych, tworzy melodię.²⁴ Muzyka dysponuje sześcioma symfoniami.²⁵ Pierwszą symfonią jest kwarta (*diatessaron*), której stosunek liczbowy jest cztery do trzech (*ex ratione epitrita*), a powstaje ona z czterech dźwięków.²⁶ — Drugą symfonią jest kwinta (*diapente*), której stosunek liczbowy jest trzy do dwóch (*ex ratione emiola*), a która powstaje z pięciu dźwięków. — Trzecią symfonią jest oktawa (*diapason*), której stosunek liczbowy jest dwa do jednego (*ex ratione displasia*), a powstaje z ośmiu dźwięków. — Czwartą symfonią jest oktawa i kwarta (*diapason simul et diatessaron*), której stosunek liczbowy jest dwadzieścia cztery do ośmiu (*ex ratione XXIV ad octonarium*),²⁷ a która powstaje z jedenastu dźwięków. — Piątą symfonią jest oktawa i kwinta (*diapason et diapente*), której stosunek liczbowy jest trzy do jednego (*ex ratione triplasia*), a która powstaje z dwunastu

Stosunki liczbowe sześciu symfonii



Symf.	Symf.	Symf.	Symf.	Symf.	Symf.
<i>diates</i>	<i>diapente</i>	<i>diapason</i>	<i>diapas. dia-</i>	<i>diapas</i>	<i>dis-</i>
st. l.	st. l.	st. l.	<i>idia-</i>	<i>idia-</i>	<i>diapason</i>
4:3	3:2	2:1	<i>tessaron</i>	<i>pentē</i>	st. l.
			st. l.	st. l.	4:1
			24:9	3:1	

²⁴ Symphonia est temperamentum sonitus gravis ad acutum vel acuti ad gravem, modulamen efficiens sive in voce sive in flatu sive in percussione. Tamże II, s. 144, 21.

²⁵ Tamże II, s. 145, 2. Kapella mówi tylko o trzech symfoniach. Zob. De nuptiis Philologiae et Mercurii libri IX. Lipsiae 1925, s. 496, 19—497, 19.

²⁶ Symfonia zachodzi tylko między pierwszym i ostatnim dźwiękiem danego układu, w tym wypadku między primą a kwartą; inne dźwięki, tu sekunda i tercja, warunkują jedynie konieczną odległość dla zaistnienia symfonii.

²⁷ W tym miejscu powinno być: 24:9. Por. też Cassiodorus Senator. An Introduction to divine and human readings. Translated with an introduction and notes. By L. W. Jones. New York 1946 s. 192 uwaga 27.

dźwięków. — Szóstą symfonią jest podwójna oktawa (*disdiapason*), której stosunek liczbowy jest cztery do jednego (*ex ratione tetraplasia*), a która powstaje z piętnastu dźwięków.²⁸

Ostatnim działem teorii muzyki jest nauka o tonach. Ton jest różnicą i ilością w całym układzie harmonicznym i polega na zaakcentowaniu głosu (podwyższeniu lub obniżeniu głosu) lub na ciągłości głosu (utrzymaniu głosu na tej samej wysokości).²⁹ Tonów zasadniczych jest pięć, mianowicie: dorycki, frygijski, eolski, joński i lidyjski. TONY te wykształciły się w różnych krainach i od nich też przyjęły swoje nazwy.

Tony zasadnicze stały się z kolei podstawą do dalszego rozbudowania tonów. Każdy bowiem ton zasadniczy ma obok siebie swój ton najwyższy i swój ton najniższy. TONY te, a więc ton zasadniczy i jego tony najwyższy i najniższy, są od siebie wzajemnie zależne tak, że istnienie jednego jest uwarunkowane istnieniem drugiego. Wskutek tego, w pewnym znaczeniu, dodania do każdego tonu zasadniczego dwóch innych tonów, trzeba stwierdzić, że muzyka posługuje się pięcioma tonami, najniższymi, pięcioma tonami średnimi i pięcioma tonami najwyższymi czyli łącznie piętnastoma tonami.³⁰

Tony najniższe to poddorycki (*hypodorius*), podjoński (*hypoiastius*), podfrygijski (*hypophrygius*), podeolski (*hypoeolius*) i podlidyjski (*hypolydius*).³¹

Tony średnie to dorycki (*dorius*), joński (*iastius*), frygijski (*phrygius*), eolski (*aeolius*) i lidyjski (*lydius*).³²

Tony najwyższe to naddorycki (*hyperdorius*), nadjoński (*hyperiastius*), nadfrygijski (*hyperphrygius*), nadeolski (*hyperaeolius*) i nadlidyjski (*hyperlydius*).³³ Każdy z kolei ton jest toniką dla swojej oktawy.³⁴ Informacjami o tonach zamyka Kasjodor wykład teorii muzyki.

²⁸ Inst. II, s. 144, 21—145, 19.

²⁹ Tonus est totius constitutionis armonicae differentia et quantitas, quae in vocis accentu sive tenore consistit. Tamże s. 145, 20. Por. Gaudentius Philosophus. Harmonica introductio. W: Musici scriptores Graeci. Lipsiae 1899 s. 330, 4. Dokładne ustalenie co należy rozumieć przez „tonus” jest dość trudne. „Tonus” nie oznacza to samo, co „sonus” — dźwięk. Tonus — znaczy raczej odległość międzydźwiękową, interwał. Zob. też Kapella. jw. s. 495, 15 i 512, 5—10. Ptolemeusz w Harmonica II, 7 mówi: „...sonum et tonum non aliter inter se differre ac punctum et lineam”. Cytując za Bojesen'em E.: De tonis harmoniis Graecorum commentatio. Kjobenhavn 1843 s. 12.

³⁰ Hic vero numerus quaternarius trina divisione consistit. Omnis tonus habet summum et imum; haec autem dicuntur ad medium. Et quoniam sine se esse non possunt, quae alterna sibi vicissitudine referuntur, utiliter inventum est, artificialem musicam, id est auctorum operationibus diversis organis exquisitam, modis quindecim contineri. Cassiodorus Senator. Variarum. M. G. H. Auct. Ant. t. XI. Berolini 1894, II, 40, s. 70, 29. Cytując to pismo podaję tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Por. Alypius. jw. s. 368—383.

³¹ Inst. II, s. 146, 2—9.

³² Tamże II, s. 146, 9—147, 6.

³³ Tamże, II, s. 147, 6—148, 15.

³⁴ Var. II, 40, s. 70, 33—71, 2.

Zagadnienia teoretyczne muzyki, jak łatwo zauważyć, traktuje Kasjodor bardzo skrótowo. Unika też subtelnych dociekań, do których miał tu niewątpliwie dobrą sposobność. Uczynił to prawdopodobnie świadomie, ponieważ chciał swoich czytelników tylko ogólnie zorientować w zagadnieniach muzyki, ale dlatego, aby ich potem pobudzić do samodzielnego i głębszego poznawania tej dziedziny.³⁵

3. RODZAJE MUZYKI

Muzyka posiada swoistą strukturę. Elementami tej struktury są dźwięki muzyczne, zawarte w dźwiękach muzycznych stałe relacje liczbowe, harmonia czyli zgodność dźwięków muzycznych, rytmika itd. Istnienie tych elementów warunkuje istnienie muzyki i odwrotnie, istnienie muzyki zawsze je zakłada. Elementy strukturalne muzyki nie zawsze wszystkie są dostrzegalne, a nawet nie zawsze wszystkie występują. Stwierdzenie jednak istnienia przynajmniej niektórych z nich, a zwłaszcza harmonii, dowodzi istnienia muzyki. Elementy muzyki występują w całym kosmosie; dostrzega się je na drodze poznania zmysłowego i poznania intelektualnego. Ten oczywisty fakt pozwala wnosić, że muzyka, podobnie jak arytmetyka, przenika cały kosmos.³⁶ To powszechne zjawisko muzyki, mające swe źródło w jej szerokiej interpretacji, pozwoliło z kolei Kasjodorowi, zgodnie z nauką autorów starożytnych, wyróżnić trzy rodzaje muzyki, mianowicie: muzykę wyrażającą się w dostrzegalnych zmysłem słuchu dźwiękach i głosie ludzkim, muzykę zachodzącą w sferach niebieskich i muzykę przejawiającą się w moralnoetycznej dziedzinie życia ludzkiego.³⁷

Muzyka dostrzegana zmysłowo jest muzyką w najpełniejszym znaczeniu. I jeśli się mówi o muzyce, to ten przede wszystkim rodzaj muzyki ma się na myśli. Jej podstawowym elementem jest głos ludzki i dźwięki muzyczne, wydobywane z różnego rodzaju instrumentów, uporządkowane według zasad obowiązujących w muzyce i wyrażone w jakiejś melodii. Dźwięki tej muzyki, działając na zmysł słuchu i następnie przy jego pomocy docierając do świadomości słuchającego, wywołują w jego duszy różnorodne przeżycia.³⁸

Drugim rodzajem muzyki jest muzyka sfer niebieskich. Sfery niebieskie są ustawione w pewnym stałym porządku i pozostają w ciągłym

³⁵ Inst. II, s. 142, 13—143, 6.

³⁶ Tamże, s. 149, 6. Zob. II, s. 89, 24; II, s. 143, 7—24; Var. II, 40, s. 70, 5—20.

³⁷ Również Boecjusz mówi o trzech rodzajach muzyki. Zob.: *Tatarkiewicz Wł. jw.* s. 97—98 i 104—105.

³⁸ Var. II, 40, s. 70, 5—72, 16.

ruchu.³⁹ Najwyższą i najdalej od ziemi położoną sferą jest sfera niebieska, niebo, w którym tkwią niezmiennie nieruchome gwiazdy. Gwiazdy nie posiadają własnego ruchu, ale posiada go niebo, w którym tkwią. Ruch nieba jest jednostajny i wieczny. Poniżej sfery niebieskiej, w odpowiedniej od niej odległości, położone są sfery siedmiu planet. Planety pozostają również w ciągłym ruchu, ale ruch ich przebiega w kierunku odwrotnym do ruchu sfery niebieskiej. Ruch nieba i planet jest ruchem kołowym.⁴⁰ W ten sposób uporządkowane⁴¹ i ruchome sfery niebieskie są źródłem przyjemnej muzyki.⁴² Zmysł słuchu nic nie mówi o istnieniu tej muzyki, ponieważ jest ona dla niego nieuchwytna. Do jej poznania prowadzi jedynie intelekt⁴³ rozważając ruch i układ sfer niebieskich.⁴⁴

Obok muzyki dostrzeganej zmysłowo i muzyki sfer niebieskich poznawanej intelektualnie, istnieje jeszcze muzyka przejawiająca się w człowieku, w jego moralnoetycznej dziedzinie życia. Człowiek potrafi swoim głosem lub przy pomocy instrumentów wytwarzać dźwięki muzyczne i układać je, zgodnie z zasadami muzyki, w piękne melodie; potrafi też jako mówca lub poeta wyrażać swoje myśli w porywających i wzniosłych słowach. To wszystko muzyka. Tego jednak rodzaju muzyka pozostaje w stosunku do człowieka, mimo że jest on jej twórcą, zawsze czymś zewnętrznym i w istnieniu swoim od niego w pewien sposób niezależnym. Ale człowiek zdolny jest jeszcze do wytworzenia takiego rodzaju muzyki, która tkwi w nim samym i w stosunku do niego nie jest już czymś zewnętrznym, ale z samej swej natury nierozdzielnie z nim

³⁹ Kasjodor pojmuje układ świata na sposób ptolemejski, tzn. uznaje geocentryzm.

⁴⁰ Cupimus enim esse planetarum coelo contrarios cursus, signorum, consentaneum lapsus. Sunt enim ex eis alia manentia, motuque carentia, alia vero quae mobili semper ratione vertuntur, nec ullis temporibus conquiescunt. Cassiodorus. De anima. PL t. 70. Parisiis 1865 kol. 1280 C. Cytując to pismo podają tylko tytuł w skrócie i cytowane miejsce. Zob. Var. XI, 36, s. 350, 3.

⁴¹ Opis układu sfer niebieskich podaje C y c e r o n. Zob. jego Somnium Scipionis. Lipsiae 1915 s. 4, 6—26.

⁴² Hae ut mundani doctores exquirere tentaverunt harmonicis delectationibus inaeestimabili modulatione volvuntur. Quorum tinnitus atque concentus adunatus efficit dulcisonum melos. De an. PL 70, kol. 1280 D. Zob. Inst. II, s. 149, 5; In Ps. PL 70, kol. 1047 C.

⁴³ Harmonia vero coeli humano sermone idonee non potest explicari, quam ratio tantum animo dedit, sed auribus natura non prodidit. Var. II, 40, s. 72, 20. Kasjodor nie podaje przyczyn niedostrzeżalności muzyki sfer na drodze zmysłowej, mimo że dźwięki w niej występują. Arystoteles np. przyczynę jej niedostrzeżalności upatruje w pewnym oswojeniu się z nią. Jak kowale, wskutek oswojenia się z dźwiękami powstającymi przy kuciu żelaza, nie słyszą tych dźwięków. Zob. De coelo libri quattuor. Aristoteles Graece. Ex recensione Bekkeri. Edidit Academia Regia Borussica. Vol. I. Berolini 1831, 291 b 12—29. C y c e r o n zaś tę niedostrzeżalność przypisuje niezdolności zmysłu słuchu do ujęcia potężnych dźwięków. Podobnie ludzie mieszkający w pobliżu wodospadów Nilu nie słyszą ich ogluszających szumów. Zob. jw. s. 5, 10—16.

⁴⁴ Kasjodor muzyki sfer bliżej nie objaśnia. Objaśnia ją dobrze C y c e r o n. jw. s. 5, 27—6, 1. Zob. Arystoteles. jw. 291 b 12—29. P l i n i u s C. Sec. Naturalis Historia. Vol. I. Lipsiae 1870 2, 22.

związanym. Muzyka ta różni się od tej, w której występują dźwięki tym, że w niej dźwięki nie występują i polega ona na wytworzeniu elementu bardziej jeszcze, niż dźwięki, dla muzyki podstawowego, mianowicie zgodności czyli harmonii. Harmonia w muzyce jest tym elementem, który porządkuje inne elementy i sprawia, że stają się one właśnie muzyką. I jak długo nie ma jej wśród innych elementów muzyki tak długo nie zachodzi zjawisko muzyki. A przeciwnie z chwilą pojawienia się jej, choćby nawet zabrakło innych elementów, zjawisko muzyki wystąpi. Wytworzenie muzyki w człowieku, to wytworzenie właśnie harmonii, przy czym elementami, pomiędzy którymi ta harmonia powinna zachodzić, to on sam, człowiek, ze swoimi aktami życia moralnoetycznego i jego Stwórca, Bóg, ze swoimi niezmiennymi normami moralnoetycznymi.⁴⁵ I aby ta harmonia zaistniała, człowiek musi dostroić się do Boga; musi wszystkie akty swego życia moralnoetycznego uzgodnić z moralnoetycznymi normami Bożymi, co praktycznie oznacza całkowite podporządkowanie się Bogu. Ten moment w muzyce zachodzącej w człowieku jest najistotniejszy. Wytworzenie harmonii między Bogiem i człowiekiem zależy od samego człowieka, od jego wolnej woli i jego realizującego tę harmonię działania. Człowiek posiada wszystkie dane, aby tę harmonię w sobie wytworzyć i to go zobowiązuje do jej w sobie świadomego realizowania. Nie znaczy to jednak, że tej realizacji zawsze w sobie dokona, ponieważ może też jej świadomie nie chcieć, a chcieć czegoś, co jest jej zaprzeczeniem. Zachodzi to wówczas, gdy aktów swego życia moralnoetycznego nie usiłuje uzgadniać z normami Bożymi, gdy czyni zło.⁴⁶

Muzyka występująca w człowieku ma więc inny charakter, niż muzyka instrumentalna, dostrzegana zmysłowo, czy muzyka sfer. Akcent spoczywa w niej nie na dźwiękach, ponieważ one tu nie występują, lecz na harmonii porządkującej stosunek człowieka do Boga. Kasjodor do tego ostatniego rodzaju muzyki, którą można by określić „muzyka moralna”, przykładał szczególną wagę. Przyczyną tego, być może, było to, że w ten sposób mógł się w muzyce doszukać najwięcej pierwiastka chrześcijańskiego, na który był, jako chrześcijanin, wyjątkowo czuły.

⁴⁵ Considerandum est quoque quod per organa musicae disciplinae et psallere Domino, et diem praecipimur solemnitatis implere, ut sicut illa rediguntur ad dulcisonum melos, et in unam convenientiam suaviter colliguntur, ita omnis actus noster redigatur ad Dominum et iucundissima modulatione eius auribus offeratur. In Ps. PL 70. kol. 587 C.

⁴⁶ Musica ergo disciplina per omnes actus vitae nostrae hac ratione diffunditur: primum, si Creatoris mandata faciamus, et puris mentibus statutis ab eo regulis serviamus. Quidquid enim loquimur, vel intrinsecus venarum pulsibus commovemur, per musicos rythmos harmoniae virtutibus probatur esse sociatum. Musica quippe est scientia bene modulandi; quod si nos bona conversatione tractemus, tali disciplina probamur semper esse sociati. Quando vero iniquitates gerimus, musicam non habemus. Inst. II, s. 143, 7. In Ps. PL 70. kol. 692 B.

Rozróżnienie trzech rodzajów muzyki dowodzi, że Kasjodor ulegał prawie ogólnej tendencji starożytnych autorów do szerokiej interpretacji muzyki. Wystarczy dla niego stwierdzenie faktu, że coś wykazuje harmonię lub przebiega rytmicznie, czy dokonuje się zgodnie z moralno-etycznymi normami Bożymi, aby tam dostrzec istnienie muzyki. Ta szeroka interpretacja ma swoje podłoże w matematycznym ujmowaniu muzyki i sięga swoimi korzeniami Pitagorasa i jego szkoły. A objęcie nią też moralnej sfery życia ludzkiego, sięga Platona, którego ideałem człowieka jest mędrzec, a mędrzec to *anèr mousikós* w rozumieniu moralnoetycznym.⁴⁷

4. WŁAŚCIWOŚCI MUZYKI

Muzyka w najściślejszym znaczeniu, tzn. muzyka wyrażająca się w dostrzegalnych na drodze poznania zmysłowego dźwiękach, jest dziedziną, która kryje w sobie jakieś dziwnie ujmujące i niewyraźne piękno oraz związaną z nim niezwykłą siłę oddziaływania na słuchacza. Jej siła zwłaszcza oddziaływania, przede wszystkim na człowieka, wyraża się w wywoływaniu w jego duszy psychicznych przeżyć. Przeżycia te są tego rodzaju, że nikt nie jest w stanie im się oprzeć. Dusza ludzka nie bierze czynnego udziału w ich wytwarzaniu, w tym znaczeniu, że ich nie wywołuje sama przy słyszeniu dźwięków, ponieważ one budzą się w jakiś sposób niezależny od niej; dusza tylko poddaje się działaniu muzyki i następnie biernie przyjmuje jej skutki, które wyrażają się właśnie w przeżyciach.

Wywoływane przez muzykę w duszy człowieka przeżycia psychiczne mają bardzo szeroką skalę i są specyfikowane rodzajem muzyki. Tak ton dorycki budzi uczucie wstydu i umacnia w skromności. Ton frygijski pobudza do walki i wznieca dziką wściekłość. Ton eolski natomiast uspokaja wzburzenie duszy i na uspokojonych zsyła błogi sen. Ton joński zaostrza u tępych ocieśla intelekt, a w oddanych przesadnemu ubieganiu się o rzeczy ziemskie wzbudza pożądanie rzeczy niebieskich. Ton lidyjski uwalnia duszę od szkodliwych smutków i obaw, a umacnia ją w radości.⁴⁸ Szczególnie wielką moc posiada w sobie najwyższy z tonów, ton nadlidyjski, który potrafi opanować nie tylko człowieka, ale nawet wyrzucić swój wpływ na zwierzęta.⁴⁹

⁴⁷ De Bruyne E. *Étude d'esthétique médiévale*. I. De Boèce à Jean Scott Erigène. Brugge 1946 s. 62—64. Zaznaczyć jednak należy, że podobieństwo między Kasjodorem a Platonem jest dość dalekie, ponieważ każdy z nich inaczej rozumie muzykę występującą w człowieku. Wspólna jest tu tylko myśl o muzyce moralnej.

⁴⁸ Var. II, 40, s. 70, 23—29.

⁴⁹ Inst. II, s. 148, 13—19.

Przeżycia wywołane działaniem muzyki są nie tylko chwilowym i przemijającym nastrojem, ale sięgają zwykle głębokich pokładów duszy. Potrafią bowiem dokonać w niej przemiany, wyzwolić ją z niskich namiętności, podnieść i obudzić w niej szlachetne dążenia, innymi słowy oddziaływać na duszę oczyszczająco a nawet uzdrawiająco.⁵⁰ Tę właściwość muzyki usiłuje Kasjodor uzasadnić faktami. Pismo święte podaje, że Dawid muzyką i śpiewem wyrwał z depresji i łagodził gniew króla Saula (I Kr XVI, 23), a według starożytnych, uczony lekarz, Asklepiades, uleczył muzyką obłąkanego. Muzyka zatem kryje w sobie potężną siłę oddziaływania na słuchacza i to oddziaływanie jest dla niego korzystne.⁵¹

Podobną też siłę kryje w sobie muzyka wokalna, uzewnętrzniona w mowie lub śpiewie. Mają to na uwadze szczególnie mówcy, gdy mocnym i pełnym oburzenia głosem oskarżają kogoś winnego wielkiego przestępstwa, aby tym sposobem doprowadzić do zastosowania wobec niego surowej i słusznej kary. Przeciwnie, spokojnym i łagodnym przemawiają głosem, gdy starają się kogoś z winy oczyścić i wyjednać dla niego przebaczenie. Tak samo postępują poeci. Dla podniesienia ducha i wzbudzenia odwagi używają wiersza heroicznego (*heroicus*), a dla uśmierzania wzburzenia, wiersza jambicznego.⁵²

Właściwość podobania się i zwłaszcza wywoływania przeżyć psychicznych jest specyficzną cechą tylko muzyki. Inne dyscypliny jej nie posiadają.

B. ŹRÓDŁA ZAGADNIEŃ MUZYKI

Koniecznym, wydaje się, uzupełnieniem przedstawionych tu zagadnień muzyki, jest jeszcze wskazanie na ich źródła. Jest to tym usprawiedliwione, że sam Kasjodor dostarcza o nich wiele informacji. Mówiąc o zagadnieniach muzyki, podaje, jak to ma zresztą zwyczaj czynić i przy omawianiu innego rodzaju zagadnień, bogatą listę autorów, którzy jego zdaniem mogą ułatwić głębsze i szersze poznanie muzyki. I tak z autorów

⁵⁰ Quae (musica) quoties ad aures nostras disciplinae suae lege pervenerit, imperat cantum, mutat animos; artifex auditus, et operosa delectatio. Haec cum de secreto naturae, tamquam sensuum regina, tropis suis ornata processerit, reliquae cogitationes exiliunt, omniaque facit eicci, ut ipsam solummodo delectet audiri. Tristitiam noxiam iucundat et tumidos furores attenuat, cruentam saevitiam efficit blandam, excitat ignaviam soporantem humorem, vigilantibus reddit saluberrimam quietem, vitiatam turpi amore ad honestum studium revocat castitatem, sanat mentis taedium bonis cogitationibus semper adversum, perniciosam odia convertit ad auxiliatricem gratiam; et quod beatum genus curationis est, per dulcissimas voluptates expellit animi passiones. Var. II, 40, s. 70, 9.

⁵¹ Inst. II, s. 148, 20—149, 9; In Ps. PL 70, kol. 587 D; Var. II, 40, s. 70, 30. O oddziaływaniu muzyki na psychikę słuchacza mówili w starożytności pitagorejczycy, platonicy, stoicy. Przeciw przypisywaniu muzyce tej właściwości występowali stanowczo sceptycy. Zob. Tatariewicz Wl. Estetyka starożytna. jw. s. 216—219.

⁵² Var. II, 40, s. 71, 13—22.

greckich, piszących o muzyce, wymienia Euklidesa (300 r. przed Chr.), mając prawdopodobnie na myśli, gdyż tytułu nie podaje, jego *Katatomè kanónos*,⁵³ Ptolemeusza (II w. po Chr.), którego pisma również nie wymienia, a chodzi tu z pewnością o jego *Harmoniká*, Alipiusza (między I a III w. po Chr.), autora *Introductio musica*; Gaudencjusza (między I a III w. po Chr.), autora *Harmonica introductio* i Klemensa Aleksandryjskiego († 215).⁵⁴ Z autorów natomiast łacińskich wymienia Warona (116—27),⁵⁵ Apulejusza (II w. po Chr.), Cenzoryna (III w. po Chr.), autora *De actibus* i *De die natali*,⁵⁶ Albinusa (IV w. po Chr.) i św. Augustyna (354—430), którego też pismo *De musica* wyraźnie wymienia.⁵⁷

Z wymienionych autorów posiadał Kasjodor z całą pewnością w bibliotekach przez siebie zorganizowanych⁵⁸ *Harmonica introductio* Gaudencjusza⁵⁹ w łacińskim tłumaczeniu dokonany przez Mucjana,⁶⁰ *De accentibus* Cenzoryna⁶¹ oraz często przez siebie czytowanego Albinusa.⁶² Nie posiadał natomiast Apulejusza.⁶³ Z pozostałych autorów, zdaniem Courcelle'a, nie posiadał też Euklidesa, Ptolemeusza, Warona i *De musica* św. Augustyna, ponieważ z pism tych autorów nie korzystał, przynajmniej bezpośrednio. To, co podaje z Warona, mógł zaczerpnąć z Cenzoryna, który właśnie korzystał z Warona, a jeśli coś ma z św. Augustyna, to tylko z jego komentarza do Psalmów.⁶⁴ W oparciu o informacje samego Kasjodora, trzeba wziąć pod uwagę jako możliwe źródła jego muzyki przede wszystkim Gaudencjusza w łacińskim tłumaczeniu, Cenzoryna i Albina. Do tych trzech autorów należy prawdopodobnie dodać też i Boecjusza. Kasjodor wprawdzie, wśród autorów łacińskich piszących o muzyce, prawie sobie współczesnego Boecjusza nie wymienia wcale, co jest tu niezrozumiałe, niemniej jego pismo o muzyce, *De*

⁵³ Pod imieniem Euklidesa figuruje jeszcze inne pismo o muzyce, mianowicie: *Eisagogè harmoniké*, które jednak nie jest autentyczne. Autorem jego jest, uczeń Arystoksena, Kleoneides. Zob. Christ W: *Geschichte der griechischen Literatur*. München 1905 s. 899.

⁵⁴ Inst. II, s. 142, 13—143, 6.

⁵⁵ Tamże II, s. 148, 15—19.

⁵⁶ Tamże II, s. 143, 3.

⁵⁷ Tamże II, s. 149, 12—150, 3.

⁵⁸ Z pism Kasjodora dowiadujemy się o dwóch przez niego zorganizowanych bibliotekach: rzymskiej i wivaryjskiej. O bibliotece wivaryjskiej zob. Ks. M. Lohr: *Kasjodora klasztor Vivarium. Studia Warmińskie* 2: 1965 s. 378—379.

⁵⁹ Inst. II, s. 149, 17.

⁶⁰ Tamże s. 142, 13—17.

⁶¹ Tamże, II, s. 149, 24.

⁶² *Apud Latinos autem vir magnificus Albinus librum de hac re compendiosa brevitate conscripsit, quem in bibliotheca Romae nos habuisse atque studiosè legisse retinemus.* Inst. II, s. 149, 13.

⁶³ Tamże, II, s. 149, 19.

⁶⁴ Courcelle P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore.* Paris 1948 s. 331.

institutione musica, mógł mieć w rękach, ponieważ zaznacza, że z dziedziny muzyki wiele czytał.⁶⁵

Schmidt⁶⁶ nie uwzględniając tych ważnych, choć nie wystarczających całkowicie informacji, próbował wskazać na inne źródło muzyki Kasjodora. Dowodził on, że źródłem, które tu Kasjodor wykorzystał, było nie istniejące dziś pismo o muzyce jakiegoś chrześcijańskiego autora, oparte na Waronie, to samo, które wcześniej wykorzystał św. Augustyn, a później św. Izydor sewilski. Tak więc św. Augustyn, Kasjodor i św. Izydor mieli czerpać materiał do swoich traktatów o muzyce z tego samego źródła. Przypuszczenie jednak Schmidta nie znajduje żadnego potwierdzenia, a nawet wobec tego, że Stettner⁶⁷ wykazał iż Kasjodor jest w dużej mierze źródłem *Etymologiae* św. Izydora, musi całkowicie odpaść. Ale już sam przy tym Schmidt zwrócił uwagę na to, że pomiędzy tekstami Kasjodora a zachowanym w języku greckim *Harmonica introductio* Gaudencjusza i zachowanymi również w języku greckim fragmentami *Introductio musica* Alipiusza zachodzą duże podobieństwa. Z tego jednak spostrzeżenia nie wyprowadził właściwych wniosków, przeciwnie z góry wykluczył możliwość jakiegokolwiek zależności Kasjodora od tych autorów.⁶⁸

Biorąc więc pod uwagę informacje samego Kasjodora jako też spostrzeżenia Schmidta i następnie dokonując zestawienia odpowiednich tekstów, łatwo stwierdzić, że istotnie zachodzi podobieństwo Kasjodora z zachowanymi w języku greckim Gaudencjuszem i Alipiuszem. Zgodność z Gaudencjuszem zachodzi w opinii, że Pitagoras jest twórcą muzyki,⁶⁹ w definicji tonu⁷⁰ i w wykładzie sześciu symfonii.⁷¹ Z Alipiuszem natomiast w podziale muzyki,⁷² w podziale tonów⁷³ i definicji harmonii.⁷⁴ Trudno stwierdzić jakie podobieństwo łączyło teksty Kasjodora z *De accentibus* Cenzoryna i zwłaszcza z Albinusem, ponieważ pisma tych autorów zaginęły. Podobieństwo z Gaudencjuszem jest zrozumiałe, jeśli się zważy, że jego pismo było dostępne Kasjodorowi w zaginionym dziś tłumaczeniu łacińskim. Podobieństwo zaś z Alipiuszem mogłoby wskazywać, że z tego autora korzystał Kasjodor bezpośrednio, tzn. wprost z tekstu greckiego. Ale prawdopodobne jest również przypuszczenie,

⁶⁵ In Ps. PL 70. kol. 587 D.

⁶⁶ Schmidt K. *Quaestiones de musicis scriptoribus romanis imprimis de Cassiodoro et Isidoro*. Giessen 1899 s. 26—62.

⁶⁷ Stettner T. *Cassiodors Enzyklopädie eine Quelle Isidors*. *Philologus* 82: 1927 s. 241—242.

⁶⁸ Schmidt K. jw. 59—61.

⁶⁹ Inst. II, s. 142, 13. Por. *Gaudentius Philosophus*. jw. s. 340, 4.

⁷⁰ Inst. II, s. 145, 20. Por. *Gaudentius Philosophus*. jw. s. 330, 4.

⁷¹ Inst. II, s. 144, 21—145, 19. Por. *Gaudentius Philosophus*. jw. s. 338—339.

⁷² Inst. II, s. 144, 5. Por. *Alypius*. jw. 367, 4.

⁷³ Inst. II, s. 145, 20—148, 15. Por. *Alypius*. jw. s. 368—383.

⁷⁴ Inst. II, s. 144, 6. Por. *Alypius*. jw. s. 367, 6.

że tylko pośrednio. Zaginione bowiem pismo Albinusa było, wydaje się, skrótem pisma o muzyce jakiegoś bliżej nieznanego autora,⁷⁵ być może, że było nim dziełko o muzyce Alipiusza. I to wszystko, w czym jest zgodne z Alipiuszem, mógł zaczerpnąć z Albinusa, tym bardziej, że tego autora posiadał i często czytywał. Od Albinusa mogą pochodzić też inne zagadnienia muzyki, zwłaszcza te, które mają dalsze swe źródło w autorach greckich. Podobieństwo znów z drugim, zachowanym pismem Cenzoryna, *De natali die*, jak stwierdza Courcelle,⁷⁶ jest nieznaczące a stąd niewiele z niego Kasjodor korzystał.

Pozostaje jeszcze do rozwiązania pytanie czy i w jakim stopniu muzyka Kasjodora ma w sobie elementy zapożyczone z *De institutione musica* Boecjusza. Przy zestawieniu tekstów z całą pewnością nie można wykryć podobieństw dosłownych. Możliwe jest jednak, że rozróżnienie muzyki instrumentalnej, muzyki sfer i muzyki moralnej, jakkolwiek było wówczas przyjęte, ma swe najbliższe źródło w Boecjuszu, który wyraźnie o tych rodzajach muzyki mówi.⁷⁷

Podjęta tu próba wskazania na źródła, z których Kasjodor mógł korzystać mówiąc o zagadnieniach muzyki, nie dała ostatecznego i zadowalającego rozwiązania, które też jest prawdopodobnie nieosiągalne, choćby dlatego, że wiele pism, wymagających tu przebadania, dziś nie istnieje. Niemniej jednak można ważyć się na to stwierdzenie, że Kasjodor miał do swej dyspozycji wiele tekstów łacińskich z zakresu muzyki i je przede wszystkim wykorzystywał. Do tekstów greckich prawdopodobnie nie sięgał bezpośrednio, ale pośrednio, tj. przez ich tłumaczenia lub przeróbki łacińskie.

Przegląd zagadnień muzycznych, które można przy czytaniu pism Kasjodora dostrzec, wskazuje, że nie są one bogate ani w tematykę, ani nie odznaczają się wyczerpującym sposobem ujęcia, mimo że ich autor zdradza dużą erudycję muzyczną. Nie stara się wnikać, jak to czyni np. Boecjusz, głęboko w teoretyczne podstawy muzyki, ale raczej zatrzymuje się nad rozważaniem jej znaczenia praktycznego. Dostrzega i ceni jej piękno; ma dużo zadowolenia, że kryje ona w sobie trafną symbolikę życia chrześcijańskiego, że posiada moc katarktycznoterapeutycznego oddziaływania na słuchacza i może go wyzwalać ze zła a doprowadzać do dobra. Muzyka w rozumieniu Kasjodora ma charakter powszechny, kosmiczny. Stąd przenika ona i powinna przenikać wszystko, ponieważ tam, gdzie się zjawia, wprowadza należyne porządki, gdzie zaś jej brak, brak i należytego porządku.

⁷⁵ Inst. II, s. 149, 13. Tekst zob. przypis 62.

⁷⁶ Courcelle P. jw. s. 331 przypis 4.

⁷⁷ Zob. przypis 37.

Z PROBLEMATYKI SUAREZJAŃSKIEJ TEORII PRZYCZYNOWOŚCI

PRZYCZYNY BYTU

Problematykę przyczynowości omawia Franciszek Suarez (1548—1617) głównie w księgach: XII—XXVII i XXXI *Disputationes Metaphysicae*. Tu właśnie we wstępie do księgi XII można znaleźć krótkie uzasadnienie związków, jakie łączą byt z przyczynami. Suarez podaje trzy argumenty. Dwa pierwsze, do których zresztą sam Suarez nie przywiązuje większego znaczenia, sprowadzają się do stwierdzenia, „iż sama racja przyczyny czyli przyczynowości partycypuje w jakimś stopniu w bycie” oraz, że przyczynowość stanowi jakby pewną właściwość bytu.¹ Uderza brak szerszego uzasadnienia, które wyjaśniałoby na czym istotnie ten związek polega. Większe znaczenie przywiązuje Suarez do trzeciego argumentu, który jego zdaniem ma wskazywać na związek bytu i przyczyn. Wychodzi on z założenia, iż byt jest przedmiotem metafizyki, która powinna omawiać nie tylko swój przedmiot, ale i jego przyczyny.²

Przedmiotem metafizyki u Suareza jest „byt realny”.³ Stanowi on doskonałą warstwę treściową i pozbawiony jest analogii, nacechowany jednoznacznością i doskonałą jednością.⁴

Definiując przyczynę Suarez podaje, że „jest tym, od czego coś zależy”,⁵ ale zaraz dodaje, iż chętniej określiłby w ten sposób: „przyczyna jest zasadą przez się udzielającą istnienia”.⁶ Suarez zasadniczo przyjmuje ostatnią wersję definicji, chociaż przy wyjaśnianiu jej poszczególnych elementów korzysta również z pierwszej definicji.⁷ Do powyższej definicji doszedł Suarez w oparciu o funkcję, jaką spełnia zasada (*prin-*

¹ Suarez, D. M. (*Disputationes Metaphysicae*), d. XII, Intr.

² Suarez, jw. d. XXXI, Intr.

³ Suarez, D. M. d. I, s. 1, n. 28.

⁴ Por.: Borzyszkowski M. Koncepcja bytu w metafizyce Suareza. *Studia Warmińskie* (1) 1964 t. I ss. 393 nn.

⁵ „Causa est id a quo aliquid per se pendet...” (Suarez, jw. d. XII, s. 2, n. 4).

⁶ „Causa est principium per se influens esse in aliud.” (Suarez, jw. n. 4 i s. 3, n. 3). — Por. Gilson E. Les principes et les causes. *Revue Thomiste* (1) 1952 nr 52 s. 61. — Mahieu L. François Suarez. Sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie. Paris 1921 (1) s. 408. — Morabito G. OMI. L'essere e la causalità in Suarez e in S. Tommaso. *Riv. di Fil. Neo-scol.* 1939 nr 31 s. 32 — Baena J. G. Fundamentos metafísicos de la potencia obediencial en Suarez. *Médelin* 1957 ss. 98 n.

⁷ Suarez, jw. d. XII, s. 2, n. 4 nn.

cipium). Po dłuższej analizie ostatecznie stwierdza, iż istotną cechą zasady jest to, że zawsze jest wcześniejsza od tego, czego jest zasadą; a ponadto, że z każdą zasadą związane jest jakieś następstwo zachodzące między nią samą, a tym co od niej jest zależne.⁸

Porównując zakresy obydwu pojęć: przyczyny i zasady, dochodzi do wniosku, iż ta ostatnia jest czymś powszechniejszym od przyczyny. Zasada bowiem dotyczy tego, co udziela i co nie udziela istnienia. Z tej też racji odnosi się nie tylko do bytów realnych, lecz także do bytów myślnych, obejmuje również swoim zakresem *privatio*.⁹

Mówiąc o udzielaniu istnienia przez przyczynę, Suarez traktuje łącznie orzeczenia obydwu definicji, przyjmując iż słowa *influit esse in aliud* zawierają się w terminie *dependendi*. Wyjaśniając bliżej dochodzi do stwierdzenia, iż przyczynowość wymaga by istnienie, które przyczyna udziela skutkowi było „przyczynowane”, co oznacza by rzecz, która ma udzielać istnienia działała na zewnątrz jako zasada. Wymaga to, by istnienie, które posiada przyczyna, różniło się od tego, które ona udziela drugiej rzeczy. To właśnie udzielanie istnienia i jego zróżnicowanie oznacza zależność skutku od przyczyny.¹⁰

A więc w udzielaniu istnienia zawiera się uprzednio posiadanie przez przyczynę zróżnicowanego istnienia od tego, którego ona udziela oraz wynikająca z udzielania zależność istnienia skutku od przyczyny.

Zasadniczą cechą przyczyny jest udzielanie istnienia; z kryterium tego korzysta Suarez przy głównym podziale przyczyn na wewnętrzne: materialną i formalną oraz zewnętrzne: sprawczą i celową.¹¹

W dwóch pierwszych, elementy bytu: materia pierwsza i forma stanowią wewnętrzne podmioty — zasady (*principium quo*), które konstytuują rzecz poprzez udzielanie jej istnienia. Ma to się dokonywać poprzez złożenie formy z materią pierwszą. Dają więc istnienie rzeczy, względem której materia pierwsza ma stanowić tylko pewnego rodzaju fundament, forma zaś go uzupełniać. Przyczyna natomiast sprawcza swoim działaniem ma zmierzać do tego, aby rzecz posiadała istnienie różne od istnienia sprawiającego, którego przedtem nie posiadała. Do tego zmierza całe jej działanie. Jest więc ona źródłem i zasadą udzielającą istnienia skutkowi. Stąd też — zdaniem Suareza — definicja przyczyny naj-

⁸ Suarez, jw. s. 1, n. 8—11. — Por. Solana M. El principio y la causa según Suarez. *Revista de Filosofía* (1) 1950 nr 9 ss. 412—416.

⁹ Suarez, jw. n. 25.

¹⁰ Suarez, jw. s. 2, n. 4, 7, 9 n., 13. — Por. Solana, jw. (1) ss. 419, 429. — Baena, jw. ss. 98 n. — Gilson, jw. (1) s. 62.

¹¹ Suarez, jw. s. 3, n. 2; d. XIV, Intr.; d. XXXI, s. 8, n. 7. — Por.: Jansen B. SI. Der Konservatismus in den „Disputationes Metaphysicae” von Suarez. *Scholastik* (Eupen) (1) 1940 nr 15 ss. 479 n.

właściwie odnosi się właśnie do przyczyny sprawczej. Jeżeli znów chodzi o cel, to stanowi on również zdaniem Suareza prawdziwą i realną przyczynę, gdyż jest czymś pierwszym, który pobudza i porusza czynnik sprawczy do działania. Jego istnienie pomimo, że istnieje tylko *in mente*, jest wystarczające by mogło tego rodzaju funkcję spełniać i w rezultacie posiadać rację przyczyny i stąd też przyczynie celowej przysługuje również w pełni definicja przyczyny.¹³

Mając definicję i podział przyczyn, przechodzi Suarez do omówienia poszczególnych przyczyn. Czyni to w ten sposób, że w każdej z nich wymienia kilka wspólnych etapów przyczynowania.¹⁴ Najważniejszy z nich to podmiot przyczynowania, zasada przyczynowania (*principium quo, causalitas in actu primo*), stanowiący źródło i czynnik konstytuujący cały proces przyczynowania.¹⁴ Dalej dochodzi funkcja przyczynowania (*causalitas in actu secundo*),¹⁵ poprzez którą dochodzi się do skutków,¹⁶ oraz warunki do spełnienia powyższej funkcji.¹⁷

Suarez na określenie podmiotu przyczynowania używa różnych terminów. Nie zawsze jest używany termin „przyczynowanie w akcie pierwszym”, który byłby tutaj najbardziej odpowiedni. Niekiedy używa takich określeń jak „racja przyczynowania w akcie pierwszym” albo też „racja najbliższa, dzięki której jest w możności do przyczynowania”.¹⁸

Biorąc pod uwagę stosowaną przez Suareza terminologię i określenia, a ponadto rolę i umiejscowienie podmiotu przyczynowania w ogólnej koncepcji przyczynowości, można powiedzieć, iż Suarez ujmuje podmiot przyczynowania głównie jako źródło przyczynowości oraz jako czynnik konstytuujący poszczególne przyczyny. Dzięki tym właśnie czynnikom coś jest przyczyną materialną, formalną, sprawczą, celową. Pomijając

¹³ Suarez, jw. d. XII, s. 3, n. 1, 3, 9; d. XIII, s. 7, n. 1; d. XVII, Intr.; s. 1, s. 6; d. XXIII, Intr. — Por. Seiler J. SMB. Der Zweck in der Philosophie des Franz Suarez. Innsbruck 1936 ss. 9 nn. — Brinck B. M. OP. Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima. Zwollis 1944 s. 3. — O adekwatności podziału: Suarez, jw. d. XII, s. 3, n. 16; d. XVII, s. 2, n. 17 n.; Brinck, jw.

¹⁴ Suarez, jw. d. XIII, s. 7, n. 1; d. XVII, Intr.; d. XXIII, s. 4, n. 1.

¹⁵ Suarez, jw. d. XIII, s. 1, n. 4 nn.; s. 7, n. 1; s. 8, n. 1 nn.; d. XV, s. 6, n. 1; d. XVIII, s. 2, n. 1 nn.; d. XXIII, s. 5, n. 2; De ultimo fine homine. Tr. I, d. 1, s. 3, n. 1.

¹⁶ Suarez D. M. d. XIII, s. 7, n. 1; s. 9, n. 5; d. XV, s. 6, n. 2; d. XVII, s. 1, n. 1; d. XVIII, s. 4, n. 5; d. XXIII, s. 1, n. 7; s. 4, n. 2 nn.; s. 5, n. 1; De ultimo fine homine. Tr. I, d. 1, s. 1, n. 2, 4, 6.

¹⁷ Suarez D. M. d. XIII, s. 7, n. 6; d. XV, s. 7, n. 1; d. XXIII, s. 3, n. 1; De ultimo fine homine. Tr. I, d. 1, s. 2, n. 4.

¹⁸ Suarez D. M. d. XIII, s. 7, n. 1; s. 8, n. 7—11; s. 9, n. 5, 7; d. XV, s. 6, n. 3 nn.; d. XVIII, s. 7, n. 1; s. 7, n. 1; d. XXIII, s. 7, n. 2, 4; De Deo Uno et Trino. Tr. III, lib. 1, c. 2, n. 7; De ultimo fine homine. Tr. I, d. 1, s. 3, n. 3.

¹⁹ Por. „Principium causandi — quod fit veluti actus primus”. (Suarez D. M. d. XV, s. 6, n. 1; d. XIII, s. 7, n. 1; d. XVIII, s. 1, n. 1; De ultimo fine homine. Tr. I, d. 1, s. 2). — „...ratio causandi in actu primo, ... proxima ratio qua potens est ad causandum.” (Suarez D. M. d. XXIII, s. 4, n. 1).

już skutki, należy stwierdzić, że do tego, aby mogło nastąpić przyczynowanie *in actu secundo*, a więc by mogła zostać dokonana funkcja przyczynowania, konieczne jest wprawdzie przyczynowanie *in actu primo*, a spełnia to właśnie ów czynnik będący zarazem elementem konstytuującym cały proces przyczynowania. Takie ujęcie znaczenia podmiotu przyczynowania, najlepiej oddaje termin *principium quo*, stąd też w miarę możliwości będzie się używać właśnie tego terminu, dla odróżnienia od innych znaczeń zasady.

W swej metafizyce Suarez omawia oddzielnie zarówno teorię bytu, jak i teorię przyczynowości. Poza stwierdzeniem, iż byt wymaga przyczyn nie dochodzi nigdy do konfrontacji obydwu teorii w aspekcie ich koherencji. Krótki już zarys suarezjańskiej koncepcji bytu i przyczyn nasuwa obawy, iż teoria przyczynowości może okazać się sztuczną, pozabawioną wszelkich związków z bytem. Trudno jeszcze wydać ostateczny wniosek, ale wstępna analiza definicji przyczyny i przedmiotu tej metafizyki zdaje się te obawy potwierdzać. Suarez definiując bowiem przyczynę bytu doszedł do wniosku, iż jej rola sprowadza się do udzielania istnienia, z czym najmocniej związana jest zależność bytu od przyczyny udzielającej to istnienie. Ujęcie natomiast przedmiotu metafizyki,¹⁹ jako doskonałej warstwy treściowej, bytu jednoznacznego, bez żadnych zróżnicowań stawia zastosowanie całej definicji przyczyny tak pojętego bytu pod znakiem zapytania.

Jednoznaczność pojęcia bytu pociąga za sobą konsekwentnie absolutną jedność bytu, co związane jest z negacją wszelkiego, nawet proporcjonalnego złożenia bytowego, czy to z istoty — istnienia, czy aktu — możliwości. Takie postawienie sprawy doprowadziłoby w ostateczności do podporządkowania całego systemu metafizyki monizmowi. Pojęcie bowiem bytu posiadające wspólną jednoznaczną treść, jaka się w nim wyraża, może się odnosić w równym stopniu do wszystkich jego desygnatów, obojętnie czy to będzie byt przygodny, czy też absolutny.

Nie jest to ostateczny wniosek, jaki nasuwa się na podstawie założeń. Byt jako byt, rozważany przez Suareza w aspekcie esencjalnym, w aspekcie wyłącznej treści, *sub abstractissima et communissima ratione entis*,²⁰ z racji swej doskonałej jedności sprawia, że ma się do czynienia z bytem w sobie zupełnie zrozumiałym, że nie tylko uniemożliwia wszelkie szukanie jego tłumaczeń, ale przede wszystkim nie wymaga już żadnego uzasadnienia czy tłumaczenia bytu, przejawiającego się w teorii przyczynowości.

¹⁹ Por. Borzyszkowski, jw. (1) ss. 393 nn.

²⁰ Por. Borzyszkowski, jw. (1) ss. 406 n.

REIZACJA CZYNNIKÓW ZŁOŻENIA BYTOWEGO

Suarez, idąc za Arystotelesem i św. Tomaszem z Akwinu, przyjmuje jako wewnętrzne czynniki składowe bytu materię pierwszą i formę. Mają one konstytuować byt w ten sposób, że wchodząc w jego skład, stanowiłyby zarazem o jego wewnętrznych przyczynach: materialnej i formalnej; ściślej, stanowiłyby *principium quo* — podmiot wewnętrznego działania przyczynowego w bycie.¹

Suarezjańska definicja przyczyny mocno akcentuje wpływ jaki jest wywierany dzięki niej na bytowanie rzeczy. W metafizyce Suareza zadanie to miałyby spełnić bytowość materii pierwszej w przyczynowaniu materialnym, a bytowość formy w przyczynowaniu formalnym.²

Oddziaływanie na bytowanie jakiejś rzeczy, które ma miejsce w przyczynach wewnętrznych, materialnej i formalnej, wymaga wzajemnej współzależności. Materia pierwsza powinna stanowić podmiot, z czego coś się staje i wewnętrznie konstytuuje; forma zaś to, dzięki czemu to, co było dotychczas w podmiocie, zostaje odpowiednio w czymś zdeterminowane i zaktualizowane. Powyższy proces powinien dokonywać się poprzez funkcję przyczynowania materialnego, która zasadniczo ma polegać na wyprowadzeniu czegoś z możliwości i zaktualizowaniu poprzez zjednoczenie z formą. Wynikiem tego obopólnego przyczynowania miałyby być jedna substancja, na którą składałyby się czynniki wchodzące w skład złożenia bytowego, elementy niekompletne, z jednej strony potencjalne, z drugiej aktualne. Powyższy pogląd leży w zamiarach Suareza.³

Przystępując do omawiania materii pierwszej, jako podstawowego czynnika złożenia bytowego, Suarez zastrzega się, iż nie ma w ogóle intencji zaprzeczać możliwości materii pierwszej; chciałby tylko wyjaśnić prawdziwy sens tego terminu.⁴

¹ „...possumus per corpus physicum ens ipsum naturale intelligere, quod ex materia et forma constat...” (Suarez, jw. d. XV, s. 5, n. 2). — „Dicendum vero imprimis est materiam primam non habere duas rationes causandi, ... sed per seipsam et per entitatem suam et principaliter et proxime causare effectum suum in suo genere”. (Suarez, jw. d. XIII, s. 8, n. 3). — „...principium causandi non esse aliud, quam entitatem et naturam ipsius formae...” (Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 2).

² „...de materiali (causa) quidem, formali, et efficiente, facile probari potest, nam quaelibet ex his manifeste influit aliquod esse; ...” (Suarez, jw. d. XII, s. 3, n. 3).

³ Suarez, jw. n. 9; d. XIII, s. 1, n. 4—7, 12; s. 3, n. 6; s. 2, n. 8; s. 9, n. 15; d. XV, s. 2, n. 1; s. 5, n. 1—3; s. 6, n. 2, 7.

⁴ Suarez, jw. d. XIII, s. 5, n. 1.

„Uczniowie św. Tomasza”⁵ — mówi, ogólnie interpretują materię pierwszą jako czystą możność, ponieważ ani ze siebie, ani też w sobie, materia pierwsza nie posiada żadnego istnienia, chyba że otrzyma za pośrednictwem formy.⁶ Duns Szkot i Henryk z Gandawy — kontynuując Suarez — wyróżniają dwa rodzaje aktu: formalny i entydatywny. Materia pierwsza posiada sama ze siebie akt entydatywny i stąd bywa nazywana czystą możnością w stosunku do aktu formalnego.⁷ *Moderni*⁸ — zdaniem Suareza — sądzą, że materia pierwsza posiada własne istnienie różne od istnienia formy, ale nie będące aktem entydatywnym.⁹

Z kolei Suarez przedstawia swoje stanowisko. Materia pierwsza nie jest nicością, ale czymś pozytywnym. Stanowi coś realnego, zwłaszcza wtedy, gdy wraz z formą tworzy substancję. Substancja jednak — rozumuje Suarez — składa się „z substancji przynajmniej niezupełnych” i stąd wymaga prócz formy jakiegoś drugiego czynnika, który nie byłby tylko przypadłością, ale miał charakter substancjalny. Tego rodzaju wymagania spełnia materia pierwsza dzięki temu, że jest bytem i nie tkwi w podmiocie, ale sama stanowi pierwszy podmiot.¹⁰ W swoich wnioskach Suarez posuwa się jeszcze dalej: materia pierwsza jest bytowością realnie oddzieloną od jakiegokolwiek zdeterminowanej formy. Forma bowiem stanowi również realną bytowość. Materia pierwsza różni się od formy jak *res a re*; złożenie bowiem substancji z materii pierwszej i formy jest realne i fizyczne jak z dwóch rzeczy.¹¹

Już powyższe stanowisko pozwala stwierdzić, jak daleko Suarez odszedł od klasycznej koncepcji materii pierwszej. Mimo używania scholastycznej terminologii, powoływania się na starożytne i średniowieczne autorytety, treść suarezjańskiego pojęcia materii pierwszej jest od-

⁵ Capreolus, Javellus, Soncinus. (Suarez, jw. n. 2).

⁶ Suarez, jw.

⁷ Suarez, jw. — Martin A. Suarez metaphysicien, commentateur de Saint Thomas. *La Science Catholique* 1897—1898 nr 12 s. 821.

⁸ Fonseca, Conimbricenses. (Suarez, jw. n. 3).

⁹ Suarez, jw.

¹⁰ „...materia non est omnino nihil; ... est ergo materia aliquid rei; ergo maxime id habet, cum est conjuncta formae et componit compositum.” (Suarez, jw. s. 4, n. 3; por. n. 4). — „...materia prima essentialiter componit substantiam, ... Substantia autem non componitur nisi ex substantiis incompletis”, (Suarez, jw. n. 4; por. s. 1, n. 12; s. 3, n. 9 n.; d. XV, s. 5, n. 1.). — „...subjectum primum in rebus naturalibus”. (Suarez, jw. d. XIII, s. 1, n. 4). — Por. Suarez, jw. s. 1, n. 5; s. 2, n. 8; s. 3, n. 6; De Incarnatione, d. XIV, a. 6, s. 3, n. 2. — Descoqs P. *SI. Thomisme et Suarezisme, Archives de Philosophie* (1) 1926 nr 4 s. 101. — Mahieu L. *L'eclecticisme suarezien. Revue Thomiste* (2) 1925 nr 3 s. 276. — Krąpiec A. M. *OP. Struktura bytu*. Lublin 1963 (1) s. 210.

¹¹ „...materia es entitas separabilis a qualibet forma particulari determinata, quod satis est ut a forma sit in re ipsa distincta; ... Distinguitur ergo materia a forma tanquam res a re. ... compositio substantiae ex materia et forma est realis et physica, ...” (Suarez D. M. d. XIII, s. 4. n. 5). — Por. Suarez, jw. d. XV, s. 2, n. 1. — Borzyszkowski M. Suarez a św. Tomasz z Akwinu — przegląd literatury filozoficznej. *Roczniki Filozoficzne* (2) 1964 t. XII z. 1 s. 117.

mienna.¹² Inne też będą konsekwencje. Widać to jeszcze bardziej w toku dalszego referowania suarezjańskiej koncepcji materii pierwszej.

Suarez wychodząc z założenia, że materia pierwsza jako czynnik złożenia bytowego, stanowi podmiot i podłoże powstawania rzeczy, które nie posiadają istnienia same ze siebie, dowodzi, iż nie może ona być odwieczna, podlega bowiem temu samemu prawu co rzeczy, wobec których jest podmiotem. Jeśli materia pierwsza byłaby odwieczna — rozumuje Suarez — to jako taka byłaby bez formy substancjalnej, albo też posiadałaby jakąś formę ze siebie. Pierwszy wypadek nie jest możliwy, ponieważ „choć nie zawiera sprzeczności, jest jednak obcy naturalnemu porządkowi rzeczy i dlatego jest rzeczą nieprawdopodobną, by materia sama ze siebie posiadała bytowość”.¹³ W drugim wypadku, gdyby materia pierwsza posiadała formę ze siebie, „byłaby już nie tylko materią, ale pewną integralną substancją posiadającą *esse* ze siebie”. Tego rodzaju substancja stałaby się konieczną, a w takim wypadku nie spełniałaby zadania, którego wymaga, ze strony materii pierwszej, przyczynowanie materialne.¹⁴

Jeżeli więc materia pierwsza nie jest *ex se* — kontynuuje Suarez dalej — to wymaga jakiejś przyczyny sprawczej, która by ją uczyniła. Dokonuje się to przez akt stwórczy Boga. Nie może bowiem nic stać się z innej wcześniejszej materii, gdyż wtedy zachodziłaby konieczność stworzenia jakiejś rzeczy, by ta jako jeszcze wcześniejsza mogła już istnieć i stanowić właściwy podmiot dla materii pierwszej.¹⁵

Materia pierwsza — konkluduje Suarez — stanowiąca istotną część substancji, została stworzona przez Boga.¹⁶

¹² Przedstawiając swoje stanowisko Suarez powołuje się m. in. na Arystotelesa (D. M. d. XIII, s. 4, n. 2 — por. *Aristoteles. Metaph. XII, 4; 1070 b 2*). Choć nie cytuje tekstów na ogół wprost, to nawet przy najszerszej interpretacji, trudno się zgodzić na tego rodzaju argumentację. Stwierdzenie bowiem Suareza, następujące zaraz po sformułowaniu tezy o bytowości materii pierwszej, że cały ten dowód pochodzi od Arystotelesa (D. M. d. XIII, s. 4, n. 2), jest zbyt jaskrawym nadużywaniem autorytetu. Przejawia się to szczególnie ostro przy komentowaniu jednej z arystotelesowskich definicji materii pierwszej, gdzie jest ona określona jako „*primum subjectum, ex quo per se fit aliquid, cum insit*” (D. M. d. XIII, s. 5, n. 13 — por. *Aristoteles. Phys. I, 9; 192 a 5*). Poza tym jednak Suarez milczy o klasycznym określeniu materii pierwszej, podanym również przez Arystotelesa, które mocno i wyraźnie przeciwstawia się temu, co poprzednio na temat materii pierwszej powiedział Suarez. „Materia pierwsza — powiada Arystoteles — nie jest czymś, ani nie jest też jakąś, nie jest również ilościowo określona, ani też nie podpada pod żadne z określeń czy kategorii, które dotyczą bytu”. (*Aristoteles. Phys. I, 7; 191 a 13–15*; tłum. wg Świeżawski St., Jaworski M. Byt. Lublin 1960 s. 190).

¹³ Suarez, jw. d. XX, s. 1, n. 18.

¹⁴ Suarez, jw. — Por. Brinck, jw. s. 38.

¹⁵ Suarez, jw. n. 20.

¹⁶ „*Materia non habet ex se actualem entitatem vel existentiam sine causa efficiente, sed oportet ut ab alio, scilicet a Deo, hoc esse recipiat.*” (Suarez, jw.

Po przyjęciu tezy o stworzeniu i bytowości materii pierwszej nie już nie stoi na przeszkodzie dla Suareza, by materia pierwsza jako byt stworzony posiadała odrębną istotę i oddzielne, swoje, istnienie.

Jeżeli chodzi o istotę materii pierwszej, to posiada ona „sama przez się jakąś istotę i bytowość”.¹⁷ Pewne wątpliwości może budzić tu łączne ujęcie bytowości i istoty. Powodem takiego postawienia sprawy, jest traktowanie przez Suareza istoty jako naczelnej racji bytu, co zostanie później szerzej omówione. Istota bowiem, a nie istnienie, stanowi o bytowości rzeczy, także i materii pierwszej, i dlatego utożsamia się z nią.

W posiadaniu istoty materia pierwsza jest niezależna od formy. Niezależność ta może być zarówno wewnętrzna, jak i zewnętrzna. Uzasadnienie Suareza ogranicza się do gromadzenia argumentów, które przemawiałyby za tym, że konstytuowanie istoty materii pierwszej w jej *esse* nie dokonuje się za pośrednictwem wewnętrznego oddziaływania formy, gdyż dzięki niej nie tworzy się żadna istota. Ponadto forma nie tworzy wprost istoty materii pierwszej, gdyż materia jest bytowością prostą i niepełną, dzięki czemu wraz z formą miałyby być zdolną do utworzenia nowego złożenia bytowego.¹⁸ Prosta bytowość materii pierwszej sprawia, że posiada ona doskonałość istotową, różną od tej, którą wnosi do złożenia forma. Z konieczności więc — wnioskuje Suarez — materia pierwsza konstytuuje się sama przez się, a nie za pośrednictwem innej bytowości.¹⁹

d. XIII, s. 4, n. 15). — Por. Suarez. *De Deo Uno et Trino*. Tr. I, lib. 3, cap. 5, n. 13.

„...materiam primam quae est essentialis pars substantiae corporeae, a Deo esse creatam ex nihilo in illo primo momento, in quo coelum et terram, id est, mundum creavit, et non antea.” (Suarez. *De opere sex dierum*. Lib. I, cap. 8, n. 3). — Por. Suarez. *D. M. d. XIII*, s. 4, n. 15; d. XV, s. 8, n. 18; d. XX, s. 1, n. 17 n.; d. XXXI, s. 9, n. 22.

Jeżeli chodzi o stanowisko św. Tomasza z Akwinu, to materia nie jest stworzona przez Boga (creata), lecz współstwarzana (concreata). Por. S. Thomas de Aquino. *De Potentia*. 3, 4 ad 7. To samo dotyczy formy, por. S. Thomas de Aquino. *Summa Theol.* I, qu. 45, a. 4. A więc materia pierwsza zostaje współstworzona wraz z formą. Stwarzanie natomiast właściwie odnosi się do złożenia (compositum), ponieważ przysługuje jemu stawanie i stworzenie, u podstaw których leży istnienie, bowiem „creatio non dicitur constitutionem rei compositae ex principiis praeeistentibus, sed compositum sic dicitur creari, quod simul cum omnibus suis principiis in esse producitur.” (S. Thomas de Aquino. *Summa Theol.* I, qu. 45, a. 4 ad 2). — Por.: Brinck, jw. s. 38.

¹⁷ „...materia creata a Deo, et in composito existens, habet aliquam essentiam realem, alioqui non esset ens reale, sed essentia materiae non constituitur intrinsece in suo esse essentiae per formam, ergo per seipsum habet suam qualem-cunque entitatem essentiae.” (Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 9). — Por.: Suarez, jw. n. 8; d. XX, s. 1, n. 17 n.; *De Deo Uno et Trino*. Tr. I, lib. 3, cap. 5, n. 13. — Solana, jw. (1) s. 424. — Żychliński A. Św. Tomasz — Suarez. W: Hugon E. OP. *Zasady filozofii, dwadzieścia cztery tezy tomistyczne*. Tłum. ks. A. Żychliński. Poznań 1925 s. 269.

¹⁸ Suarez. *D. M. d. XIII*, s. 4, n. 9.

¹⁹ „Dico ergo primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam. ... nam omnis entitas simplex necessario habet per

Podobnie przedstawia się sprawa z konstytuowaniem istoty materii pierwszej ze strony formy na sposób zewnętrzny. Suarez uważa, że i w tym wypadku nie tworzy ona istoty materii pierwszej. Gdyby bowiem forma poprzez aktualizowanie materii pierwszej ukonstytuowała jej istotę, wtedy — zdaniem Suareza — materia pierwsza nie mogłaby być nigdy możliwością.²⁰

Dla Suareza jest rzeczą konieczną, by materia pierwsza posiadała też istnienie i to różne od istnienia formy.²¹ Pomimo, że nie jest to istnienie, które materia pierwsza ma uzyskać później za pośrednictwem formy, to w każdym razie posiada ona, w jakimś zakresie, cechy istnienia substancjalnego. Suarez zaznacza, że chodzi tu o *esse existentiae*, którego rola określona została w ten sposób, że nie jest niczym innym, jak tym, dzięki czemu jakaś bytowość konstytuuje się poza swoimi przyczynami.²² W jaki sposób do tego dochodzi? Omawiane tu istnienie

seipsam intrinsece, et non per aliam entitatem, suam essentiam, quia in hoc consistit ipsamet ratio entitatis, seu essentiae simplicis; sed materia est essentialis simplex, ergo." (Suarez, jw.).

²⁰ Suarez, jw.

²¹ „Materia prima etiam habet in se et per se entitatem, seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habeat dependenter a forma." (Suarez, jw. n. 13). — Por.: Suarez, jw. d. XXXI, s. 8, n. 5 n., 12; s. 10, n. 8.

„Ego vero censeo materiam habere suam propriam entitatem et proprium actum entitativum, et proprium esse, et ideo existimo in se distincte et proprio conceptu cognosci, licet cum habitudine transcendentali et dependentia, quam habet a forma." (Suarez, De Deo Uno et Trino. Tr. I, lib. 3, cap. 5, n. 13).

Należy tu wprowadzić małe wyjaśnienie odnośnie do słowa „bytowość” (entitas). Otóż w słowniku Suareza „bytowość” oznacza to samo co „aktualność” (actualitas). Stąd też używa on zamiennie terminów: „bytowość istoty” (entitas essentiae), „bytowość istnienia” (entitas existentiae) i „aktualność istoty” (actualitas essentiae), „aktualność istnienia” (actualitas existentiae). Trzeba o tym szczególnie pamiętać przy omawianiu istnienia materii pierwszej, gdyż w tym wypadku Suarez nie ma na myśli istnienia substancjalnego, a tylko cząstkowe i stąd też „bytowość materii pierwszej ma swoiste, cząstkowe znaczenie”. Por.: Suarez, D. M. d. XIII, s. 5, n. 7; d. XV, s. 9, n. 2, 5; d. XXXI, s. 4, n. 6.

²² Suarez, jw. — Por. Krapiec, jw. (1) ss. 219 n. — Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 13, 15. — Pasterski J. Ks. Tomistyczna a suarezjańska definicja substancji. Studium porównawczo-krytyczne. Lublin 1949 (maszynopis) s. 134.

Suarez zaznacza, że tego samego zdania mają być również Henryk z Gandawy, Duns Szkot, Grzegorz z Rimini, Gabriel Biel. Odnośnie powyższego Mahieu utrzymuje jednak, że Suarez korzystał tutaj raczej z koncepcji i poglądów na materię pierwszą Wilhelma Ockhama i oczywiście przeciwstawia się poglądom św. Tomasza z Akwinu. (Mahieu, jw. (1) ss. 286 n.; (2) s. 276). Ze stanowiskiem Mahieu stara się polemizować zwolennik Suareza P. Descoqs. Przyznaje on wprawdzie, że Suarez w tym wypadku mocno korzystał z Ockhama, lecz zarówno Ockham, jak i Suarez, przyjmowali różnego rodzaju istnienie (esse), co nie sprzeciwiałoby się udzieleniu jednego z nich materii pierwszej. Descoqs uważa, że ani dla Ockhama, ani dla Suareza istnienie materii pierwszej, nie stanowi aktu w ścisłym tego słowa znaczeniu, a ogranicza się tylko do „wyznaczenia pozycji w rzeczywistości”. „Esse capitur dupliciter, uno modo pro aliquo informante aliud; alio modo pro quocumque existente in rerum natura.” (Ockham, Summulae in libros physicorum. Venise 1506 I—a pars, c. 15, wg Descoqs). W tym właśnie drugim sensie materia pierwsza posiada istnienie. Zdaniem Descoqs właśnie o tego rodzaju

jest tylko istnieniem istoty materii pierwszej. Zgodnie z esencjalistyczną koncepcją bytu Suareza, uzyskanie przez istotę swego istnienia, oznacza ukonstytuowanie się bytu.

Uzasadnienie istnienia materii pierwszej, według Suareza, można sprowadzić do trzech punktów:

a) Materia pierwsza została stworzona przez Boga. Skoro wszelka rzeczywistość stworzona nie posiada swego istnienia ze siebie, to tym bardziej materia pierwsza, stanowiąca dla nich wszystkich podmiot i podłoże, wymaga by jej istnienie pochodziło od Boga.

b) Materia pierwsza posiada tę samą bytowość aktualną pod formą tego co powstaje, jak i pod formą tego co uległo zniszczeniu. Stąd posiada ona w obydwu stanach to samo *esse*, dzięki któremu konstytuuje się aktualnie w bytowości.²³

c) Materia pierwsza stanowi podmiot powstawania. Nie jest więc niczym, gdyż wówczas powstawanie dokonywałoby się z niczego. A więc jest czymś, jakąś bytowością stworzoną, a w konsekwencji aktualną, istniejącą, albowiem tylko to, co istnieje, jest skutkiem stworzenia.²⁴

Ponadto Suarez zwraca uwagę na fakt, że jak istota aktualna substancji składa się z istot częściowych materii pierwszej i formy substancjalnej, tak podobnie również istnienie tej samej substancji zawiera w sobie istnienie częściowe elementów składowych substancji.²⁵

A więc materia pierwsza posiadałaby nie tylko *ex se* bytowość istoty, ale również istnienie. Suarez zastrzega się jednak, że zarówno bytowość istoty, jak i bytowość istnienia materii pierwszej, nie jest absolutnie doskonała w porządku naturalnym, lecz wymaga pomocy formy.²⁶

Posiadanie przez materię pierwszą własnego istnienia prowadzi do sprzeczności. Zdaniem O. A. M. Krąpca „jeśliby zatem materia pierwsza posiadała w sobie istnienie, to przez to samo albo istnienie utożsamiłoby się z materią pierwszą, albo też materia pierwsza posiadałaby już sama w sobie ukonstytuowaną istotę, czyli akt formalny”. Biorąc pod uwagę tożsamość materii pierwszej z istnieniem oraz jej równoczesną potencjalność, należałoby przyjąć, iż „posiadałaby istnienie radykalnie potencjalne”. Ponieważ materia pierwsza jest podstawą wszelkich i nieskończonych zmian — argumentuje dalej O. A. M. Krąpiec — z racji utożsamie-

istnienie miało chodzić Suarezowi, gdy stwierdzał, że materia pierwsza posiada „*esse existentiae*”, które „*nullam rem vel modum addit supra entitatem essentiae ut actualem et extra causas positam*”. (*Descq s*, jw. (1) ss. 101 n.).

²³ Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 13.

²⁴ Suarez, jw. d. XV, s. 3, n. 7.

²⁵ Suarez, jw. — Por.: Prado N. del OP. De veritate fundamentali philosophiae christianae. Friburgi Helv. 1911 s. 200.

²⁶ Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 13 n.

nia z istnieniem, byłaby przez to czymś nieskończenie aktualnym. W samej więc koncepcji takiej materii tkwiłaby sprzeczność: cechowałaby ją zarazem nieskończona potencjalność i aktualność.²⁷

Nieporównanie mniej miejsca, w stosunku do materii pierwszej, poświęca Suarez formie substancjalnej, drugiemu czynnikowi wewnętrznego złożenia bytowego.²⁸ Przez formę substancjalną rozumie Suarez substancję cząstkową, która może się jednoczyć z materią pierwszą i tworzyć wraz z nią integralną i jedną substancję.²⁹

Mimo skoncentrowania się Suareza na przedstawieniu różnych typów formy substancjalnej, wchodzącej w skład złożenia z materią pierwszą, można wyłonić szereg tez odnoszących się do owej formy. A więc forma substancjalna, mająca wraz z materią pierwszą tworzyć istotę bytu,³⁰ jest według Suareza bytem, rzeczą różną realnie od materii pierwszej.³¹ Jest też substancją,³² posiada swoje własne istnienie, istotę, jest aktem.³³ Owa forma substancjalna przyczynuje sama przez swoją bytowość dostarczając się cała materii czy złożeniu, doskonaląc poprzez swój akt podmiot rzeczy. Forma jako *principium quo* przyczynowania formalnego ma zasadniczo aktualizować materię pierwszą; stąd też pisze Suarez: „forma jest zasadniczo aktem i przeto zawiera wewnątrznie transcendentalne przyporządkowanie do tego, czego jest aktem i do aktualizacji, której w czymś dokonuje”.³⁴

Jest rzeczą zrozumiałą, iż forma pojęta u Suareza jako bytowość posiada swój akt. Obok jednak aktu formy, również materia pierwsza posiada swój akt, odrębny od formalnego, Suarez bowiem konsekwentnie

²⁷ Krąpiec, jw. (1) s. 223.

²⁸ Por.: Suarez, jw. d. XV, s. 5, n. 5.

²⁹ „...nomine substantialis formae nihil aliud significatur, quam substantia quaedam partialis, quae ita potest uniri materiae, ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, ...” (Suarez, jw. s. 1, n. 6). — Por.: „...agimus de sola forma informante seu recepta in materia, quia illa est quae propriam et specialem habeat rationem causae.” (Suarez, jw. Intr.) — Suarez, jw. n. 7.

³⁰ „... formam constituere cum materia unam essentiam completam” (Suarez, jw. s. 8, n. 7). — Por.: Suarez, jw. s. 5, n. 1.

³¹ „... forma ... res vera habens entitatem.” (Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 4). — „... forma proprie et primo est ens, ...” (Suarez, jw. d. XV, s. 4, n. 2). — Por. Suarez, jw. s. 2, n. 1; s. 6, n. 3.

³² Suarez, jw. s. 5, n. 1.

³³ „Materia prima etiam habet ... actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae.” (Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 13; — por.: d. XXXI, s. 8, n. 5 n., 12; s. 10, n. 8; d. XV, s. 8, n. 7). — „... nam forma essentialiter est actus actuans; de essentia autem hujusmodi actus est aptitudo ad actuandum.” (Suarez, jw. s. 6, n. 2). — Por.: Suarez, jw. s. 1, n. 19; s. 5, n. 1; Prado, jw. ss. 89, 187.

³⁴ „... forma essentialiter est actus, ideo includit intrinsece habitudinem transcendentalem ad id cuius est actus, et ad actuatum quam in illud exercet; ...” (Suarez, jw. s. 5, n. 3). — „... omnes res naturales seu corporeas constare forma substantiali (praeter materiam) tanquam principio intrinseco et causa formali.” (Suarez, jw. s. 1, n. 5). — Por. Suarez, jw. n. 5 nn.

przeprowadzając tezę o bytowości materii pierwszej, obdarza ją wszelkimi wartościami ontycznymi, a więc i aktem.

Celem właściwego zrozumienia stanowiska Suareza odnośnie pojmowania aktu — co zresztą sam podkreśla — konieczne jest omówienie różnych typów aktu występujących w metafizyce suarezjańskiej. Suarez dokonuje następującego podziału aktu:³⁵

Actus	{	absolutus	{	simpliciter
				secundum quid
		respectivus		physicus et formalis
				metaphysicus

Akt absolutny (*actus absolutus*) — ma miejsce wtedy, kiedy coś jest aktualne wyłącznie w sobie i nie aktualizuje żadnej możności.

Akt absolutny *simpliciter* (*actus absolutus simpliciter*) — jest tym, który w porządku bytu prostego, czyli substancji, jest do tego stopnia zupełny, że nie jest konstytuowany przez akt fizyczny od siebie różny; ani aktualizowany przez to, czego wymagałby do swego istnienia. Mocą swej aktualności zawiera jedynie doskonałość formalną, którą inne byty złożone zwykły posiadać poprzez akt substancjalny informujący. Stąd też, chociaż tego rodzaju akt absolutny nie byłby aktem aktualizującym, lub informującym, może być jednak nazwany aktem formalnym *eminenti modo*, to znaczy aktem przez się posiadającym pełność doskonałości, która przez akt informujący przysługuje bytom tworzonym przez złożenie. Takim aktem jest Bóg.

Akt absolutny *secundum quid* (*actus absolutus secundum quid*) — jest wówczas, gdy coś jest aktualnie poza nicością. Aktualność ta jest jednak niepełna i niedoskonała, ponieważ wymaga innego aktu, zarówno dlatego, by uzupełniona została z racji posiadanej bytowości, jak również dlatego, by mogła zaistnieć. Taki akt może posiadać materia pierwsza. Jest nim akt zwany entytatywnym, ograniczony w swej doskonałości i wymagający aktu formalnego.

Akt względny (*actus respectivus*) — to ten, który coś aktualizuje. Względny o tyle, o ile jest aktem czegoś drugiego, dzięki któremu forma jest aktem materii pierwszej (*actus actuans*). Może on być fizyczny lub metafizyczny. Akt fizyczny, to każda forma substancjalna i przypadłościowa. Akt metafizyczny jest wielokrotny: akt istoty, akt istnienia.

Bóg, materia pierwsza, to akty absolutne; natomiast wszelkie różnice, sposoby, formy substancjalne i przypadłościowe stanowią akty względne. Zakres więc suarezjańskiego pojęcia aktu jest bardzo szeroki.

³⁵ Suarez, jw. d. XIII, s. 5, n. 8.

Obejmuje nie tylko doskonałości, jakie mają miejsce w istniejącej rzeczywistości, ale również pewne jej determinacje, jak różnice, sposoby. Uderzające i niezrozumiałe jest stawianie prawie na jednej płaszczyźnie aktu absolutnego Boga i materii pierwszej.

Akt, który materia pierwsza posiada obok możliwości, ma być aktem entytatywnym. Suarez dodaje, że nie chodzi tutaj o złożenie z elementów fizycznych, ale wyłącznie metafizycznych, proporcjonalnych do siebie. Powyższe złożenie rozciąga Suarez także na rodzaj i różnicę gatunkową, istotę i istnienie, naturę i niepełną samoistność.³⁶ Obawiając się, iż opowiedzenie się za tezą o złożeniu czynnika złożenia wewnętrznego, materii pierwszej, z możliwości i aktu, może budzić wątpliwości, zastrzega się, że nie dotyczy to każdego aktu. Termin bowiem „czysta”, odnoszący się do możliwości materii pierwszej „nie wyklucza bytowości i aktualności *secundum quid*, ... ale wyłącza zwłaszcza wszelki inny związek, prócz możliwości biernej, ... wyklucza (także) akt zupełny czyli absolutny *simpliciter*, konstytuujący akt doskonały i zupełny”.³⁷ Materii pierwszej pozostaje jednak akt entytatywny czy swego rodzaju akt cząstkowy, mający swoje oparcie w cząstkowym istnieniu materii pierwszej.

Suarez podaje kilka określeń aktu entytatywnego w kontekście zagadnień dotyczących materii pierwszej. W określeniach tych Suarez zwraca szczególną uwagę na stosunek aktu entytatywnego do istnienia i możliwości materii pierwszej. Biorąc pod uwagę istnienie, można powiedzieć, że Suarez utożsamia akt entytatywny z aktem istnienia: „akt entytatywny rzeczy nie jest niczym innym jak istnieniem, albo jego aktualną bytowością”;³⁸ pisze też: „...w akcie entytatywnym lub (akcie) istnienia”.³⁹

Suarez jest po prostu zdania, że nie nie sprzeciwia się temu, aby możliwość czysta materii pierwszej zawierała w sobie akt entytatywny.⁴⁰ W swojej argumentacji mającej na celu wykazanie, że ów akt nie koliduje z możliwością materii pierwszej, Suarez powołuje się na materię

³⁶ Suarez, jw. n. 8—11, 14.

³⁷ (materia) „... pura, non excludit entitatem et actualitatem secundum quid, ... sed excludit imprimis omne aliud munus praeterquam potentiae passivae, et deinde excludit rationem actus completi, seu simpliciter et absolute dicti, et (quod in idem redit) excludit omnem actum formalem, tam proprie informantem quam simpliciter constituentem actum perfectum et completum.” (Suarez, jw. n. 11).

³⁸ „... actus entitativus rei nihil aliud est quam existentia, vel actualis entitas ejus, ideo recte concluditur, materiam esse aliquem actum entitativum.” (Suarez, jw. n. 6).

³⁹ „... in actu entitativo, seu existentiae, ...” (Suarez, jw. s. 9, n. 6). — Por.: Suarez, jw. n. 9. — Krąpiec, jw. (1) s. 220. — Mahieu, jw. (1) s. 501. — Pasterski, jw. s. 134.

⁴⁰ Por.: Rosiak J. *Sl. Suarez 1548—1617. Przegląd Powszechny* 1948 nr 226 s. 361. — Prado, jw. s. 200. — Krąpiec, jw. s. 220.

pierwszą jako na podmiot zmian zachodzących w bycie. Materia pierwsza bowiem musi posiadać realną możliwość bierną, która według Suareza, nie jest do pomyślenia bez łączności z aktem.

Suarez wychodzi tu z założenia, iż coś, skoro ma przyjmować coś innego, a przy tym ma być uznane za prawdziwe i realne, musi być samo czymś.⁴¹ Stosując powyższe uzasadnienie do materii pierwszej należałoby powiedzieć: warunkiem realności i prawdziwości materii pierwszej, jej zdolności do przyjmowania aktu, jest posiadanie przez nią aktu uprzedniego czyli entytatywnego.

W powyższej argumentacji pojawia się utożsamienie przez Suareza realności z aktualnością. Jego zdaniem tylko to jest realne, co jest w akcji. Stąd też o tym, że materia pierwsza jest realna, można mówić tylko wtedy, gdy posiada ona jakiś akt.

U podstaw powyższego wnioskowania zdaje się leżeć myślenie Parmenidesa: to co jest, jest bytem; co jest poza bytem, nie jest bytem, a więc jest niczym.⁴² Potraktowanie wszelkiego jestestwa jako czegoś rzeczywistego i aktualnego, zaważyło nie tylko na koncepcji bytu Suareza, lecz i na odrzuceniu przez niego koncepcji niebytu. W ultrarealistycznej metafizyce Suareza nie ma miejsca dla niebytu, nie ma też miejsca na to, co rzeczywiste, chociaż aktualnie nie istnieje, nie ma więc też miejsca na materię pierwszą pojętą wyłącznie jako czystą możliwość.

Porównując stanowisko Suareza z poglądem św. Tomasza z Akwinu w zakresie teorii aktu i możliwości, można dostrzec tu wyraźne różnice. Jeżeli chodzi o akt, to zarówno Suarez, jak i św. Tomasz określają tym mianem pewną rzeczywistość. Ale zupełnie odmienny jest u jednego i drugiego zakres tego pojęcia. Według św. Tomasza z Akwinu przez akt określana jest jakaś rzeczywistość, która osiągnęła pewien stan doskonałości, istniejącej w sobie lub w czymś. Dla Suareza natomiast aktem jest „wszelka rzeczywistość, istniejąca czy to oddzielnie, czy wspólnie

⁴¹ Suarez, jw. s. 5, n. 10. — Suarez odwołuje się tu do św. Tomasza z Akwinu (*Summa Theol.*, I, qu. 45, a. 1 ad 1, ale powinno być I, qu. 48, ad 1), który jego zdaniem ma stwierdzać, iż materia pierwsza nie może być nazwana bytem w możliwości na tej podstawie, że byt możliwy jest w możliwości Według więc Suareza św. Tomasz miałby zakładać, że aktualne jest to, co daje oparcie realnej możliwości biernej. Tekst św. Tomasza z Akwinu jest następujący: „...antequam mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quae est materia, sed secundum potentiam activam Dei, et etiam secundum quod dicitur aliquid absolute possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex sola habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quod possibile opponitur impossibili...” (*S. Thomas de Aquino. Summa Theol.* I, qu. 46, a. 1 ad 1). Faktycznie powyższy tekst pozwala jedynie stwierdzić, że jest realna możliwość, której aktem jest forma. Tok rozumowania Suareza dalby się sprowadzić do następującego porządku: materia pierwsza jest tym, co przyjmuje coś drugiego, a więc czymś — co — przyjmuje. A więc jest jakimś aktem. Por.: Mahieu, jw. (I) s. 282. — Brinck, jw. s. 30.

⁴² Por.: Aristoteles, *Metaph.* A 5, 986 b 27—31. — Thomas de Aquino. In *Met.* I, 9, 138. — Krąpiec, jw. (I) ss. 131, 143.

z drugim bytem".⁴³ W konsekwencji Suarez przyjmuje i określa mianem bytu materię pierwszą, co w metafizyce Tomasza z Akwinu byłoby nie do przyjęcia.

Wracając do zagadnienia aktu entytatywnego należałoby zapytać: w jaki sposób, w wypadku jego przyjęcia, Suarez tłumaczyłby potrzebę aktu formalnego i przyczyny formalnej? Dla Suareza odpowiedź jest dosyć prosta: ponieważ materia pierwsza nie posiada aktu formalnego, a tylko entytatywny, stąd — zdaniem Suareza — możliwe jest przyjęcie przez materię pierwszą, ze strony formy, aktu pełnego, uzupełniającego akt częściowo już posiadany.⁴⁴

Powyższe rozwiązanie Suareza budzi szereg zastrzeżeń. Na czoło wysuwa się wątpliwość związana z występującą tu cząstkowością aktu materialnego i możliwością uzupełnienia jego ze strony aktu formalnego. Można by bronić stanowiska Suareza, gdyby przyjęło się iż akt, który posiada materia pierwsza i akt, który posiada forma, są aktami w dwóch różnych porządkach, co rzeczywiście w pewnych układach bytowych niekiedy zachodzi.⁴⁵ Między materią pierwszą a formą zachodzi jednak ściśle przyporządkowanie, objęte nie dwoma, lecz wyłącznie jednym porządkiem, wyznaczonym w stosunku do formy substancjalnej przez potencjalność materii pierwszej. W tej sytuacji wiązanie z materią pierwszą jakiegokolwiek aktu, nawet cząstkowego, prowadzi do absurdu. Akt bowiem entytatywny, który posiada materia pierwsza, jest aktem udzielającym jej bytu. Dzięki niemu mógł właśnie Suarez uchronić swoją materię pierwszą od stanu niebytowego.⁴⁶ Akt entytatywny, zwany również aktem istnienia, umożliwił materii pierwszej by stała się czymś realnym. Rola jego u Suareza jest bardzo duża, gdyż wyprowadza coś z niebytu do bytu; większa niż aktu formalnego, który uzupełnia tylko to, co już jest. Biorąc pod uwagę sposób rozumienia przez Suareza niebytu jako nicości, można by zaryzykować twierdzenie, że jego akt entytatywny wywodzi się wprost z Przyczyny Pierwszej, co znajdowałoby swe dodatkowe potwierdzenie w tezie Suareza o stworzeniu materii pierwszej. Taki akt z natury swej nie wymagałby już żadnego, dalszego uzupełnienia, ani doskonalenia.

Nie da się utrzymać pogląd Suareza jakoby materia pierwsza była zarówno możliwością, jak i aktem, z tej racji, iż akt entytatywny Suareza jest ściśle powiązany z bytowością materii pierwszej. Zakresy ich pojęć

⁴³ Pasternski, jw. s. 150. — Jansen, jw. (1) s. 458. — Prado, jw. ss. 89, 187.

⁴⁴ Suarez, jw. d. XV, s. 8, n. 12.

⁴⁵ Krąpiec, jw. (1) ss. 135, 144.

⁴⁶ Por.: „Suarez, et similiter omnes qui realem compositionem esse et essentiae in rebus creatis inficiantur, non videntur revera distinguere inter purum nihilum rei et actum rei subsistentis; sed in composito tot esse admittunt, quot entitates realiter distinctae reperuntur.” (Prado, jw. s. 188).

pokrywają się do tego stopnia, że Suarez używa zamiennie terminów aktualność i bytowość. W tej sytuacji ów akt wyklucza wszelką możliwość, albo odwrotnie, możliwość materii pierwszej wyklucza ów akt. Ta sama bowiem materia pierwsza nie może być równocześnie pod tym samym względem czymś niedoskonałym i doskonałym, biernym i czynnym, w możliwości i akcie. Doprowadziłoby to do zaniku różnicy między możliwością i aktem.⁴⁷

Przyjęcie za Suarezem własnego aktu dla materii pierwszej, chociaż entytatywnego, przyporządkowałoby jej możliwość do ściśle określonego, jednego aktu. Rezultatem takiego postawienia sprawy byłby zanik wszelkiej zmienności bytowej substancjalnej oraz pełny necessaryzm w świecie.⁴⁸

Tymczasem jednak materia pierwsza, z racji posiadanej możliwości, związana jest nieodłącznie z jakimś brakiem, który umożliwiałby zrealizowanie jej własnej możliwości.

Arystoteles przyjmuje dwa zasadnicze typy możliwości: mianowicie możliwość czystą i możliwość zmieszaną z aktem. Pierwszy typ możliwości istotnie występuje obok aktu, zachodzi to jednak już na płaszczyźnie bytu. Drugi natomiast typ możliwości, możliwość czysta, występuje wyłącznie jako materia pierwsza, bez żadnej domieszki aktu, wyłącznie na płaszczyźnie niebytu.⁴⁹ Posiadanie natomiast przez materię pierwszą czegoś, np. aktu, nawet entytatywnego jest sprzeczne nie tylko z samym pojęciem materii pierwszej, a tym bardziej z określeniem jej specjalnym terminem „czysta”. Wskazuje to na odrzucenie u Suareza zasady sprzeczności, ujmującej niemożliwość równoczesnej afirmacji i negacji tego samego pod tym względem, ujęcia tego samego zarówno jako bytu, jak i niebytu.⁵⁰

Nowe, w stosunku do św. Tomasza z Akwinu, ujęcie wewnętrznych czynników złożenia bytowego, szczególnie materii pierwszej, nie pozwoliło Suarezowi na dostrzeżenie wszystkich konsekwencji wynikających z faktu przyjęcia materii pierwszej i jej równoczesnego traktowania jako bytu.

Suarez liczył się z możliwością interpretacji, według której czynniki złożenia bytowego byłyby zrozumiane na sposób substancji.⁵¹ Zastrzeżenia uczynione we wstępie do trzynastej dysputacji okazały się jednak niewystarczające.

⁴⁷ For.: Krapiec, jw. (1) ss. 142, 154.

⁴⁸ Krapiec, jw. (1), s. 157.

⁴⁹ Por.: Aristoteles. *Metaph.* Θ 7, 1049 a 2—28. — Krapiec, jw. (1) ss. 100 n.

⁵⁰ Por.: Krapiec, jw. (1) ss. 76, 147.

⁵¹ Suarez, jw. d. XIII, s. 3, n. 9—23; por: s. 5, n. 16 i 20.

Według Suareza substancja jest „bytem przez się istniejącym”.⁵² Definicja ta przyjęta została od Arystotelesa, z pominięciem jednak poprawek dokonanych przez św. Tomasza, a to dlatego, aby nie zachodziła konieczność uwzględniania realnej różnicy między istotą a istnieniem.⁵³ Suarez zdawał sobie z tego sprawę, że przez określenie substancji jako bytu i z racji jego reizacji, posiada ona bardzo szeroki zakres.⁵⁴ Podlega jej substancja niezupełna, określana jako ta, która jest częścią substancji, albo jest pojęta na sposób części substancji. Dzięki temu też materia pierwsza i forma są substancjami, oczywiście niezupełnymi. Suarez uzasadnia to tym, że substancja nie może być konstytuowana i składać się z tego, co nie jest substancją.⁵⁵ Podlega jej również substancja zupełna, która stanowi substancję kategorialną, określoną jako „byt... który może być przez się samoistny”.⁵⁶ Tego rodzaju substancja — zdaniem Suareza — wymaga, aby posiadała w sobie to, co jest konieczne do konstytuowania substancji zupełnej.⁵⁷

W ten sposób potraktowane materia pierwsza i forma, w rzeczywistości, zawierają w sobie więcej „substancjalności”, niż zdaje się im przypisywać sam Suarez. Dzieje się tak dlatego, ponieważ sama materia pierwsza ma w sobie rację substancjalności.⁵⁸ Stanowi sama *substare*, jako podmiot z własną istotą, z własnym istnieniem, z własną samoistnością, własnym aktem i możliwością, rodzajem i różnicą gatunkową oraz co najważniejsze, jest niezależna od formy.⁵⁹

W metafizyce Suareza reizacji uległy nie tylko czynniki wewnątrzbytowe, jak omawiane poprzednio materia pierwsza i forma substancjalna. Teza suarezjańska głosząca tożsamość realności i aktualności, znalazła swoje odbicie na gruncie również przyczynowania sprawczego.

Przyczynowanie sprawcze, od którego uzależnione jest działanie przy-

⁵² Suarez, jw. d. XXXIV, s. 8, n. 11. — Por.: Werner K. Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte. Regensburg 1861 B. II s. 16.

⁵³ Por.: Pasterski, jw. ss. 91 nn.

⁵⁴ Por.: Suarez, jw. n. 11. — Rosiak, jw. s. 360.

⁵⁵ „Incompleta vero substantia dicitur omnis illa, quae pars est substantiae vel ad modum partis concipitur, quomodo materia et forma substantiae sunt, ... et differentiae etiam substantiales hoc modo substantiae sunt; ... neque enim potest substantia ex his, quae omnino substantiae non sint per se constitui”. (Suarez, jw. d. XXXIII, s. 1, n. 5). — „... forma et materia quae sunt partes physicae substantiae incompletae.” (Suarez, jw. n. 6). — „Forma est substantia quaedam simplex et incompleta, quae ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae.” (Suarez, jw. d. XV, s. 5, n. 1).

⁵⁶ Suarez, jw. d. XXXIV, s. 1, n. 6, 21.

⁵⁷ Suarez, jw. d. XIII, s. 4; s. 8, n. 5; d. XV, s. 1, n. 6.

⁵⁸ Por.: Krąpiec, jw. (1) ss. 218 n., 221.

⁵⁹ Istnieje pewnego rodzaju zależność od formy, ale sprowadza się ona do zewnętrznego uwarunkowania o charakterze następczym. Por.: Suarez, jw. d. XIII, s. 5, n. 9; De Incarnatione. d. XIV, a. 6, s. 3, n. 2. — Garrigou-Lagrangé Fr. R. OP. La distinction réelle et la refutation du pantheisme. *Revue Thomiste* (1) 1938 nr 44 s. 710. — Prado, jw. s. 200.

czyn wewnętrznych, dokonuje się głównie dzięki formie substancjalnej i przypadłościom. Owe czynniki, w pewnym sensie zewnętrzne, spełniają w przyczynowaniu sprawczym rolę podmiotu przyczynowania *principium quo*,⁶⁰ analogiczną do materii pierwszej i formy w przyczynach wewnętrznych.

Forma, która uległa w metafizyce suarezjańskiej reizacji już jako czynnik przyczynowania wewnętrznego, otrzymała również i w przyczynowaniu sprawczym metafizyki Suareza możliwość działania jako pełny, samodzielny byt. Suarez bowiem ob staje przy twierdzeniu, że sama forma substancjalna jest zdolna do działania bezpośredniego przy wyprowadzaniu z możności innej formy.⁶¹ Píše: „forma substancjalna posiada swoją własną i główną sprawczość względem wyprowadzenia podobnej formy z możności materii, bezpośrednio przez samą siebie...”⁶²

Zdawałoby się, że z racji możliwości bezpośredniego działania formy substancjalnej, pomniejszona została rola przypadłości na rzecz formy. Są to jednak tylko pozory. Przypadłości u Suareza otrzymują nieoczekiwane znaczenie: „przypadłości nie są takimi narzędziami związanymi ze substancją w celu wyprowadzenia formy substancjalnej, ażeby nie mogły wykonywać całej swej działalności względem substancji, chociażby były od formy substancjalnej oddzielone czyli oddalone”.⁶³ Stwierdzając możliwość działania samych wyłącznie przypadłości przy wyprowadzeniu formy substancjalnej, uwaga Suareza skupia się na powiedzeniu, że tak oddzielnie potraktowanym przypadłościom przysługuje działanie należne im z natury, jako przypadłościom w pełnym tego słowa znaczeniu, a więc przypadłościom czegoś, ponieważ moc działania właściwa im z natury, nie różni się realnie od ich bytowości.⁶⁴ Stąd też

⁶⁰ Suarez. D. M. d. XVIII, s. 2, n. 3 n., 22 n.

⁶¹ Suarez, jw. n. 2 nn., 27 nn.

⁶² „Dico secundum: negandum non est, quin forma substantialis suam habet propriam et principalem efficientiam circa educationem similis formae de potentia materiae, immediate per seipsam...” (Suarez, jw. n. 22). — Por. Suarez, jw. s. 4, n. 22, 27.

⁶³ „Dico tertio: accidentia non ita sunt instrumenta conjuncta substantiae ad formam substantialem educendam, quin possint totam suam activitatem circa substantiam exercere, etiamsi a substantiali forma disjuncta seu distantia sint.” (Suarez, jw. n. 27).

⁶⁴ U Suareza przypadłość jest bytem. Wprawdzie stanowi ona „ens diminutum”, ale ujednostkowienie przypadłości znajduje oparcie w jej bytowości. Rola substancji wobec przypadłości sprowadza się do umożliwienia zwielokrotnienia ich liczby. (Por.: Suarez, jw. d. XXXVII, s. 2, n. 9). Nie jest to zresztą nic nowego w metafizyce suarezjańskiej. Dla Suareza bowiem wystarcza, iż jakicś jestestwo jest rzeczywiste, aby zostało ułożone z bytowością i aktualnością. Przykładem takiego pojmowania rzeczy mogłaby być, poprzednio już omawiana, materia pierwsza czy forma. To samo dzieje się z przypadłościami. Dla Suareza rzeczywistość znaczy tyle co byt i akt. — Można się spotkać z zarzutem, że w tomistycznej metafizyce przypadłości są również bytem. Owszem, ale trzeba pamiętać, że u św. Tomasza z Akwinu przypadłość jest wprawdzie bytem, lecz stanowi ona coś

przyjmując oddzielne zachowanie bytowości przypadłości,⁶⁵ tym samym stwierdza możliwość zachowania ich mocy działania. Z tego rodzaju działaniem, jeżeli osiągnie wymagany kres, z natury złączone jest działanie narzędne, dzięki któremu może dojść do wyprowadzenia formy substancjalnej. Działanie tego typu mogą posiadać przypadłości chociażby były oddzielone od swej substancji. Uwarunkowane ono jest wyłącznie ich wewnętrzną doskonałością lub wymaganą mocą do działania.⁶⁶

Trzeba przyznać iż koncepcja formy substancjalnej i przypadłości, jako podmiotów przyczynowania sprawczego, *principium quo* i czynników złożenia bytowego, jest zgodna z naczelnymi tezami metafizyki suarezjańskiej. Suarez bowiem oparł się na stanowisku utrzymującym, iż działanie należy zarówno do przypadłości, jak i do formy substancjalnej, gdyż obydwie te czynniki, z racji ich zreizowania, zostały pojęte jako bytowości, którym z natury przysługuje odrębne działanie.

Przystępując do omawiania materii pierwszej i formy substancjalnej, Suarez wyszedł z zadań, jakie miały pełnić one w przyczynowaniu wewnętrznym. Na czoło wysunął się czynnik konstytuujący wewnętrznym byt. Suarez był tu zgodny z filozoficzną tradycją arystotelesowsko-tomistyczną. Na przeszkodzie dalszym powiązaniom stanęła jednak nowa w treści koncepcja czynnika złożenia bytowego, szczególnie materii pierwszej.

U Suareza materia pierwsza została zreizowana. Jest stworzona, jest bytem i jako taka, w jego rozumieniu posiada swoje istnienie i własną istotę. Podobny los spotkał i formę substancjalną. U Suareza jest ona również bytem, posiadającym odrębny akt od aktu materii pierwszej, możliwość bezpośredniego działania.

Reizacji uległy też przypadłości potraktowane w metafizyce Suareza jako samoistne i samodzielne byty.

U Suareza każda realność czyli bytowość, w tym również cząstkowa i przypadłościowa, stanowi jakiś akt bytowania, posiada istnienie. Z tej właśnie racji materia pierwsza, forma substancjalna i przypadłościowa, wszystko co konstytuuje byt, jest w metafizyce Suareza bytem.⁶⁷

mniej doskonałego w hierarchii bytowej niż byt, do którego należała. Tomasz mówi o przypadłości jako o bycie z bytu. Niedoskonały charakter przypadłości uwiadcza się u niego i w tym, że akcentuje on konieczność tkwienia przypadłości w czymś, mianowicie w substancji. Tego rodzaju koncepcja przypadłości i ich bytowości jest zrozumiała w tomiźmie, ponieważ ma oparcie w analogii bytu, której brak u Suareza.

⁶⁵ Suarez, jw. d. XVII, s. 2, n. 9. — Por.: Prado, jw. ss. 87, 187.

⁶⁶ Suarez, jw. d. XVIII, s. 2, n. 27. — Przypadłości oddzielone od swej substancji i działające bez łączności z „*principium quo*” przyczynowania sprawczego głównego, zdaniem Suareza, w pewnych wypadkach z konieczności otrzymują pomoc ze strony przyczyny wyższej. (Suarez, jw. n. 28).

⁶⁷ Prado, jw. ss. 89, 187.

NEGACJA JEDNOŚCI ZŁOŻENIA BYTOWEGO

Omówione poprzednio: materia pierwsza i forma, stanowią główne czynniki złożenia bytowego, u którego podstaw leży współdziałanie wszystkich przyczyn, przede wszystkim jednak materialnej i formalnej.

Współdziałanie przyczyny materialnej i formalnej, poprzedzone działaniem ze strony przyczyny sprawczej, ma ostatecznie doprowadzić do szeregu skutków. W przyczynie materialnej Suarez wymienia następujące skutki: złożenie materii pierwszej z formą substancjalną, bytowość formy, powstawanie (*generatio*) całego złożenia bytowego oraz zjednoczenie (*unio*) formy z materią pierwszą. Istnieją wprawdzie cztery oddzielne skutki przyczyny materialnej, ale tylko jeden z nich, mianowicie złożenie bytowe, jest skutkiem zasadniczym i adekwatnym.¹ Podobna sytuacja zachodzi również w przyczynowaniu formalnym. Z dwóch skutków przyczyny formalnej: złożenia bytowego i zaktualizowanej materii, liczy się zasadniczo tylko pierwszy, gdyż materia pierwsza zaktualizowana, jako skutek drugorzędny przyczyny materialnej, wchodzi w skład owego złożenia.² Na podstawie powyższego można powiedzieć, że obydwie przyczyny, materialna i formalna, swoim działaniem zmierzają do jednego i wspólnego skutku, którym ma być złożenie bytowe. Należy jednak za Suarezem podkreślić, iż mimo współdziałania obydwu przyczyn w dziele tworzenia skutku, mimo iż w skład jego wchodzi zaktualizowana materia pierwsza,³ powstałe złożenie bytowe ma być głównie skutkiem przyczyny formalnej, gdyż forma w swoim istnieniu najbardziej jest od niego uzależniona; i odwrotnie, forma wobec złożenia bytowego stanowi po prostu *terminus quo*, gdyż dzięki niej głównie złożenie bytowe konstytuuje się.⁴

Jak dochodzi do złożenia bytowego czynników materii pierwszej i formy? Złożenie bytowe, jako rezultat przyczynowania wewnętrznego ma być poprzedzone łączeniem i zjednoczeniem obydwu czynników. O ile jednak materia pierwsza ma tu przyczynować poprzez wyprowadzenie formy z możliwości materii pierwszej, o tyle forma — poprzez

¹ Suarez, jw. d. XIII, s. 7, n. 6; d. XV, s. 7, n. 1 nn.; Brinck, jw. s. 43.

² Suarez, jw. n. 3 nn.

³ Suarez, jw. s. 2, n. 13; s. 6, n. 2; s. 7, n. 3.

⁴ „Compositum ... esse proprium ac primarium effectum formae; nam ex illa intrinsece et essentialiter constat, ... Item materia est causa compositi, ... ergo multo magis forma, quia magis confert ad esse compositi; ergo e converso ipsum compositum est effectus formae, nam in suo esse ab illa maxime pendet.” (Suarez, jw. n. 2). — Por.: Suarez, jw. s. 2, n. 4; s. 6, n. 6 n.

zjednoczenie siebie z materią pierwszą.⁵ W przyczynie materialnej, której *principium quo* stanowi materia pierwsza,⁶ Suarez wyróżnia dwa typy przyczynowania: mianowicie *in fieri* — gdy bierze się pod uwagę materię pierwszą jako przyczynę powstawania złożenia bytowego oraz *in facto esse* — gdy materia pierwsza stanowi przyczynę dokonanego złożenia bytowego.⁷ W tym ostatnim znaczeniu przyczynowanie materialne nie różni się od dokonanego już zjednoczenia bytowego.⁸ Z tej też racji właściwe przyczynowanie materialne odbywa się w stanie *in fieri*. *Fieri* lub *generari*, zdaniem Suareza, określa w zasadniczy sposób ustosunkowanie do tego co jest lub staje się i stąd odnosi się wprost do formy.⁹ Nie ma więc różnicy między stawaniem, powstawaniem i jednoczeniem zachodzącym na gruncie przyczynowania materialnego. Zachodzi tu wszędzie wyprowadzenie formy z możliwości materii pierwszej,¹⁰ które „polega na działaniu lub przemianie zasadniczo zależnym od materii pierwszej; dzięki niemu forma równocześnie staje się i jednoczy z materią; dlatego też tworzy się przede wszystkim złożenie, a wspólnie z nim formę będącą aktualnie już poza możliwością materii pierwszej”.¹¹

Funkcję przyczyny formalnej, której *principium quo* stanowi bytowość formy,¹² określa Suarez jako zjednoczenie będące związkiem dwóch czynników składowych, mianowicie materii pierwszej i formy. Mimo, że obejmuje ono obok formy i materię pierwszą, wprost związane jest tylko z formą, która dzięki niemu i za jego pośrednictwem dostarcza się materii pierwszej, aktualizuje ją, tworząc w ten sposób złożenie by-

⁵ Suarez, jw. s. 2, n. 15; s. 6, n. 7.

⁶ Suarez, jw. d. XIII, s. 8, n. 3.

⁷ „Quod duplici modo causatur a materia, scilicet, in fieri et in facto esse; in fieri quidem quatenus materia est causa generationis; non enim causat illam nisi quatenus per illam pendet compositum in fieri ab ipsa materia. ... At vero in facto esse materia est causa compositi quatenus componit illud; non componit autem illud nisi quatenus ipsi materiae unitur forma, sustentando ipsam formam, si talis sit ut eo fundamento indigeat.” (Suarez, jw. s. 7, n. 7). — Suarez, jw. s. 9, n. 5—10; d. XV, s. 2, n. 13; s. 5, n. 3; s. 6, n. 2; s. 7, n. 3.

⁸ „Causalitatem vero in facto esse, similiter non distingui ab unione ut facta, et formaliter terminante unitionem; ...” (Suarez, jw. d. XIII, s. 9, n. 16).

⁹ Suarez, jw. d. XV, s. 4, n. 4.

¹⁰ Suarez, jw. d. XIII, s. 9, n. 16.

¹¹ „... quia eductio in hoc existit, quod sit actio vel mutatio per se et essentialiter pendens a materia; per hanc autem actionem simul forma fit, et unitur materiae; ideoque per eandem fit per se primo compositum, et comproducitur talis forma, fitque actu extra potentiam materiae; ergo eductio formae de potentia materiae optime per illam actionem declaratur.” (Suarez, jw. d. XV, s. 2, n. 15).

¹² „Quoad primum dicendum est, principium causandi non esse aliud quam entitatem et naturam ipsius formae, quae per seipsam et entitatem suam causat, exhibendo (ut ita dicam) sese totam materiae, seu composito”. (Suarez, jw. s. 6, n. 2). — Suarez, jw. s. 1, n. 17; s. 2, n. 12; s. 6, n. 2, 6 nn.

towe.¹³ Przyczynowanie więc formalne to po prostu aktualne zjednoczenie materii i formy.¹⁴

Tu wylania się jeden z zasadniczych problemów: czy możliwe jest w ogóle w metafizyce Suareza osiągnięcie wewnętrznego zjednoczenia bytowego, poprzez działania przyczyn obydwu czynników materii pierwszej i formy, którego ostatecznym rezultatem byłoby jedno złożenie?

Znając już suarezjańskie stanowisko odnośnie materii pierwszej i formy, można by już na tej podstawie udzielić zdecydowanie odpowiedzi negatywnej. Sprawa ta wymaga jednak bliższego rozpatrzenia, mianowicie ze strony przyczynowania materialnego, formalnego i jedności powstałego złożenia bytowego.

Funkcja przyczynowania materialnego wobec złożenia bytowego ma polegać — jak to już zaznaczono — na wyprowadzeniu formy substancjalnej z możności materii pierwszej i obdarzeniu jej formalnym aktem. Nasuwa się pytanie: czy rzeczywiście zachodzi realna możliwość wyprowadzenia w przyczynowaniu materialnym formy z możności materii pierwszej?

Suarezjańska koncepcja możności jest jak najbardziej związana z materią pierwszą — podmiotem przyczynowania materialnego, a więc z *principium quo*, dzięki któremu odbywa się cały proces przyczynowania w tym porządku. Suarez utrzymuje, że materia pierwsza przyczynuje pierwszorzędnie i bezpośrednio przez swoją bytowość.¹⁵ Wyjaśniając bliżej dodaje, że materia pierwsza ma przyczynować¹⁶ głównie i pierwszorzędnie przez swoją istotę, która stanowi tu „pierwszą podstawę i jakby źródło przyczynowania”;¹⁷ a bezpośrednio przez swoją możność, mającą pełnić w przyczynowaniu materialnym rolę podmiotu przyjmującego, w stosunku do wszelkich zmian i nowych form.¹⁸ Dzięki temu — jak przypuszcza Suarez — materia pierwsza miałaby przyczynować przez przyjmowanie aktu; ten zaś miałby bezpośrednio być przyjmowany w jej możności.¹⁹

¹³ „... unio vero ita est causalitas formae, ut ea mediante seipsam praebat vel materiae vel composito; ...” (Suarez, jw. n. 7). — „Atque ita eademmet unio quatenus est a forma, est medium seu ratio qua mediante forma actualat materiam, et componit compositum, et hoc modo dicitur esse causalitas formae; ...” (Suarez, jw. n. 10). — Suarez, jw. s. 2, n. 15; s. 6, n. 6.

¹⁴ „Deinde dicendum est hanc causalitatem nihil aliud esse posse praeter actualem unionem formae ad materiam.” (Suarez, jw. n. 7).

¹⁵ „... materiam primam non habere duas rationes causandi, alteram principalem, alteram proximam, sed per seipsam et per entitatem suam et principaliter et proxime causare effectum suum in suo genere.” (Suarez, jw. d. XIII, s. 8, n. 3.)

¹⁶ „Materia primo ac principaliter causat per essentiam suam, proxime vero et immediate per suam potentiam; ...” (Suarez, jw.).

¹⁷ Suarez, jw.

¹⁸ Suarez, jw. n. 4.

¹⁹ „Quoad secundam vero partem, cum causalitas materiae sit causalitas subjecti, et recipientis, etiam constat potentiam receptivam seu capacitatem ma-

Swoje stanowisko uzasadnia Suarez poprzez analizę procesu powstawania i zanikania rzeczy, które powstając jedne z drugich wymagają, aby między etapami zmiany było coś pośredniego w postaci łączącego je podmiotu, mianowicie możności materii pierwszej.²⁰ A więc bytowość materii pierwszej miałyby stanowić podmiot — *principium quo* przyczynowania materialnego. Pogląd taki musi budzić wiele zastrzeżeń. Dotyczą one głównie powiązania oraz identyfikacji na gruncie materii pierwszej: jej bytowości, istoty, aktu z możnością.²¹

Nie jest łatwą rzeczą do zrozumienia, jakby tego sobie życzył Suarez, iż z jednej strony materia pierwsza może być w możności, a z drugiej aktem. Suarez wprawdzie zastrzega się, że akt który materia pierwsza posiada, różni się od aktu jaki otrzymuje ze strony formy, argumentacja jednak nie będzie nigdy na tyle silna, by mogła przewyciężyć sprzeczność logiczną: „materia pierwsza jest cała możnością, i cała aktem, ... nie przez złożenie aktu z możnością, lecz przez identyfikację”,²² gdyż ten sam czynnik — w tym wypadku materia pierwsza — nie może być w swym przyczynowaniu zarazem elementem biernym i czynnym.²³ Akt natomiast entytatywny, który materia pierwsza posiada w metafizyce Suareza, prowadzi do ścisłego podporządkowania możności materii pierwszej określonego aktowi,²⁴ w wyniku tego następuje determinacja przyczynowania materialnego, gdyż możność materii pierwszej, będąca źródłem i podstawą tego przyczynowania, w swym przyjmowaniu nie jest nastawiona na zewnątrz, ale wręcz przeciwnie, do jednego wewnętrznego aktu. Stanowi to nie tylko zaprzeczenie zmienności bytowej, lecz także zmierzająca do necessaryzmu.²⁵ W tej sytuacji możliwość przyczynowania materialnego poprzez wyprowadzenie formy z możności materii pierwszej, a tym samym dokonanie złożenia bytowego zupełnie upada.

Utożsamienie aktu i możności w materii pierwszej, które ma miejsce w metafizyce Suareza, jest bliskie poglądom Megarejczyków, którzy również odrzucali różnicę między możnością i aktem, stan pośredni między bytem a niebytem, a twierdzili iż istnieć może tylko to, co jest aktualne.²⁶

teriae esse proximam rationem causandi. Item, quia materia causat recipiendo actum; actus autem proxime recipitur in potentia; ergo materia per potentiam suam proxime respicit actum, sumque effectum causat.” (Suarez, jw. n. 3). — Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 2.

²⁰ Suarez, jw. d. XIII, s. 1, n. 4 n.

²¹ „... potentia materiae non est aliud ab ejus essentia, neque realiter, neque ex natura rei; ergo in materia non est aliud proxima ratio causandi a ratione principali, sed sunt omnino idem.” (Suarez, jw. s. 8, n. 3).

²² „... materiam totam esse potentiam, et totam esse actum, ... non per compositionem actus cum potentia, sed per identitatem;” (Suarez, jw. s. 5, n. 18).

²³ Por.: Krąpiec, jw. (1) s. 162.

²⁴ Krąpiec, jw. (1) s. 157.

²⁵ Krąpiec, jw. s. 225.

²⁶ Por. Aristoteles. Met. Θ 3, 1046 b 28 — 1047 a 4; a 20—24.

Ze szkołą megarejczyków polemizował już Arystoteles. O. A. M. Krąpiec podsumowując jego argumentację powiada: „Teoria zatem szkoły megarejskiej negująca realną możliwość, jako możliwość różną od aktu, pozostaje w sprzeczności z najbardziej oczywistymi przejawami życia, ze zdrowym rozsądkiem, i z tego powodu jest teorią absurdalną, samą w sobie sprzeczną. ... Przez przyjęcie ich teorii trzeba by w ogóle odrzucić pojęcie ruchu, powstawania i niszczenia rzeczy itd.”²⁷

Analizując powstawanie złożenia bytowego od strony przyczyny formalnej, okazuje się, że rola jaka została jej wyznaczona w metafizyce Suareza, polegać ma na zjednoczeniu poszczególnych czynników. W skład jego mają wchodzić dwa byty: byt materii pierwszej i byt formy.²⁸ Przyjmując stanowisko Suareza, forma miałaby poprzez swoje przyczynowanie udzielić materii pierwszej swego aktu, w wyniku czego miałyby dojść do złożenia bytowego.²⁹

Czy tego rodzaju założenia Suareza są realne? Z góry należy odpowiedzieć negatywnie, brak bowiem ku temu w metafizyce Suareza wszelkich podstaw. Obdarzenie przez Suareza materii pierwszej własnym aktem prowadzi do tego, że jako podłoże zmian substancjalnych „posiadałaby niezależny od kogoś, czy czegoś swój własny akt, czyli sama byłaby podstawową a zarazem jedyną substancją. Wszystkie inne substancje byłyby tylko jej przypadłościowymi modyfikacjami, stanowiłyby tylko taką a nie inną budowę tej samej jednorodnej, podstawowej materii”.³⁰

Posiadanie przez materię pierwszą własnego aktu, aktu pierwszego, równa się posiadaniu własnej i niezależnej od innych czynników formy substancjalnej. Suarez zdaje się pośrednio popierać stanowisko utrzymujące, iż w bycie konkretnym ma miejsce wielość form. Głosi bowiem, że akt jak i istnienie materii pierwszej nie są kompletne, brak im jeszcze pełnej doskonałości, że są podporządkowane formie wyższej. W tym jednak wypadku, formy, które dochodziłyby do materii pierwszej, byłyby już formami drugimi, a więc przypadłościowymi. Ostatecznym rezultatem tego byłoby zniszczenie jedności substancjalnej bytu.³¹ „Pozostaje więc absurd — stwierdza O. A. M. Krąpiec — jeśli istnieje w jednym

²⁷ Krąpiec, jw. (1) s. 92.

²⁸ „Item, quia compositum non fit nisi quatenus ex materia et forma componitur nisi ex entibus factis.” (Suarez, jw. d. XV, s. 2, n. 1). — „Item compositum includit entitatem materiae et formae;” ... (Suarez, jw. s. 6, n. 7). — Suarez, jw. s. 5, n. 1.

²⁹ „... nam forma essentialiter est actus actuans; ...” (Suarez, jw. s. 6, n. 2). — „Forma ... ut actus materiae cum ea constituit essentiam substantiae compositae.” (Suarez, jw. s. 5, n. 1). — „... materia manet informata per formam, et compositum ex utraque resultat, ...” (Suarez, jw. s. 7, n. 3).

³⁰ Krąpiec, jw. (1) s. 221.

³¹ Krąpiec, jw. (1) s. 222, 253 n.

ciele wiele form substancjalnych, to jest to wielość przypadkowa, a więc jedno ciało nie jest ciałem jednym (sprzeczność)".³²

Materia pierwsza w metafizyce Suareza, z racji swej reizacji została pozbawiona faktycznie możności, dalej swego przyczynowania, a w ostatecznym rezultacie możliwości wyprowadzenia skutku.

Przeszkody na drodze zjednoczenia czynników składowych bytu istnieją również ze strony przyczyny formalnej.

Według Suareza forma substancjalna, poprzez swoje przyczynowanie ma się jednoczyć z materią pierwszą, udzielając jej swej doskonałości i bytowości, aktualizując ją tym sposobem.³³ O ile można by się zgodzić na możliwość aktualizowania ze strony przyczyny formalnej, o tyle zasadnicza przeszkoda, na drodze do osiągnięcia pełnego złożenia bytowego, tkwi właśnie w samej materii pierwszej. Jej przyczynowanie ma bowiem polegać na przyjmowaniu aktu formalnego.³⁴ Materia pierwsza jednak, z racji swej reizacji, związana jest już z własnym aktem. Jej akt nie wymaga powtórnego zaktualizowania poprzez przyczynowanie formalne. Jako taka nie potrzebuje innego aktu, a co ważniejsze nie ma nawet możliwości przyczynowania w tym kierunku, mimo że została obdarzona rolą *principium quo* przyczynowania materialnego. W tej sytuacji materia pierwsza została zamknięta na wszelkie oddziaływania przyczyny formalnej, nie zawiera bowiem żadnych cech, które umożliwiłyby jej połączenie się z formą, a określenia Suareza o wzajemnym powiązaniu, proporcji, przynależności, inherencji materii pierwszej i formy, tracą swój sens z braku podstaw do wzajemnego przyczynowania, którego celem byłoby złożenie bytowe.³⁵

Materia pierwsza Suareza miałaby możliwość wnieść do złożenia bytowego nie tylko swój własny akt, lecz również własną, odrębną od formy istotę, i istnienie. Podobna sytuacja zachodziłaby również ze strony przyczynującej formy, która została u Suareza obdarzona podobnymi właściwościami ontycznymi co materia pierwsza. Istnienie substancjalne jest niepodzielne. U Suareza miałyby się ono składać z istnień cząstkowych poszczególnych czynników bytowych. Trzeba jednak powiedzieć, że wszelkie dodawanie czy odejmowanie istnień jest rzeczą niemożliwą.³⁶ Suarez zresztą w wykładzie na temat złożenia bytowego

³² Krapiec, jw. (1) s. 253.

³³ "... quia si forma unitur materiae, necessario communicat illi seipsam per seipsam, id est, non efficiendo aliam similem, sed suamet perfectionem et entitatem illi communicando, et hoc modo illam actuando." (Suarez, jw. s. 6, n. 7).

³⁴ "... quia materia recipiendo actum componit compositum." (Suarez, d. XIII, s. 7, n. 8).

³⁵ Por. Suarez, jw. d. XV, s. 5, n. 3; s. 6, n. 2, 10; s. 8, n. 9.

³⁶ Mahieu, jw. (1) s. 501.

mocno akcentuje, iż czynniki wchodzące w jego skład są bytami pełnymi. Nie wyjaśnia jednak w jaki sposób możliwe jest zjednoczenie nie tylko owych bytów, lecz i poszczególnych ich elementów składowych, zwłaszcza istot i istnień.

Mimo, iż materia pierwsza i forma są bytami, Suarez utrzymuje, że powstałe w wyniku działania przyczynowego złożenie, cechuje jedność.³⁷ Chodzi tu o jedność bytową transcendentálną, zwaną też *per se* i płynącą z wewnętrznej struktury bytu.³⁸ Ową jedność powstałego bytu określa Suarez jako zaprzeczenie podziału w samym bycie.³⁹ Zakłada ona bytowanie rzeczy oraz zjednoczenie jej poszczególnych części w jedną substancję, ma więc wielkie znaczenie dla bytu złożonego, gdyż dzięki niej może on stanowić *unum per se*.⁴⁰ Suarez powiada wprost: „jedność *per se* polega na tym, iż wynika ze (złożenia) rzeczy konstytuujących byt zupełny w jakimś rodzaju, między którymi (to rzeczami) doszło do zjednoczenia, dostosowanego do konstytuowania takiego bytu, i to tak, jak to zachodzi w złożeniu jakiejś rzeczy na sposób aktu i możliwości substancjalnej...”⁴¹

Przyjmując terminologię R. Ingardena, można by powyższą jedność określić jako istotną, gdyż „dwa przedmioty (momenty) *a* i *b*, które tworzą całość stanowią jedność i s t o t n ą (czyli przez ich istotę wyznaczoną), jeżeli są nie tylko związane z sobą, ale zarazem dzięki swej formalnej i materialnej istocie nie mogą być od siebie oddzielone: *a* nie może inaczej istnieć, jak tylko w „połączeniu” z *b* (ewentualnie także odwrotnie!) są więc jedno — albo obustronnie względem siebie bytowo niesamodzielne...”⁴²

Z wymienionych przez Suareza warunków, które byłyby w stanie zagwarantować jedność złożenia bytowego, mianowicie: możliwość bezpośredniego łączenia się czynników złożenia bytowego, materii pierwszej

³⁷ „Unica est enim unio formae ad materiam, et illa posita, et praecisa omni alia re, vel modo reali, materia manet informata per formam, et compositum ex utraque resultat.” (Suarez, jw. s. 7, n. 3). — „Cum vero additur formam prius natura actuare materiam, quam constituere compositum, negatur assumptum, quasi illae non sunt duo, sed unum in re, ...” (Suarez, jw. n. 5). — „... nam forma realiter distincta a potentia, quam actuat, componit cum illa unum compositum.” (Suarez, jw. d. XXXI, s. 6, n. 2). — Por. Suarez, jw. s. 2, n. 15; s. 6, n. 7; s. 8, n. 7.

³⁸ Suarez, jw. d. IV, s. 3, n. 8; s. 5, n. 7.

³⁹ „... unum dicere negationem divisionis in ipsomet ente...” (Suarez, jw. s. 1, n. 13). — „... unum includit negationem divisionis, ...” (Suarez, jw. s. 6, n. 2).

⁴⁰ Suarez, jw. s. 2, n. 25; s. 3, n. 8.

⁴¹ „Igitur haec unitas per se in hoc consistit, quod resultat ex rebus constituentibus completum ens in aliquo genere, intercedente unione eorum inter se, ad tale ens constituendum accomodata, quae in compositione unius naturae est per modum actus et potentiae substantialis; ...” (Suarez, jw. s. 3, n. 8).

⁴² Ingarden R. Spór o istnienie świata. Warszawa 1960 t. I, s. 335.

i formy; ich wzajemnej proporcji i przyporządkowania,⁴³ żaden nie jest możliwy do spełnienia. Bytowość, którą one posiadają, zawiera — osobno w bycie materii pierwszej i formy — wszystkie zasadnicze elementy ontyczne: akt, istotę, istnienie. Każdy z obydwu czynników złożenia bytowego cechuje pełna doskonałość bytowa. Na przeszkodzie do osiągnięcia złożenia bytowego i jego jedności stoi również brak wzajemnego odniesienia między obydwoma czynnikami. Istniałoby ono, gdyby materia pierwsza w tym zjednoczeniu była faktycznie współelementem, nastawionym wyłącznie na przyjmowanie jakiejś nowej formy, dzięki właśnie swej niedoskonałości — możliwości;⁴⁴ gdyby materia pierwsza — jak to planuje Suarez — była faktycznie substancją niepełną, to jej stosunek do formy, również substancji niepełnej, mógłby się układać — czego zresztą domaga się sam Suarez⁴⁵ — jak możliwość do aktu. Tutaj natomiast ma miejsce z jednej strony akt (materii pierwszej) i z drugiej akt (formy substancjalnej). Materia pierwsza i forma substancjalna występują względem siebie nie jako możliwość i akt, lecz jako akt i akt, rzecz i rzecz, jako coś z jednej i z drugiej strony zupełnego i doskonałego.⁴⁶ Zjednoczenie byłoby do osiągnięcia tylko na płaszczyźnie aktu i możliwości; sprzeczne natomiast jest w porządku aktu i aktu.⁴⁷ *Ex duobus entibus actu non fit unum per se, sed duo entia*. Jedność bowiem — zaznacza B. M. Brinck — możliwa jest do osiągnięcia tylko wtedy, gdy poszcze-

⁴³ „Item, quia ex materia et forma ideo fit per se unum, quia non interventu alicujus proprietatis vel accidentis uniuntur, sed immediate per seipsas, propter proportionem et mutuam aptitudinem quam ad se habent per suasmet entitates incompletas.” (Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 2). — Por. Suarez, jw. d. IV, s. 3, n. 8, 16. — Brinck sądzi, że jedność złożenia u Suareza ma swoje uzasadnienie w analizie terminologicznej: powstałe złożenie jest bytem, każdy zaś byt jest czymś jednym. (Brinck, jw. s. 107).

⁴⁴ Suarez, jw. n. 8; d. XIII, s. 1, n. 12; s. 7, n. 7. — Por.: Krąpiec, jw. (1) s. 161.

⁴⁵ Por.: Suarez, jw. d. XII, s. 4, n. 4; s. 8, n. 5; d. XV, s. 1, n. 6; d. IV, s. 3, n. 8.

⁴⁶ „Materia ... per illam simplicem entitatem suam habet propriam perfectionem essentiali, distinctam ab illa, quam forma confert; et similiter secundum illam habet actuale esse essentiali; nam omnis essentia includit aliquid esse saltem essentiali.” (Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 10). — „Materia ... est actualis entitas, vel, quod idem est, quatenus secundum se habet proprium actum existendi distinctum ab actu formae.” (Suarez, jw. d. XV, s. 5, n. 7). — „Distinguitur ergo materia a forma tanquam res a re. ... nam compositio substantiae ex materia et forma est realis et physica, et non ex re et modo; ergo ex duabus rebus.” (Suarez, jw. s. 2, n. 1). — „... habet materia ex natura sua aliquam suam perfectionem; sed non potest intelligi perfectio sine actualitate aliqua, saltem transcendentali.” (Suarez, jw. s. 5, n. 9) — Por.: Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 5; n. 7; n. 13 i 15; d. XV, s. 7, n. 7; De Deo uno et Trino. Tr. I, lib. 3, cap. 5, n. 13. — Rosiak, jw. s. 361. — Solana, jw. (1) s. 424.

Akt wchodzący w skład złożenia bytowego ze strony formy nie jest aktem przypadłościowym. (Suarez, D. M. d. XV, s. 1, n. 19; s. 6, n. 3; s. 7, n. 7).

⁴⁷ Por.: „Intolerabilis est Physicorum error, dicentium in composito esse tot esse, quod entitates, destruit enim hoc naturam compositionis essentialis, ... ex duobus existentibus in actu non potest fieri unum per se ens, sed ex actu et potentia; ...” (Caietanus. In I, qu. 76, a. 1 i 3). — Prado, jw. ss. 192 n.

gólne elementy nie są „jedne”, ale „różne”,⁴⁸ czemu odpowiada właśnie stosunek aktu i możliwości. W koncepcji natomiast metafizyki suarezjańskiej — jak pisze O. A. M. Krąpiec — „akt pierwszy materii jest... formą substancjalną, a taki akt posiadałaby materia pierwsza sama z siebie, niezależnie od jakichś innych form, wobec tego materia pierwsza stanowiłaby sama z siebie jedną wspólną materialną substancję. Wszystkie inne formy, które dołączyłyby się do istniejącego już aktu materii pierwszej byłyby tylko formami drugimi, czyli przypadłościowymi. Wówczas zaginęłaby wewnętrzna jedność bytu; byt mający wiele aktów jest bytem zlepionym z wielu różnych bytów; ...”⁴⁹

Gdyby się nawet przyjęło, że tkwiący w materii pierwszej akt entytatywny, w wypadku działania przyczyny formalnej, miałby się łączyć z doskonalszym aktem formy, to jak zgodnie zauważają L. Mahieu i B. M. Brinck, u Suareza brak w ogóle wyjaśnienia możliwości złożenia dwóch aktów. A gdyby nawet doszło do owego złożenia, to w takim razie byłby konieczny jakiś inny czynnik wiążący i jednoczący ze sobą akt entytatywny i akt formalny. Jeżeli miałby on być zewnętrzny, to nasuwa się pytanie, czy mógłby on mieć charakter substancjalny? Jeżeli natomiast miałby on być wewnętrzny, to można by mieć zastrzeżenia odnośnie jego użyteczności.⁵⁰

To co powiedziano powyżej o akcie, można w tym samym zakresie odnieść do istoty i istnienia. Obydwa bowiem czynniki złożenia bytowego, materia i forma, posiadają swoje własne i odrębne istoty i istnienia. Powstałe złożenie musiałoby również posiadać jedną istotę i jedno istnienie.

Dla ustanowienia jakiejś jedności elementów składowych nie trzeba szukać nic innego, jak tylko odpowiedniej racji dla ich związku. Suarez szuka i stara się znaleźć taką rację, ale z góry jest skazany w swych wysiłkach na niepowodzenie, gdyż w jego metafizyce elementy tego związku posiadają już ze siebie, własne, niezależne bytowości. Suarez najprawdopodobniej zdawał sobie sprawę z tych trudności i stąd jako rację jedności tego związku próbował przyjąć bytowość o większej doskonałości od poprzednich.⁵¹ Ale i to nie rozwiązuje trudności. Jakim sposobem dochodzi się tu do ustanowienia jedności zgromadzonych elementów: materii pierwszej, formy, ich aktów, istot, istnień? Przyczynowanie takie wykraczałoby poza granice wewnętrznego złożenia byto-

⁴⁸ Brinck, jw. s. 107.

⁴⁹ Krąpiec, jw. (1) s. 222; por. ss. 146, 243, 251, 253 n.

⁵⁰ Mahieu, jw. (1) s. 501. — Brinck, jw. s. 102.

⁵¹ Por.: „Compositum includit quidquid est perfectionis in forma, et addit aliquid; ergo est perfectus, ... Compositum includit perfectionem formae, et propterea includit perfectionem materiae”. (Suarez, jw. d. XXXI, s. 6, n. 7). — „... et materiam ipsam, et formam, et unionem, Sed compositum haec tria includit, et nihil aliud; ...” (Suarez, jw. n. 3).

wego, co byłoby sprzeczne z naturą zarówno przyczyny materialnej jak i formalnej. Do tego, aby mogła nastąpić wymagana jedność, konieczna byłaby wspólna racja, która stanowiłaby podłoże do zjednoczenia materii pierwszej i formy. Brak jej w metafizyce Suareza uniemożliwia wzajemne odniesienie i uzupełnienie obydwu czynników złożenia bytowego a w następstwie tego osiągnięcie jego jedności.

Jaka jedność zachodzi w złożeniu substancjalnym Suareza? Ani *per se*, ani transcendentálna, ani istotna, ale dałoby się ją za R. Ingardenem określić jako jedność faktyczną; „Między dwoma momentami *a* i *b* zachodzi jedność faktyczna, jeżeli one są „związane” z sobą w jedną całość w ten sposób, że wprowadzicie w niej pozostają, ale to nie musi zachodzić i jeżeli nadto przez fakt swego współzwiązania nie zmieniają się wcale lub też przynajmniej nie zmieniają się w sposób istotny. Utworzona z nich całość może być uzupełniana przez dalsze momenty i może być wtedy sama członem jakiejś innej nadrzędnej całości”.⁵²

Czynniki bytowe wchodzące w skład złożenia substancjalnego w metafizyce Suareza istotnie mogłyby się tylko wiązać w jedną całość. Związek ten nie byłby jednak wcale konieczny, wyłącznie przypadłościowy. Z tej też racji czynniki bytowe mogłyby pozostawać w owym związku, bez żadnej zmiany; mogłyby też być uzupełnione przez dodatkowe czynniki bytowe łączące się z tkwiącymi już w związku w tym samym stosunku co one.

Tego typu jedność różni się jednak od założeń Suareza. Powstałe złożenie nie byłoby ani jednym, ani bytem; można by je określić jako pewien związek bytowy, a ściślej bytów, gotowy w każdej chwili do rozwiązania lub dalszego uzupełnienia.

Zróżniczeń przeszkód leżących na drodze do jedności złożenia bytowego należałoby szukać nie tylko w samej koncepcji *principium quo* przyczynowania formalnego, jaką jest u Suareza bytowość formy oraz w koncepcji podmiotu przyczynowania materialnego — bytowości materii pierwszej, ale również w niemożliwości wypełnienia warunków koniecznych do przyczynowania wewnętrznego. Suarez bowiem wyznaczył do spełnienia pewne warunki dla materii pierwszej i formy, mianowicie: posiadanie istnienia oraz wzajemnej łączności, które umożliwiałyby połączenie obydwu czynników złożenia bytowego; a dla samej formy dyspozycję, dzięki której forma mogłaby się udzielić materii pierwszej.⁵³

Suarez chciał, aby istnienie stanowiło warunek konieczny tak przy-

⁵² Ingarden, jw. s. 333.

⁵³ Suarez, jw. d. XIII, s. 8, n. 7—11; d. XV, s. 6, n. 3.

czynny materialnej, jak i formalnej.⁵⁴ Wymagane istnienie jest jak najmocniej związane z samą materią pierwszą i samą formą. Suarez bowiem utrzymuje, że materia pierwsza i forma stanowią odrębne byty obdarzone oddzielnymi istnieniami.⁵⁵ Istnieniu następczemu, jako warunkowi formy, przeciwstawia się faktycznie istnienie uprzednie materii pierwszej i formy, a co za tym idzie, ich aktualizacja i substancjalizacja, uniemożliwiająca spełnienie drugiego warunku przyczynowania materialnego — osiągnięcia wzajemnego związku.

Istnienie, jakim została obdarzona materia i forma, znacznie osłabiło wartość drugiego warunku, który miał umożliwić ostateczne zjednoczenie formy i materii pierwszej, a zupełnie pozbawiło sensu warunek trzeci, mianowicie dyspozycję formy, która już uprzednio zaktualizowana nie posiada w sobie żadnych podstaw do zjednoczenia się z materią i przyczynowania z nią wspólnie całego złożenia bytowego.

Tak ujęty podmiot przyczynowania formalnego nie może spełnić wymaganych warunków, a w rezultacie zadań związanych z jego przyczynowaniem. Tylko w wypadku, gdyby materia pierwsza była rzeczywiście czystą możliwością, a forma tylko aktem, to pierwsza mogłaby stanowić podmiot wszelkich zmian, a druga czynnik aktualizujący. Wszelka jednak autonomia ontyczna, zdeterminowanie, posiadanie w jakimkolwiek nawet stopniu *actus essendi*, stoi na przeszkodzie zjednoczeniu się materii z formą.

Nieprzyjęcie teorii możliwości i aktu podważyło swymi konsekwencjami w metafizyce suarezjańskiej nie tylko wartość przyczyn wewnętrznych, ale co ważniejsze, również przyczyny sprawczej. Biorąc pod uwagę stosunek przyczyn wewnętrznych do przyczyny sprawczej okazuje się, że ich działanie, zwłaszcza w stadium początkowym, jest uzależnione najzupełniej od czynnika sprawczego. Zadaniem bowiem formy substancjalnej, będącej *principium quo* głównym przyczynowania sprawczego, miałyby być wyprowadzenie formy z możliwości materii pierwszej i umożliwienie jej osiągnięcia aktu.⁵⁶ Przyczyna materialna stanowi tu zasadę przemian (*ex quo*), ale ich źródłem jest przyczyna sprawcza, jako zasada działania (*unde*).⁵⁷ Zjednoczenie więc, do którego miałyby według Suareza dojść między wewnętrznymi czynnikami złożenia bytowego,

⁵⁴ Suarez, jw. d. XIII, s. 8, n. 8; d. XV, s. 6, n. 5.

⁵⁵ Suarez, jw. d. XIII, s. 4, n. 13.

⁵⁶ „... formae in potentia materiae contineantur, et per actionem agentis quasi extra illam potentiam fiant, ...” (Suarez, jw. d. XV, s. 2, n. 14). — „... agens vero proprie dicitur per virtutem suam educere effectum de potentia in actum.” (Suarez, jw. s. 4, n. 4). — Por. Suarez, jw. s. 8, n. 7.

⁵⁷ Suarez, jw. d. XVII, s. 1, n. 2.

przyczynowane miałyby być nie tylko przez materię pierwszą i formę, lecz również przez czynnik sprawczy.⁵⁸

Między działaniem przyczyn wewnętrznych a sprawczością zachodzi zasadnicza różnica. O ile zadanie pierwszych ma polegać na doprowadzeniu do wzajemnego zjednoczenia, w którym materia pierwsza i forma wewnętrznie udzielałyby sobie nawzajem bytowości, o tyle czynnik sprawczy, zewnętrzny wobec dokonującego się zjednoczenia, chociaż działa swą bytowością na skutek przyczynowania, nie wchodzi jednak w jego skład.⁵⁹

Powyższym ujęciem przyczyny sprawczej różni się Suarez od św. Tomasza z Akwinu, u którego przyczyna sprawcza udziela bytu, „udzielając istnienia rzeczom”. Bliski natomiast jest Suarez Arystotelesa, u którego również „przyczyna sprawcza udziela bytu wyprowadzając formę z możliwości materii”. Podstawy takiego stanowiska wspólne są zarówno u Arystotelesa, jak i u Suareza: nieprzyjmowanie podwójnego złożenia bytowego.⁶⁰ O ile jednak u Arystotelesa stanowisko zajęte na temat przyczynowania sprawczego ma uzasadnienie w teorii możliwości i aktu, to w metafizyce Suareza podstaw tych brak.

Przyczynowanie sprawcze w metafizyce suarezjańskiej polega na działaniu, gdyż ono właśnie „konstytuuje przyczynę w akcji”⁶¹ i dzięki temu istnieją realne podstawy do określenia przyczyny sprawczej jako aktualnie działającej.⁶² Wobec zanegowania w metafizyce Suareza teorii aktu i możliwości nie można się zgodzić na to, by przyczyna materialna stanowiła podstawę przemian rzeczy, a przyczyna formalna źródło zjednoczenia czynników bytowych. Z braku tej podstawy przyczyna sprawcza wraz ze swą zasadą działania wobec materii pierwszej i formy, traci rację swego odniesienia a tym samym możliwość wszelkiego działania, gdyż „każda przyczyna sprawcza stworzona wymaga przyczyny materialnej by mogła działać”.⁶³ Przyczyna sprawcza tracąc możliwość działania, powoduje wykluczenie w porządku przyczynowym wszelkich zmian substancjalnych. Traci więc sens suarezjańska koncepcja przyczynowania sprawczego. Bo jakże można w tej sytuacji przyjąć stanowisko Suareza, iż Bóg jako pierwsza przyczyna sprawcza udziela mocy sprawczej stworzeniom — przyczynom sprawczym drugim;⁶⁴ skoro one wła-

⁵⁸ Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 10.

⁵⁹ Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 7.

⁶⁰ Por.: Jaworski M. Ks. Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu. Lublin 1958 s. 62.

⁶¹ Suarez, jw. d. XLVIII, s. 1, n. 20. — Baena, jw. s. 39.

⁶² „Dicendum nihilominus est causalitatem efficientis causae in nullo alio posse consistere, quam in actione.” (Suarez, jw. d. XVIII, s. 10, n. 5). — Por.: Suarez, jw. d. XLVIII, s. 1, n. 15 i 20. — Baena, jw. s. 39.

⁶³ „... omnis causa efficiens creata indigeat materiali causa ut efficere possit, ...” (Suarez, jw. d. XXVI, s. 3, n. 7).

⁶⁴ Suarez, jw. d. XXXI, s. 9, n. 18, 21.

przyczynowane miałyby być nie tylko przez materię pierwszą i formę, lecz również przez czynnik sprawczy.⁵⁸

Między działaniem przyczyn wewnętrznych a sprawczością zachodzi zasadnicza różnica. O ile zadanie pierwszych ma polegać na doprowadzeniu do wzajemnego zjednoczenia, w którym materia pierwsza i forma wewnętrznie udzielałyby sobie nawzajem bytowości, o tyle czynnik sprawczy, zewnętrzny wobec dokonującego się zjednoczenia, chociaż działa swą bytowością na skutek przyczynowania, nie wchodzi jednak w jego skład.⁵⁹

Powyższym ujęciem przyczyny sprawczej różni się Suarez od św. Tomasza z Akwinu, u którego przyczyna sprawcza udziela bytu, „udzielając istnienia rzeczom”. Bliski natomiast jest Suarez Arystotelesa, u którego również „przyczyna sprawcza udziela bytu wyprowadzając formę z możliwości materii”. Podstawy takiego stanowiska wspólne są zarówno u Arystotelesa, jak i u Suareza: nieprzyjmowanie podwójnego złożenia bytowego.⁶⁰ O ile jednak u Arystotelesa stanowisko zajęte na temat przyczynowania sprawczego ma uzasadnienie w teorii możliwości i aktu, to w metafizyce Suareza podstaw tych brak.

Przyczynowanie sprawcze w metafizyce suarezjańskiej polega na działaniu, gdyż ono właśnie „konstytuuje przyczynę w akcji”⁶¹ i dzięki temu istnieją realne podstawy do określenia przyczyny sprawczej jako aktualnie działającej.⁶² Wobec zanegowania w metafizyce Suareza teorii aktu i możliwości nie można się zgodzić na to, by przyczyna materialna stanowiła podstawę przemian rzeczy, a przyczyna formalna źródło zjednoczenia czynników bytowych. Z braku tej podstawy przyczyna sprawcza wraz ze swą zasadą działania wobec materii pierwszej i formy, traci rację swego odniesienia a tym samym możliwość wszelkiego działania, gdyż „każda przyczyna sprawcza stworzona wymaga przyczyny materialnej by mogła działać”.⁶³ Przyczyna sprawcza tracąc możliwość działania, powoduje wykluczenie w porządku przyczynowym wszelkich zmian substancjalnych. Traci więc sens suarezjańska koncepcja przyczynowania sprawczego. Bo jakże można w tej sytuacji przyjąć stanowisko Suareza, iż Bóg jako pierwsza przyczyna sprawcza udziela mocy sprawczej stworzeniom — przyczynom sprawczym drugim;⁶⁴ skoro one wła-

⁵⁸ Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 10.

⁵⁹ Suarez, jw. d. XV, s. 6, n. 7.

⁶⁰ Por.: Jaworski M. Ks. Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu. Lublin 1958 s. 62.

⁶¹ Suarez, jw. d. XLVIII, s. 1, n. 20. — Baena, jw. s. 39.

⁶² „Dicendum nihilominus est causalitatem efficientis causae in nullo alio posse consistere, quam in actione.” (Suarez, jw. d. XVIII, s. 10, n. 5). — Por.: Suarez, jw. d. XLVIII, s. 1, n. 15 i 20. — Baena, jw. s. 39.

⁶³ „... omnis causa efficiens creata indigeat materiali causa ut efficere possit, ...” (Suarez, jw. d. XXVI, s. 3, n. 7).

⁶⁴ Suarez, jw. d. XXXI, s. 9, n. 18, 21.

jak i *principium quo* przyczynowania materialnego. Skoro bowiem ma się do czynienia z bytem już w porządku przyczyny materialnej, to jakież jest sens dodatkowego doskonalenia ze strony przyczyny formalnej, sprawczej, celowej?

Wydaje się iż w pewnej mierze zdawał sobie z tego sprawę i Suarez. Przykładem tego może być sprawa przyczyny celowej. Przez cały wykład teorii przyczynowości jest ona traktowana jako coś dodatkowego. Już przy podziale przyczyn Suarez uzasadnia tylko trzy pierwsze, obiecując wytłumaczyć przyczynowość celową dopiero później.⁶⁸ Tego rodzaju sytuacja powtarza się częściej.⁶⁹ Zdaje się to wskazywać na pewne trudności, jakie miał autor Dysputacji Metafizycznych z właściwym umiejscowieniem celu wobec bytu i wytłumaczeniem sensowności przyczynowania celowego.

Suarez wyróżnia trzy grupy czynników działających do celu: Pierwszym jest „intelektualny czynnik działający, niestworzony”, jest nim Bóg. Drugą grupę stanowią intelektualne czynniki stworzone, zwłaszcza ludzie. Trzecią wreszcie grupę stanowią naturalne czynniki działające.⁷⁰ Te ostatnie, mimo że stanowią najliczniejszą grupę bytów, zostały potraktowane zupełnie marginesowo. Poza krótkimi stwierdzeniami, że byt posiada przyczynę celową,⁷¹ że przyczyna sprawcza działa ze względu na cel,⁷² tematyka przyczynowania celowego bytów naturalnych Suareza więcej nie interesuje. Owszem Suarez omawia przyczynowość celową, ale wyłącznie w aspekcie tylko niektórych bytów, mianowicie Boga i człowieka,⁷³ uzależniając od nich pozostałe byty.⁷⁴

Suarez określa przyczynowanie celowe jako metaforyczne poruszenie woli w kierunku dobra. Wyjaśniając nieco bliżej owo poruszenie metaforyczne dodaje, iż ono właśnie za pośrednictwem dobra pociąga wolę w określonym kierunku. Poruszenie metaforyczne, które stanowi funkcję przyczyny celowej polega na pożądanu przedstawionego poprzez dobro celu. Rzecz więc, która jest dobra może być pożądana. Wszelkie jednak pożądanie może zwracać się tylko do dobra, które jest wyłącznym przedmiotem pożądanego woli. Dobro bowiem jest najbliższą racją, dzięki której wola jest pobudzana do działania, a także tym co konstytuuje przyczynę celową, dając jej moc do przyczynowania. Działać bowiem dla jakiegoś

⁶⁸ Suarez, jw. d. XII, s. 3, n. 2.

⁶⁹ Suarez, jw. n. 9, 17.

⁷⁰ Suarez, jw. d. XXIII, s. 1, n. 8.

⁷¹ Suarez, jw. d. XII, s. 3, n. 1 nn.

⁷² Suarez, jw. d. XXIII, s. 1, n. 7; s. 4, n. 8; d. XXXI, s. 8, n. 2.

⁷³ Suarez, jw. d. XIV, s. 1, n. 1; s. 2, n. 17; d. XXIII, s. 1, n. 7, 14 n.; s. 3, n. 1; s. 10, n. 4.

⁷⁴ Suarez, jw. d. XXIII, s. 10, n. 15.

celu to tyle, co działać dla osiągnięcia jakiegoś dobra. Dobro więc stanowi *principium quo* przyczyny celowej.⁷⁵

Przyczynowanie celowe wymaga spełnienia dwóch uprzednich i zasadniczych warunków, mianowicie: poznania celu i jego pożądania. Obydwa warunki powiązane są z intelektem i wolą. Intelekt winien poznać dobro, a wola pożądać uprzednio poznanego celu.⁷⁶

Bliższego wyjaśnienia wymaga stosunek przyczyny celowej do sprawczej. Suarez wychodząc z zasady, iż cel istnieje po to, by coś mogło się stawać, uważa że działanie przyczyny sprawczej dokonuje się dzięki czemuś, mianowicie ze względu na cel.⁷⁷ To więc przyczyna celowa porusza sprawczą do działania, a owo poruszenie sprowadza się po prostu do umiłowania celu ze strony czynnika działającego.⁷⁸ Cel jest ostatecznie przyczyną sprawczą pod względem przyczynowości; sprawczość natomiast stanowi przyczynę celu, jeżeli chodzi o jego istnienie.⁷⁹

Tu należy się jednak zapytać, czy dobro, jako *principium quo* przyczyny celowej zdolne jest spowodować poruszenie woli? Dla uzyskania odpowiedzi na postawione pytanie, konieczne jest bliższe zaznajomienie się z poglądem Suareza na związek jaki zachodzi między dobrem a bytem.

Suarez w swych wypowiedziach mocno akcentuje związek, jaki zachodzi między dobrem i doskonałością a bytowością rzeczy. Jego zdaniem dobro i doskonałość są zawsze tam, gdzie ma miejsce bytowość. „Dobroć jakiegokolwiek rzeczy jest doskonałością, dzięki której rzecz jest doskonała w swojej bytowości”.⁸⁰ Uzasadniając swoje stanowisko

⁷⁵ „... bonitatem esse proximam rationem sub qua finis movet; atque ita illam esse, quae constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum. ... causalitas finis consistit in motione metaphorica voluntatis, qua illam ad se allicit, nihil autem ad se allicit voluntatem, nisi quatenus bonum est; ergo bonitas est ratio movendi voluntatem; ergo etiam est ratio; seu principium causandi finaliter, ...” (Suarez, jw. s. 5, n. 2). — „Dico secundo: non tantum verum bonum, quod in re sit aut esse possit, sed etiam bonum apparens seu tantum existimatum, potest esse sufficiens, ut finalem suam causalitatem exercent”. (Suarez, jw. n. 12). — Suarez, jw. s. 6, n. 5; De ultimo fine homine, d. I, s. 3, n. 1.

⁷⁶ Suarez, D. M. d. XXIII, s. 7, n. 2, 4; De Deo Uno et Trino. Tr. III, lib. I, c. 2, n. 7; De ultimo fine homine. Tr. I, d. I, s. 3, n. 3. — Por. Seiler, jw. ss. 58 n. — Mahieu, jw. s. 481.

⁷⁷ „... nam finis esse dicitur propter quem aliquid fit, vel est, ... causa efficiens, ... alicujus gratia agere debet; ergo et ipse effectus causae efficientis, ut per se ab illa fieri possit, intrinsece postulat ut alicujus gratia fiat; ergo talis effectus sicut per se pendet ab efficiente, ut a quo fit, ita in suo genere per se pendet ab aliquo cujus gratia fit; ille autem est finis; ergo per se pendet a fine; ergo e contrario finis est vera causa ejus rei, quae propter finem fit.” (Suarez, D. M. d. XXIII, s. 1, n. 7).

⁷⁸ „... ubi ait causationem finis esse movere efficiens ad agendum; illud autem movere, non esse aliud nisi ipsum finem amari ab agente, vel aliquid propter ipsum.” (Suarez, jw. s. 4, n. 8).

⁷⁹ „... finem esse causam efficientis quoad causalitatem ejus, efficiens vero esse causam finis quoad esse illius.” (Suarez, jw. d. XXVII, s. 2, n. 7).

⁸⁰ „Bonitas uniuscujusque rei sit illa perfectio, qua unaqueque res in sua entitate perfecta sit.” (Suarez, jw. d. X, s. 1, n. 1). Por.: Suarez, jw. n. 12. — Elorduy E. La acción de resultancia en Suarez. *Añales de la Cátedra Francisco Suarez* 1963 nr fasc. 1—2 s. 61.

wskazuje Suarez na tożsamość dobroci i doskonałości, jaka zachodzi w rzeczy, do której się odnoszą.⁸¹ W dalszej kolejności sięga do analizy treści samego bytu. Wskazuje tu na łączność dobra z istnieniem. „Dobro jako odpowiednie określa się w przyporządkowaniu do istnienia; ... to co istnieje lub istnieć może jest bytem.” A więc dobro jako odpowiednie zawiera lub zakłada byt.⁸² Taka koncepcja dobra, z zaakcentowaniem porządku istnienia⁸³ (pomijając chwilowo sposób jego rozumienia), sprawiałaby, iż każdy byt dzięki niemu stawałby się czymś doskonałym, a tym samym i dobrym. Zgodna byłaby również w powiązaniu z przyczynowością sprawczą. Działanie bowiem, którego źródłem jest przyczyna sprawcza, wymaga jakiegoś zdeterminowania. Dokonuje się to dzięki przyczynie celowej, będącej racją ostateczną działania sprawczego. Cel determinuje działanie sprawcze, które poprzez udzielenie istnienia rzeczy, zmierza do dobra bytu.⁸⁴

Takie ujęcie dobra, z podkreśleniem roli jaką odgrywa w przyczynowaniu celowym istnienie, zasadniczo wskazywałoby, iż dobro jako *principium quo* przyczynowania celowego w dostateczny sposób tłumaczy cały proces przyczynowania celowego i z tej racji nie można by stawiać specjalnych zarzutów odnośnie do uzasadnienia przyczynowości celowej w jej *principium quo* — dobru. Podobnego zdania są również L. Mahieu i J. Seiler.⁸⁵

Można by się ostatecznie zgodzić na taki pogląd. Zgoda ta jednak musiałaby uwzględniać zastrzeżenie, że brana byłaby pod uwagę wyłącznie sama przyczyna celowa jako taka. Byt jednak u Suareza posiada nie tylko przyczynę celową, ale i poprzednio omówione już przyczyny, materialną, formalną, sprawczą. Otóż przy analizowaniu roli jaką spełnia przyczyna celowa w uzasadnianiu bytu, okazuje się, iż w suarezjańskiej teorii przyczynowości, funkcję tę spełniła już przyczynowość materialna. Suarez zresztą sam pisze: „materia sama ze siebie i z zewnętrznej swojej racji posiada własną dobroć i doskonałość, ... ponieważ posiada swoją bytowość i naturę odrębną od bytowości formy”.⁸⁶ Wskazywałoby to, iż byt dobry i doskonały, który miałby być *principium quo* przyczynowania celowego, osiągnął ten stan już na etapie przyczynowania materialnego. Z tej racji, tak ujęta przyczynowość materialna, z uniwersalną rolą jaką odgrywa w niej suarezjańska materia pierwsza, zakresem

⁸¹ Suarez, jw. s. 3, n. 3.

⁸² Suarez, jw.

⁸³ Suarez, jw. d. XII, s. 2, n. 4; s. 3, n. 3.

⁸⁴ Suarez. De ultimo fine homine. Tr. I, d. I, s. 1, n. 8; D. M. d. XXIII, s. 4, n. 8.

⁸⁵ Mahieu, jw. (1) ss. 475 nn. — Seiler, jw. ss. 107 nn.

⁸⁶ „Dicendum vero est, materiam ex se, et intrinseca ratione sua, habere propriam bonitatem et perfectionem, ... quia suam habet propriam entitatem, et naturam distinctam ab entitate formae.” (Suarez, jw. d. X, s. 3, n. 24).

swego działania wyprzedza przyczynowanie dalszych przyczyn, a więc i celowej. Dobro, doskonałość, istnienie — wszystko związane z bytem, charakterystyczne elementy wchodzące w skład przyczynowania celowego znalazły się już w bycie podczas przyczynowania materialnego. Jakież wobec tego sens przyczynowania celowego, skoro byt osiągnął już swą doskonałość w porządku przyczyny materialnej?

Prymat materii pierwszej i jej przyczyny w metafizyce Suareza mógłby w dużej mierze tłumaczyć brak sensowności przyczyny celowej wobec bytu. Wydaje się jednak, iż trudności, na które napotkał Suarez w swej metafizyce z przyczyną celową miały dodatkowe źródło w teologii. Suarez był bowiem przede wszystkim teologiem; tej dziedzinie poświęcił głównie swoją ogromną twórczość. Filozofia Suareza, zawarta głównie w Dysputacjach Metafizycznych, miała służyć wyłącznie teologii.⁸⁷ Szerzeg więc zagadnień filozoficznych, omawianych było ze względu na użyteczność dla teologii. Do nich należy niewątpliwie m. in. problematyka celu, w której Suarez skoncentrował swoją uwagę na omówieniu celu w odniesieniu do Boga i człowieka, a więc na zagadnieniach teologiczno-etycznych, pomijając szersze wyjaśnienia celu ze strony metafizycznej.

Trudności z umiejscowieniem celu wewnątrz systemu filozoficznego, potrzeba i użyteczność jego dla teologii, zadecydowały o takim właśnie potraktowaniu przyczynowania celowego.

Analiza wewnętrznej struktury czynników złożenia bytowego, materii pierwszej i formy, wskazuje, że ich ujęcie jako *principium quo* przyczynowania dalekie jest od możliwości spełnienia wyznaczonych im zadań. Ich reizacja, obdarzenie powyższych czynników bytowością stoi na przeszkodzie udziału w złożeniu bytowym. Z tej też racji materia pierwsza nie może być w metafizyce Suareza podmiotem wobec formy. Akt natomiast formy, który miał być poprzez wzajemne przyczynowania przekazany materii pierwszej będącej w możności, został już dokonany w porządku przyczynowania materialnego. W tej sytuacji nie może między tymi dwoma czynnikami złożenia bytowego dojść do pełnego zjednoczenia, gdyż doskonałość i zupełność obydwu elementów uniemożliwia ich wzajemne przeniknięcie i osiągnięcie złożenia. Wniosek ostateczny jaki się tu nasuwa jest następujący: w metafizyce Suareza czynniki bytowe nie mają żadnej możliwości osiągnięcia złożenia bytowego, a tym samym jego jedności.

⁸⁷ „Quemadmodum fieri nequit ut quis Theologus perfectus evadat, nisi firma prius metaphysicae fecerit fundamenta, ... Ita vero in hoc opere philosophum ago, ut semper tamen prae oculis habeam nostram philosophiam debere christianam esse, ac divinae Theologiae ministram. ...” (Suarez, jw. Ad lectorem).

TRUDNOŚCI ROZUMIENIA SPÓJNOŚCI SYSTEMU

W skład bytu skończonego — jak utrzymuje Suarez — poprzez wzajemne złożenie i zjednoczenie, wchodzi szereg czynników bytowych. Do stawania jednak bytu wymagane są nie tylko przyczyny, lecz również adekwatne do zadań poszczególnych przyczyn struktury czynników bytowych, które miałyby przede wszystkim możliwość i zdolność wzajemnego łączenia się, dzięki czemu nowopowstały byt nie byłby ich „zlepkiem”, lecz czymś jednym.

Suarez przyjmuje działanie poszczególnych czynników bytowych. Dokonana jednak analiza wykazuje, że ich wewnętrzna struktura daleka jest od tego, by mogły one być współczynnikami stawania bytowego. Posiadane przez nich właściwości uniemożliwiają wzajemne zjednoczenie. Nie można bowiem wymagać, np. od materii pierwszej czy formy, posiadającej już cechy i doskonałości bytu, by dalej dążyły ku tym samym właściwościom, skoro je uprzednio już uzyskały. Rezultatem takiego postawienia sprawy jest brak możliwości złożenia w bycie skończonym u Suareza; a tam gdzie brak możliwości złożenia, nie ma stawania i przyczynowania. Taki byt skończony nie jest dla intelektu w pełni bytem zrozumiałym. Skończoność bowiem bytu, opierająca się na wewnętrznym złożeniu z poszczególnych czynników bytowych, pozbawiona została w tym wypadku swych realnych podstaw. Tak jest właśnie w metafizyce suarezjańskiej.

Zasada racji dostatecznej bytu głosi, iż „każdy byt ma uzasadnienie (ontyczne) swej bytowości albo w sobie albo poza sobą; w sobie w wypadku swych elementów konstytutywnych, poza sobą we wszelkich innych wypadkach”.¹ Ponieważ na podstawie dotychczasowych analiz byt w ujęciu Suareza nie jest ostatecznie wytłumaczalny poprzez czynniki tkwiące w nim samym, stąd zachodzi potrzeba sięgnięcia do jego uzasadnień „zewnętrznych”. Wiąże się to z zagadnieniem pochodności i zależności bytu skończonego od nieskończonego, co przejawia się w związkach przyczynowych bytu skończonego z pierwszą przyczyną sprawczą. Gdyby i tu okazało się, iż nie ma możliwości wytłumaczenia pochodności istnienia bytu skończonego, wówczas postawiłoby to pod znakiem zapytania koncepcję bytu skończonego, a wraz z nim system metafizyki suarezjańskiej.

Suarez wyróżnia dwa zasadnicze rodzaje bytów: mianowicie skończone oraz przeciwstawny im byt nieskończony.² Termin jednak „byt skoń-

¹ Krapiec, jw. (1) s. 264.

² Suarez, jw. d. XXVIII, Intr.; s. 1, nn. 4 n. — G. Picard. Le thomisme de Suarez. *Archives de Philosophie* 1949 nr 18 s. 114. — Werner, jw. s. 3. — Mahieu, jw. (1) s. 194 nn.

czony" jest wieloznaczny. Jego treść pozwala ustalić szereg synonimów, mianowicie: *ens ab alio*, ... *participatum*, ... *creatum*, ... *contingens*, stosowanych przez Suareza na jego określenie i wyjaśnienie.³ Z często powtarzających się określeń można by w odniesieniu do bytu skończonego wprowadzić następujące jego cechy:

- może nie istnieć,
- nie posiada istnienia w sobie,
- jest zależny w swoim istnieniu od czegoś innego,
- posiadane przez niego istnienie zostało udzielone i przyjęte od bytu wyższego.⁴

Wszystkie określenia składające się na treść bytu skończonego skupiają się przy wyznaczeniu charakteru jego istnienia. Pochodność i zależność istnienia od bytu nieskończonego mogłaby stanowić zasadnicze kryterium różnicowania i wydzielenia, obok bytu nieskończonego, grupy bytów skończonych. Tłumaczyłoby to również, na gruncie metafizyki suarezjańskiej, pluralizm bytowy rzeczywistości.

Byt skończony w metafizyce Suareza, rozpatrywany w aspekcie jego pochodności, ujęty jest jako z istoty swej otrzymujący istnienie spoza siebie. Suarez utrzymuje bowiem, iż zarówno sam byt skończony, jak i materia pierwsza, są dziełem stworzenia dokonanego przez byt pierwszy. Byt skończony mógłby istnieć, ale nie musi; mógłby w każdej chwili przestać istnieć, gdyż z racji skończoności bytowej istnienie jego nie wywodzi się z jego istoty.

Pochodność bytów skończonych w metafizyce Suareza powiązana jest ściśle z ich przyczynowaniem ze strony bytu nieskończonego, który w odróżnieniu od pozostałych bytów cechuje nieposiadanie żadnej przyczyny.⁵ Można by tu spotkać się z zarzutem, sformułowanym np. przez R. Ingardena, „że między przedmiotem bytowo pierwotnym a przedmiotem bytowo pochodnym mogą zachodzić związki przyczynowe, choć jest to wątpliwe”.⁶ Rzeczywiście możliwość taka istnieje. Tu jednak Suarez mocno podkreśla egzystencjalną różnicę między bytowością pierwotną a pochodną wraz z pełną zależnością w istnieniu bytu skończonego od bytu nieskończonego, z racji stworzenia dokonanego przez przyczynę pierwszą.

Zagadnienie związków, zwłaszcza przyczynowych, które zachodzą

³ Suarez, jw. s. 1, nn. 1—17; d. XXXII, s. 2, n. 23.

⁴ Suarez, jw. — Por.: Morabito, jw. ss. 38 nn.; J. Hellin. *Lineas fundamentales del sistema metafisico de Suarez. Pensamiento* 1948 nr 4 s. 139.

⁵ „Nam primum ens nullam habet causam, caetera omnia illam habent, ...” (Suarez, jw. d. XXVIII, s. 1, n. 4).

⁶ Ingarden, jw. s. 105.

między bytem skończonym a bytem nieskończonym, wymaga szerszego omówienia.

Pierwszą cechą, którą Suarez określa byt nieskończony — Boga, to jego absolutna doskonałość, związana w sposób konieczny z integralnością i pełnością jego natury; tkwi w nim w takim zakresie, iż nie brak tu niczego, co jest doskonale.⁷ Tego rodzaju doskonałość — uzasadnia Suarez — związana jest wyłącznie z pierwszym bytem niestworzonym, stanowiącym pierwszą przyczynę, który może udzielać jej innym bytom. Źródłem doskonałości absolutnej jest istota Boga: „przez się i mocą swej istoty zasadniczo posiada *esse* nieprzyjęte i niepartycypujące w niczym innym”.⁸ Bóg bowiem, jako byt pierwszy, jest równocześnie absolutem, bytem najwyższym i najdoskonalszym i stąd istota jego zawiera wszelką możliwą doskonałość.⁹ Bóg sam jest *esse per essentiam*, a stąd jego *esse existentiae* pochodzi z jego istoty, gdyż na niej opiera się jego wewnętrzna konieczność bytowania; jako pełny doskonałości, nieskończony, zdolny jest do najpotężniejszych działań i z tej racji może udzielić istnienia bytom innym, przez co właśnie one w nim partycypują.¹⁰

Drugą zasadniczą cechą, którą Suarez określa byt Boga, to posiadanie przez niego aktu czystego i bytu najprostszego: „Bóg jest aktem czystym i bytem najprostszym”.¹¹ Przez akt czysty należy tu rozumieć czynnik bytowy lub byt, któremu brak wszelkiej potencjalności, stanowiący zarazem pierwszą i ostateczną aktualność rzeczy. Akt czysty wyklucza ze siebie akt formalny, możliwość obiektywną i bierną.¹² Nie wyklucza natomiast możliwości aktywnej. Byt Boga cechuje również zupełna prostota, oznaczająca brak wszelkiego złożenia, mianowicie z istoty i istnienia, z natury i *suppositum*, z materii pierwszej i formy, z rodzaju i różnicy gatunkowej.¹³

⁷ „Respondeo, de quidditate Dei est, ut sit undequaque perfectum. ... absolute perfectum, cui omnia perfectio ita debita est, ac necessario inest, ut nulla ei omnino deesse possit, nec privative nec negative, et utroque sensu dicitur esse de essentia Dei, esse simpliciter perfectum.” (Suarez, jw. d. XXX, s. 1, n. 1). — Por.: Suarez, jw. d. XXXI, s. 2, n. 3.

⁸ Suarez, jw. d. XXVIII, s. 1, n. 13; — Morabito, jw. ss. 38 nn. — Hellin, jw. s. 139.

⁹ „... Deus est primum ens, ut ostensum est, ergo est etiam summum et perfectissimum essentialiter; ergo de essentia est, ut includat aliquo modo omnem perfectionem possibilem in tota latitudine entis, ... nam si Deus est primum ens causalitate et necessitate essendi, necesse est ut sit etiam perfectione primum. ... Est ergo summe perfectum. ... primum ens non utcumque est perfectius caeteris, sed tanquam primum principium eorum; ...” (Suarez, jw. d. XXX, s. 1, n. 5). — Por.: Suarez, jw. d. XXXI, s. 2, n. 3; d. XXX, s. 2, nn. 20 nn.

¹⁰ Suarez, jw. d. XXIX, s. 3, n. 11, 19; d. XXX, s. 2, n. 20; De Deo Uno, l. 2, c. 1, n. 6; l. 1, c. 8, n. 3 n. — Werner, jw. s. 9. — J. Zaragüeta y Bengoechea. La teoría suareciana de la causalidad. *Boletín de la Universidad de Granada* 1941 nr 63 s. 179. — Hellin, jw. s. 139. — Baena, jw. s. 47.

¹¹ „... Deum esse actum atque ens simplicissimum.” (Suarez, D. M. d. XXX, s. 3, n. 2).

¹² Suarez, jw. — Por. jw. n. 3.

¹³ Suarez, jw. n. 3; s. 4, n. 1—34.

W bycie nieskończonym Boga, wysuwa Suarez na czoło brak złożenia z istoty i istnienia, argumentując, iż jest rzeczą oczywistą, aby byt pierwszy nie mógł skądinąd posiadać swego istnienia, jak wyłącznie ze swej istoty. „Bóg bowiem ani nie jest, ani nie może być rozumiany w możności do istnienia, gdyż z konieczności jest po prostu aktem; ...”¹⁴

Jest rzeczą oczywistą w metafizyce Suareza, iż treść pojęcia bytu nieskończonego różni się, na podstawie dotychczasowych rozważań, od treści pojęcia bytu skończonego. Tak ujęty byt nieskończony cechuje przede wszystkim pełna autonomia czyli samoistność, gdyż jego *esse per essentiam* ma swój fundament bytowy właśnie w jego istocie. Ona też określa immanentnie cały zakres jego bytowości. Byt nieskończony w metafizyce Suareza znamionuje absolutna samodzielność, gdyż z istoty swej nie potrzebuje on żadnego innego bytu, z którym musiałby współistnieć. Posiada też absolutną niezależność, gdyż z natury swej nie potrzebuje do swego istnienia żadnego innego bytu samodzielnego.

O ile byt nieskończony cechuje przede wszystkim pierwotność, o tyle byt skończony pochodność od bytu nieskończonego. Byt pierwszy i pierwotny, którym jest byt Boga, nie może być wytworzony przez żaden inny byt. Jest i istnieje jako pierwszy, gdyż z istoty swej nie może nie być; istota gwarantuje jego istnienie. Byt natomiast skończony z natury jest zależny, nie może nie być wytworzony przez inny byt i stąd cechuje go pochodność.

Podkreślenie różnicy między omawianymi rodzajami bytów nie uzasadnia jeszcze pochodności bytu skończonego od nieskończonego. Powstaje tu zasadnicze pytanie: czy pochodność bytu skończonego ma faktyczne uzasadnienie w metafizyce Suareza? Celem uzyskania pełnej odpowiedzi należy wyróżnić dwa główne stadia analiz: 1. sposób uzasadnienia przez Suareza pochodności bytu skończonego ze strony bytu nieskończonego; 2. problem ontycznej podstawy pochodności w samym bycie skończonym.

1. Zewnętrznie pochodny byt skończony związany jest i wywodzi się z bytu nieskończonego,¹⁵ który z racji swej doskonałości jest bytem pierwszym, a zarazem jego przyczyną pierwszą. Sposób bowiem działania jest proporcjonalny do sposobu bytowania. Ponieważ sposób bytowania

¹⁴ „Excluditur compositio ex esse et essentia. De primo, quae est ex esse et essentia, ... qualiscunq̄ enim sit, est evidens non reperiri in Deo, nam ostensum est, primum ens non aliunde posse habere esse quam ab essentia sua, ... (S u a r e z, *ib.* n. 2).

¹⁵ J. I. Alcorta. La creación y la contingencia de los seres. Línea suareciana. *Añales de la Cátedra Francisco Suarez* 1962 nr 2 fasc. 2 (1) ss. 265 nn.

bytu pierwszego cechuje bezwzględna niezależność, stąd też jego sposób działania mu właściwy, będzie znamionowała ta sama właściwość, stanowiąca zarazem kryterium jego pierwszej przyczynowości.¹⁶

Suarez utrzymuje, iż byt który jest konieczny, jest źródłem czyli przyczyną sprawczą rzeczy stworzonych i dlatego jest tylko jeden.¹⁷

Należy tu zaznaczyć, że Suarez odnosi się bardzo krytycznie do dowodu na istnienie Boga, opartego na arystotelesowskiej zasadzie ruchu, odmawiając jej przede wszystkim powszechności.¹⁸ Zamiast niej wprowadza inną, według niego bardziej ogólną: „Wszystko, co się staje, przez coś innego się staje”, albo: „Wszystko, co jest wytwarzane, przez coś innego jest wytwarzane”.¹⁹ Otóż w oparciu o tak zmodyfikowaną zasadę, Suarez utrzymuje, iż można udowodnić istnienie bytu niestworzonego. Tok argumentacji jest następujący: „Każdy byt, albo jest dokonany, albo niedokonany, czyli niestworzony. Lecz nie mogą być dokonane wszystkie byty, które są we wszechświecie. A więc konieczną jest rzeczą, aby był jakiś byt niedokonany czyli niestworzony”.²⁰

Szerszej argumentacji dostarcza Suarez przesłance mniejszej. Jego zdaniem każdy byt dokonany, jest dokonany przez coś innego. W takim natomiast wypadku to, dzięki czemu coś zostało dokonane, jest również dokonane, albo niedokonane. Jeżeli nie jest dokonane, stanowić będzie

¹⁶ „His accedunt rationes aliae per se valde probabiles, nam hic modus agendi sine dependentia ab alia causa extra se sive efficiente, sive materiali, est valde consentaneus essentiali perfectioni primi entis. Primo quidem, quia modus agendi est proportionatus modo essendi; sed modus essendi primi entis est cum omni independentia; ergo modus etiam agendi propius ejus erit independens ab omni causa etiam materiali. ...” (Suarez, jw. d. XX, s. 1, n. 14).

¹⁷ „Dicendum ergo est demonstrari evidentiter, posse illud ens, quod est per se necessarium, esse fontem seu causam efficientem rerum caeterarum, ac proinde esse tantum unum”. (Suarez, jw. d. XXIX, s. 2, n. 4). — Por.: Werner, jw. — Mahieu, jw. (1) s. 194.

¹⁸ „... principium illud in quo tota illa ostensio fundatur: Omne quod movetur ab alio movetur, adhuc non esse satis demonstratum in omni genere motus vel actionis; ...” (Suarez, jw. d. XXIX, s. 1, n. 7). — Por.: Descoqs, jw. (1) s. 107. — P. Descoqs SI. Le Suarezisme. *Archives de Philosophie* 1924 nr 2 (2) s. 141. — Mahieu, jw. (2) s. 266. — Zaragüeta y Bengoechea, jw. s. 179. — Rosiak, jw. s. 361. — Ks. K. Klóśak. W poszukiwaniu pierwszej przyczyny. Warszawa 1957 T. II, s. 160.

¹⁹ „Primo igitur, loco illius principii physici: Omne quod movetur, ab alio movetur, sumendum est aliud metaphysicum longe evidentius: Omne quod fit, ab alio fit, sive creetur sive generetur, sive quacumque ratione fiat. Quod principium ex eo demonstratur, quod nihil potest efficere se. Nam res quae fit per effectum acquiri esse: res autem quae facit aut producit, supponit habere esse, et ideo claram repugnantiam involvit, quod idem faciat seipsum: prius enim, quam res sit, non potest esse in actu formali vel virtuali ad faciendam se, et hac de causa est longe evidentius hoc principium: Omne quod producit, ab alio producit, ...” (Suarez, jw. d. XXIX, s. 1, n. 20). — Por. Zaragüeta y Bengoechea, jw. — Rosiak, jw.

²⁰ „Hoc ergo posito principio, sic concluditur demonstratio: omne ens aut est factum, aut non factum, seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta; ergo necessarium est esse aliquod ens non factum, seu increatum.” (Suarez, jw. n. 21).

jakiś był niestworzony. W wypadku przyjęcia drugiego członu alternatywy, zachodziłby ciąg nieskończony, a to jest niemożliwe.²¹

Pozostaje jeszcze do udowodnienia druga część tezy Suareza, że był niestworzony²² jest „źródłem czyli przyczyną sprawczą pozostałych rzeczy”.²³

Tok argumentacji Suareza jest następujący: Był niestworzony, który Suarez traktuje na równi i zamiennie z koniecznym, posiada *esse* w sposób wyjątkowy i pierwszorzędny.²⁴ W bycie bowiem niestworzonym, który stanowi *ens per essentiam*, wymaga się by samo *esse existentiae* było z jego istoty, gdyż na tym opiera się wewnętrzna konieczność jego bytowania. Tego rodzaju *esse* przysługuje bytowi pierwszemu, nie z jakiejś ogólnej racji, ale dlatego, że jest bytem pojedynczym. Stąd też „pierwszy byt niestworzony jest najwyższy w doskonałości i nieskończony, a więc do działania najpotężniejszy, a więc może tworzyć wszystko to, co partycypuje czyli posiada *esse*”.²⁵

Przez stworzenie Suarez rozumie „sprawienie jakiejś rzeczy z niczego”.²⁶ W wyjaśnieniu podaje, iż „sprawianie z niczego” nie tylko wyodrębnia stwarzanie od szeregu innych typów działania, ale w ogóle wyłącza tutaj stwarzanie od wszelkiego współdziałania przyczyny materialnej i od zależności rzeczy, która zaistniała dzięki jakiemuś podmiotowi. Zdaniem Suareza „z niczego” znaczy to samo co „z żadnego podmiotu”, a tym samym stwarzanie różni się od działania, gdzie ma miejsce wprowadzenie z możliwości podmiotu. Zarówno stworzenie (*creatio*), jak

²¹ „Si Dios o el ser por esencia es unico, él es el origen de todo lo creado y creable; si algo puede existir sin proceder de él, esto seria o, porque no procede de nadie, sino que es un ser incausado, a porque procede de otro ser que no procede de Dios; y en ambos casos se admitirian varios dioses o seres incausados, lo cual se ha demostrado ser absurdo.” (Hellin, jw. s. 141). — Por.: Suarez, jw. s. 3, n. 21.

²² Por.: Klósa k, jw. s. 163.

²³ „... illud ens, quod est per se necessarium, esse fontem seu causam efficientem rerum caeterarum; ...” (Suarez, jw. s. 2, n. 4); — „... solus Deus est ens ex se necessarium, et sine illo factum est nihil, et sine effectione ejus nihil est, aut aliquid esse reale in se habet.” (Suarez, jw. d. XXXI, s. 2, n. 3).

²⁴ Suarez, jw. XXIX, s. 3, n. 3. — Por. Suarez, jw. n. 11 nn., 19; d. XXX, s. 2, n. 22; De Deo Uno, l. 2, c. 1, n. 6; l. 1, c. 3, n. 3—4. — Werner, jw. — Hellin, jw. s. 139.

²⁵ „... nam primum ens improductum est perfectione summum et infinitum; est igitur ad agendum potentissimum; ergo potest producere omnia, quae participant seu habent esse; ergo producit omnia, quae sunt, neque aliquid praeter illud est improductum.” (Suarez. D. M. d. XXIX, s. 3, n. 24). — Por.: Zaragüeta y Bengoechea, jw. s. 179.

²⁶ „Significat ergo creatio effectionem alicujus rei ex nihilo.” (Suarez jw. d. XX, s. 1, n. 1). — Por.: S. Thomas de Aquino. Summa Theol., I, qu. 45, a. 1. — Zaragüeta y Bengoechea, jw. ss. 179 n — Mahieu, jw. (1) ss. 418 nn. — I. Ituriaz SI. Fuentes de la metafísica de Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4 ss. 75 nn. — J. Alcorta SI. Problemática del tema de la creación en Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4 (2) ss. 307, 314, 317.

i wyprowadzenie (*eductio*) są typami działań sprawczych, jednak termin *ex nihilo* pozwala na ich adekwatne wyodrębnienie.²⁷

Suarezjańska koncepcja stwarzania bytu ujęta jest w dwóch płaszczyznach: w jednej stwarzanie rozpatrywane jest jako możliwość, w drugiej natomiast jako fakt. Obejmuje ona więc dwa zasadnicze problemy: możliwość stwarzania oraz wykazanie, że rzeczywiście stwarzanie miało miejsce.²⁸

Suarez jest przekonany, iż nie ma większych trudności wykazania, że możliwość stwarzania zachodzi. Jego zdaniem da się ona udowodnić przy założeniu, że Bóg istnieje i jest najdoskonalszy w całym zakresie swej bytowości.²⁹ Możliwość stwarzania — utrzymuje Suarez — wiąże się ze spełnieniem dwóch warunków. Pierwszy dotyczy wykazania, iż nie ma wewnętrznej sprzeczności w samym pojęciu możliwości stworzenia. Możliwe bowiem jest przejście od czegoś co jest niczym, do tego co jest czymś, jeżeli czynnik sprawczy jest obdarzony bytową doskonałością. Drugi warunek dotyczy istnienia koniecznej mocy sprawczej do stwarzania. Istnieje ona, gdyż byt pierwszy zawiera w sobie cechę bytowej doskonałości.³⁰

Fakt stworzenia uzasadnia Suarez powołaniem się w swym wnioskowaniu na sposób istnienia bytów skończonych.³¹ Należy jednak zaznaczyć, że nie chodzi tu mu o wewnętrzną analizę bytu skończonego, w której akcentowałoby się jego realne złożenie z istoty i istnienia, jak to ma miejsce u św. Tomasza z Akwinu.³² W uzasadnieniu swego stanowiska opiera się na tezie, iż wszystkie ciała przygodne mają wspólną naturę rzeczy skończonych, nie dochodząc jednak do ostatecznych racji skończoności. Odnośnie do ciał materialnych wykazuje Suarez, że ich stwarzanie wynika z ich przygodności, która z kolei przejawia się w ich zniszczalności.³³ Doszedłszy do tego, że stworzenie nie tylko jest możliwe, ale i faktycznie zachodzi, wyprowadza wniosek: „jest rzeczą konieczną, aby była w ogóle jedna przyczyna sprawcza, która poprzez stwarzanie

²⁷ Suarez, jw. Por.: Alcorta, jw. (2) s. 314.

²⁸ Suarez, jw. n. 8.

²⁹ „Sic igitur in praesenti supponimus demonstratum dari unum supremum ens perfectissimum, imo etiam potentissimum, ...” (Suarez, jw. n. 9). — Por.: Alcorta, jw. (2) s. 309. — R. Ceñal SI. Alejandro de Alejandria: su influjo en la metafísica de Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4 ss. 111 nn.

Ponadto Suarez dodaje, że przy dowodzeniu istnienia Boga nie będzie obierał za punkt wyjścia bytów stworzonych. Taki sposób rozumowania prowadziłby do błędnego koła.

³⁰ Suarez, jw. n. 9 n.; 12 n.; por. n. 14.

³¹ Suarez, jw. n. 15; De opere sex dierum, l. I.

³² Prado, jw. s. 204.

³³ Suarez, D. M. d. XX, s. 1, n. 15. — Prado, jw. — Mahieu, jw. (1) ss. 418 nn., 425. — Ks. A. Żychliński. Św. Tomasz — Suarez. W: E. Hugon OP. Zasady filozofii. Dwadzieścia cztery tezy tomistyczne. Tłum. ks. A. Żychliński. Poznań 1925, n. 24. — Alcorta, jw. (2) ss. 313, 323.

sprawiłaby inne rzeczy".³⁴ Moc stwórcza przysługuje — zdaniem Suareza — wyłącznie Bogu jako Stworzycielowi wrzechrzeczy.³⁵ Byt natomiast stworzony ani nie stwarza, ani nie otrzymuje od Boga mocy stwórczej, gdyż nie odpowiadałoby to absolutnie naturze rzeczy skończonych. Moc bowiem, którą otrzymałyby, byłaby nieskończonej doskonałości.³⁶ Tego samego zdania jest Suarez, jeżeli chodzi o możliwość udzielania bytom stworzonym mocy stwórczej narzędnej.³⁷

Na postawione poprzednio pytanie: czy pochodność bytu skończonego ma uzasadnienie w metafizyce Suareza, na podstawie analizy zewnętrznych powiązań bytu niestworzonego ze stworzonym, można odpowiedzieć następująco: ze strony bytu niestworzonego nie ma żadnych przeszkód, które uniemożliwiłyby wytłumaczenie pochodności i zaprzyczynowania bytu skończonego. Bóg dzięki swej doskonałości może tłumaczyć byt skończony jako od siebie przyczynowany, zależny i pochodny. Wskazywałoby to na formalną spójność systemu Suareza; w tym jednak wypadku miałyby ona uzasadnienie ze strony tezy o czysto zewnętrznym uwarunkowaniu bytu skończonego, mianowicie wyłącznie ze strony bytu nieskończonego.

2. Jaka jest ontyczna podstawa pochodności w samym bycie skończonym?

Jak już wspomniano, pochodność i zależność istnienia bytu skończonego wyróżniają i oddzielają go od bytu nieskończonego. Czy jednak ta naczelną racją wyróżniająca i kryterium bytu skończonego ma w jego wewnętrznej strukturze jakieś uzasadnienie? Pytanie to na gruncie metafizyki ma duże znaczenie, gdyż Suarez odrzuca tomistyczne kryterium różnicowania bytów w postaci realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym. Brak jego mógłby prowadzić do identyfikacji bytu skończonego z nieskończonym, ponieważ ich wewnętrzna treść nie różniłaby się między sobą.³⁸

Suarez konsekwentnie, wobec odrzucenia realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym, sprowadza omawiane kryterium wyłącznie do pochodności czyli do zależności w istnieniu bytu skończonego od nieskończonego. To jest pierwszorzędna — jego zdaniem —

³⁴ „... necessarium esse in universo unam primam causam efficientem, quae per creationem res alias effecerit.” (Suarez, jw. n. 22). — Por.: Alcorta, jw. (2) s. 313.

³⁵ Suarez, jw. s. 2, n. 1. — Por.: Morabito, jw. ss. 39 n.

³⁶ Suarez, jw. n. 2 n.

³⁷ Suarez, jw. s. 3, n. 1. — Por.: Morabito, jw. s. 39.

³⁸ „Para Suarez, no es la distincion real la esencia y la existencia el primes predicado que hace distinguir el ser finito del infinito ...” (Baena, jw. s. 48). — Por.: Alcorta, jw. (2) ss. 320 n.

racja wyróżniająca byt skończony od nieskończonego.³⁹ Byt niezależny w swoim istnieniu od innego to *ens increatum, ens per essentiam*, byt zaś zależny w swoim istnieniu to *ens creatum, ens per participationem*. Tok rozumowania Suareza jest następujący: Byt stworzony jest wówczas, gdy jest zależny od bytu niestworzonego. Racją bytu stworzonego jest posiadanie istnienia zależnego czyli pochodzącego spoza niego, mianowicie od bytu pierwszego, który posiada istnienie sam z siebie. Byt stworzony, ze względu na pochodność swego istnienia jest bytem partycypującym w istnieniu Boga, a więc zależnym od tego bytu, z którego czerpie rację swej partycypacji.⁴⁰ Byt więc przygodny Suareza partycypuje w istnieniu spoza siebie tylko dlatego, że został stworzony. Zachodzi tu wyraźne błędne koło. Zależność, która — zdaniem Suareza — miałaby tkwić w bycie stworzonym i stanowić uzasadnienie jego partycypacji w stosunku do Boga, jest w tym układzie tylko skutkiem stworzenia bytu przygodnego. W tej sytuacji cała teoria partycypacji Suareza upada, gdyż w samym bycie przygodnym brak uzasadnienia jego zależności bytowej od Absolutu. Zarówno zależność, jak i partycypacja są wyłącznie rezultatem aktu stwórczego ze strony Boga. W bycie jednak samym brak uzasadnienia jego pochodności od przyczyny pierwszej.⁴¹ Fiasko suarezjańskiej teorii partycypacji związane jest jak najmocniej z negacją realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym. Prowadzi to nas z kolei do wniosku, iż w bycie skończonym ujętym według metafizyki suarezjańskiej, brak ontycznej podstawy jego pochodności i zależności, a tym samym jego skończoność nie posiada adekwatnego uzasadnienia.

Dodatkowe trudności w rozumieniu skończoności bytu w ujęciu Suareza stwarza jego wewnętrzna treść. Podkreślona przez Suareza różnica między bytem nieskończonym a skończonym nie znajduje bowiem potwierdzenia w wewnętrznej treści bytu skończonego, która ze względu na brak złożenia wewnętrzznego upodabnia się do treści bytu nieskończonego.

Byt skończony w metafizyce Suareza ujęty został jak najbardziej esencjalistycznie.⁴² Suarez wyjaśnwszy pojęcie formalne i obiektywne bytu przechodzi do omówienia *ens ut participium* — pojęcia bytu w znaczeniu imiesłowu czasu teraźniejszego i *ens ut nomen* — pojęcia bytu w znaczeniu rzeczownika.⁴³ Zdaniem Suareza słowo *ens* pochodzi od

³⁹ Suarez, jw. d. XXXI, s. 14, n. 2. — Hellin, jw. s. 141.

⁴⁰ Suarez, jw. — Por. Borzyszkowski, jw. (1) s. 404.

⁴¹ Por. Borzyszkowski, jw. ss 404—406.

⁴² Borzyszkowski, jw. s. 400 nn.

⁴³ Suarez, jw. d. II, s. 4, n. 3. — Por.: Mahieu, jw. (1), s. 93. — J. Sauter. Die Lehre von der Analogie des Seins. *Zeitschrift für Katholische Theologie*

sum, tak jak *existens* od *existo* i w tym znaczeniu jako imiesłów oznacza to, co aktualnie i rzeczywiście istnieje, a więc byt posiadający aktualne i rzeczywiste istnienie. Niekiedy jednak *ens* ujęty bywa jako *nomen* i wtedy oznacza nie tylko podmiot posiadający istnienie, ale podmiot który je tylko może posiadać. „Tak pojęty *ens* stał się rzeczownikiem oznaczającym wszelką istotę rzeczywistą, to znaczy nie zmyśloną i urojoną, lecz rzeczywistą i zdolną do rzeczywistego istnienia.”⁴⁴

Tego rodzaju sformułowania, odnośnie do koncepcji bytu, zwłaszcza jeżeli chodzi o związek jaki zachodzi między *ens ut participium* a *ens ut nomen* wymagają szerszego wyjaśnienia funkcji istoty w suarezjańskiej koncepcji bytu.

W metafizyce Suareza istota konstytuuje wewnętrznie każdą rzecz.⁴⁵ Może być ona rozważana zarówno jako *quidditas*, *essentia*, i wreszcie jako *natura*.⁴⁶ W pierwszym wypadku miano istoty — *quidditas* związane jest z odpowiedzią na pytanie: czym jest rzecz. W drugim wypadku, miano *essentia* przysługuje istocie wówczas, gdy udziela aktu istnienia jakiejś rzeczy. W trzecim wypadku, gdy nosi miano *natura*, jest pierwszym, głównym źródłem oraz zasadą wszelkich właściwości i działań bytu.⁴⁷ Krótko mówiąc, to co rzeczy mają, właściwości, działanie z nimi związane, posiada swój fundament w istocie; cokolwiek rzecz posiada poza swą istotą, wynika właśnie z jej istoty.⁴⁸

Tak ujęta istota nie wymaga wcale do swej bytowości dodatkowej aktualizacji w postaci istnienia. Jako byt aktualny — *esse actualis essentiae* zawiera już w sobie *esse existentiae* i nie różni się realnie z tej racji od istnienia.⁴⁹

Zaprzeczenie realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym w metafizyce Suareza oraz czołowa rola jaką w jego koncepcji bytu skończonego odgrywa sama istota, pozwala na ostateczne wyjaśnienie dwóch terminów, dotychczas tylko zawiązkowo wytłumaczonych, mianowicie: *ens reale* i *esse*.

Ens reale jest u Suareza przedmiotem metafizyki.⁵⁰ Okazuje się, że

1931 nr 55 s. 23. — A. Marc. L'idée de l'être chez Saint Thomas dans la Scolastique postérieure. *Archives de Philosophie* 1933 nr 10 ss. 25 nn. J. R. Gironella SI. La síntesis metafísica de Suarez. *Pensamiento* 1948 nr 4 s. 190.

⁴⁴ Suarez, jw. n. 4 n. — E. Gilson. Byt i istota. Przeł. P. Łubicz i J. Nowak Warszawa 1963 s. 126.

⁴⁵ Suarez używa zamiennie terminów *ens* i *res*. Por. Suarez, jw. n. 15.

⁴⁶ Suarez, jw. n. 6 nn.

⁴⁷ „Primo modo, dicimus essentiam rei esse id, quod est primum et radicale, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscujusque rei”. (Suarez, jw. n. 6). — Por. Gilson, jw. 127. — Solana, jw. s. 261. — Baena, jw. s. 31.

⁴⁸ Por. Ingarden, jw.

⁴⁹ Suarez, jw. d. XXXI, s. 5, n. 3 n. — Borzyszkowski, jw. (1) 401 nn.; Tenże jw. (2) s. 117—119.

⁵⁰ Suarez, jw. d. I, s. 1, n. 28. — Por.: Borzyszkowski, jw. (1) ss. 393 nn.

Suarez, jak i jego komentatorzy, stwierdzają iż *ens reale* to właśnie ów *ens ut nomen*, którego racją jest istota zdolna do aktualnego istnienia.⁵¹ Ujęcie więc bytu, jako przedmiotu metafizyki sprowadza się u Suareza do ujęcia esencjalistycznego.

Omawiając ogólną koncepcję przyczyn, nie wyjaśnił Suarez bliżej znaczenia *esse*, udzielanego bytowi poprzez działanie poszczególnych przyczyn.⁵² Do tematu tego powraca w XXXI dysputacji, gdy zajmuje się wewnętrzną strukturą bytu skończonego. Okazuje się, że owo przyczynowe *esse* utożsamia się z istnieniem aktualnym rzeczy (*existentia actualis rerum*).⁵³ Chodzi tu o istnienie, które konstytuuje byt skończony w akcji,⁵⁴ umożliwiając po prostu zaistnienie bytu. Jest nim właśnie *esse existentiae*.⁵⁵ To właśnie *esse existentiae* odgrywa w suarezjańskiej koncepcji bytu skończonego specjalną rolę, którą dałoby się sprowadzić do trzech momentów: a) konstytuuje ono byt w akcji i poza przyczynami; b) sprawia, że byt staje się istniejącym⁵⁶ oraz najważniejsze: c) dzięki właśnie *esse existentiae* istota konstytuuje się w swoim akcji.⁵⁷ I tu okazuje się, iż istnienie, dzięki któremu konstytuuje się istota, pomimo że określane jest jako *esse existentiae*, sprowadzone zostało do istnienia istoty. Suarez twierdzi nawet wprost, że *esse existentiae* i *esse essentiae* są tożsame.⁵⁸ Tak więc przyczynowe *esse*, które jest udzielane poprzez przyczyny, stanowi w ostateczności tylko *esse essentiae*, odgrywające uprzywilejowaną rolę w suarezjańskiej koncepcji bytu.

Konsekwencje esencjalizacji bytu skończonego w metafizyce Suareza sięgają bardzo daleko, podważają bowiem zwartość samego systemu filo-

⁵¹ Suarez, jw. d. II, s. 4. — R. Rabade. La metafísica suareciana y la acusación de esencialismo. *Añales de la Cátedra Francisco Suarez* 1963 nr 3 fasc. 1—2 s. 76.

⁵² Por. Suarez, jw. d. XII, s. 2, n. 4.

⁵³ „Suppono autem per esse non intelligere existentiam actualem rerum.” (Suarez, jw. d. XXXI, s. 1, n. 1). — Por.: Suarez, jw. n. 13; s. 9, n. 20.

⁵⁴ „... actualem existentiam quam vocant esse in actu exercito, et actualem essentiam existentem.” (Suarez, jw. s. 1, n. 13).

⁵⁵ „... nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desint esse nihil, ac incipit esse aliquid; sed hujusmodi est hoc esse, quod formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae.” (Suarez, jw. s. 4, n. 6).

⁵⁶ Suarez, jw.

⁵⁷ „Illud esse, quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae, est verum esse existentiae. ... Essentia est; ergo illud esse est vera existentia. ... est significat actu esse in rerum natura, quod omnes intelligimus nomine existentiae, seu per esse existentiae. ... per hoc esse essentiae actualis formaliter ac praecise sumptum talis essentia est ens in actu, ... ex vi illius vere et absolute dicitur res esse.” (Suarez, jw. d. XXXI, s. 4, n. 4). — Por. Th. U. Mullaney OP. *De fundamentalis doctrinae suarezjanae de libertate humana*. Washingtonii 1950 s. 100.

⁵⁸ „... esse essentiae actualis, et esse existentiae reipsa idem esse, ...” (Suarez, jw. s. 8, n. 13) — „Nam existentia actualis dicitur esse actus, vel actualitas essentiae, ...” (Suarez, jw. s. 11, n. 22).

zoficznego. Przykładem tego mogą być w metafizyce suarezjańskiej dwie sprzeczne ze sobą tezy:

1. Byt skończony jest przyczynowany i pochodny od bytu nieskończonego poprzez partycypację swego istnienia.

2. Byt skończony nie może być przyczynowany i pochodny od bytu nieskończonego, z racji esencjalizacji.

Uzasadniając pochodność i przyczynowanie bytu skończonego ze strony Boga poprzez akt stworzenia, Suarez oparł się na tezie o partycypacji istnienia bytu skończonego. Istnienie właśnie miało mu być udzielone przez pierwszą przyczynę sprawczą, która uzależniała byt skończony od bytu nieskończonego.

Powyższe rozumowanie byłoby słuszne, gdyby Suarez przyjął taką strukturę bytu skończonego, w której owa zależność byłaby uzasadniona realną różnicą między jego istotą a istnieniem. Tej różnicy jednak Suarez w bycie skończonym nie przyjmuje; treść bytu skończonego u niego jest wewnątrznie jedna, bez jakiegokolwiek złożenia z czynników ontycznych. Suarez zaprzeczając realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie skończonym, doprowadza do tego, że jego koncepcja bytu stworzonego bliska jest koncepcji bytu niestworzonego, mianowicie Boga, którego cechuje tożsamość istoty i istnienia. Bóg, byt nieskończony i niestworzony, *ens per essentiam* wymaga by jego *esse existentiae* wywodziło się z jego istoty, gdyż na niej opiera się jego wewnętrzna konieczność bytowania. Tego rodzaju byt jest pełen doskonałości. Między nim a bytem skończonym, w którym również nie zachodzi realna różnica między istotą a istnieniem, nie może zachodzić związek przyczynowy, gdyż obydwa byty nie są różne i z tej racji brak między nimi podstaw do jakiegokolwiek uwarunkowania.

Zaprzeczenie realnej różnicy istoty i istnienia w bycie skończonym, jego esencjalizacja, uniemożliwiają określenie go jako pochodnego i przyczynowanego ze strony bytu nieskończonego. Upada tym samym możliwość uzasadnienia w metafizyce Suareza pluralizmu bytowego ze strony bytu skończonego, a tym samym suarezjańska teoria przyczynowości.

KS. WALENTY GADOWSKI — WYCHOWAWCA DZIECI I MŁODZIEŻY

Ks. W. Gadowski (1861—1956) dał się poznać nie tylko jako teoretyk wychowania, jako jeden spośród twórców nowoczesnej pedagogiki katolickiej w Polsce, ale także jako praktyk w długoletniej swojej pracy wychowawczej (1884—1924) nad dziećmi w szkole podstawowej i nad młodzieżą w seminarium nauczycielskim (1891—1924), przygotowującym kandydatów do przyszłego zawodu nauczycielskiego. Ponadto zdobył sobie powszechne uznanie opinii publicznej miasta Tarnowa oraz władz szkolnych, świeckich i kościelnych, jako znakomity wychowawca internatowy (1891—1898) młodzieży męskiej, a to dzięki stosowaniu nowoczesnych metod i środków w swych zabiegach wychowawczych i dzięki urokowi własnej osobowości wychowawczej.

Niżej zamieszczone uwagi mają uwydatnić działalność Ks. Gadowskiego na niwie wychowawczej dzieci i młodzieży i wykazać zbieżność zasad pedagogicznych głoszonych przez niego w teorii — z jego praktyką wychowawczą.

I. WYCHOWAWCA DZIECI

W pojęciu wychowania mieści się przede wszystkim potrzeba wychowania dzieci i młodzieży, a więc tych, którzy mają być włączeni w organizm społeczny, mają go odmłodzić i równocześnie kierować na drogę postępu. I chociaż Kościół katolicki kładł i kładzie wielki nacisk na wychowanie starszego pokolenia, to niemniej jednakże specjalną troską wychowawczą otaczał i otacza tych, którzy wkraczają w szeregi jego wyznawców, kierując się zasadą Chrystusa: „A kto by przyjął dziecko w Imię Moje, Mnie przyjmuje” (Mk 9, 36). Stąd też i pedagogika chrześcijańska od samego początku przygotowywała się do spełnienia tego wielkiego zadania, jakie miała wypełnić względem najmłodszych laturośli.

Katechumenat np. wychowywał także rodziców na wychowawców swych dzieci, a potem założone szkoły chrześcijańskie prowadziły akcję wychowawczą, obejmującą zarówno stronę umysłową jak też i moralną dziecka. Zgodnie z tą odziedziczoną tradycją wychowawczą Kościół specjalną też troską o wychowanie dzieci i młodzieży technię peda-

gogika Księdza Gadowskiego. Ma ona na celu zarówno „rozwój dziecka i młodzieży”,¹ rozwój fizyczny i duchowy, jak też i „urabianie ich duchowości”.² Jest więc pedagogiką rozwoju dziecka oraz pedagogiką urabiania, pedagogiką „wpływania ludzi dorosłych na dzieci i młodzież”.³

Rozwój jednakże jak i urabianie, wpływanie, dokonuje się przez dostarczanie wychowankowi odpowiednich treści poznawczych, które z kolei służą jako środki do osiągnięcia celów wychowawczych i życiowych. Dlatego to rozpatrzmy najpierw stronę poznawczą w wychowaniu.

WYCHOWANIE UMYSŁOWE

Kształcić, urabiać umysł religijnie, wychowywać go, to znaczy najpierw dostarczać mu pewnych treści prawd religijnych i moralnych, dostosowanych do stopnia rozwoju dziecka, związanych z jego celem ostatecznym, a następnie poprzez te treści urabiać, uzdalniać sam intelekt dziecka do poznania Boga. Wychowanie więc umysłu ma na celu jego stronę materialną i formalną.

W „Instrukcji dla katechetów” — pisze Ks. Gadowski: celem wszelkiego nauczania religijnego jest w pierwszym rzędzie uzdolnienie dzieci do osiągnięcia zbawienia w każdej chwili przez a) należyte oświecenie o tych przynajmniej prawdach wiary, których znajomość jest do zbawienia konieczna *necessitate medii*, tudzież b) przez pouczenie o warunkach korzystania ze środków łaski Bożej. Nadto ma nauka religii c) pouczyć o obowiązkach moralnych, jakie dzieci każdego czasu mają wypełniać względem Boga, bliźnich i siebie samych, a w drugim rzędzie ma też nauka religii wpływać na formalny rozwój władz duchowych dzieci, doprowadzając je do możliwego udoskonalenia.⁴

Wychowanie więc umysłu dziecka w pedagogice Ks. Gadowskiego ma cechy wychowania nowoczesnego. Nie ogranicza się ono tylko do podawania wiadomości, ale stara się także o naturalny rozwój umysłu dziecka, rozwój jego zdolności umysłowych, przez dostarczanie mu odpowiednich treści, zaczerpniętych z prawd wiary. Przy dostarczaniu zaś tych treści nie chodzi mu o same tylko opanowanie pamięciowe (werbalizm), ale o ich zrozumienie — oczywiście o tyle, o ile one mogą być rozumiane — i zastosowanie w życiu, o ich „umiejętność”. „Katecheta starać się powinien, by dzieci prawdy Boże nie tylko rozumiały, ale także umiały i na całe życie zapamiętały”.⁵ Chodzi tu więc o coś więcej,

¹ Ks. G a d o w s k i: O wychowaniu chrześcijańskim. (Autograf). Bochnia 1952, s. 1.

² Tamże, s. 2.

³ Tamże, s. 1.

⁴ Tenże: Instrukcja dla katechetów. *Dwutyg. Katechet.* 1 (1897) 248—49.

⁵ Tenże: Krok naprzód. *Dwutyg. Katechet.* 1 (1897) 264.

niż o przyjęcie tylko wiadomości, chodzi o głębokie „przeżycie”⁶ u dziecka tych prawd, które mu katecheta podaje. Dlatego wychowanie to cechuje dynamika ujawniająca się w uzdolnieniu „do osiągnięcia zbawienia w każdej chwili”. Dziecko więc, przez oświecenie jego umysłu prawdami wiary, ma być uzdolnione do zachowania łaski Bożej w różnych sytuacjach życia. Nauczanie religijne staje się jednym ze środków wychowania religijnego, którego celem jest zbawienie duszy.

Wychowanie umysłowe zalecane przez Ks. Gadowskiego rozpatrywać trzeba zarówno od strony materialnej, jak i też formalnej.

W stronie materialnej wyróżnia się zarówno wiadomości, jak i umiejętności, czyli umiejętność wiązania prawd poznanych z życiem.

W stronie zaś formalnej uwzględniać będziemy naturalny rozwój dziecka, rozwój zarówno władz poznawczych, jak też i jego uczuć i woli.

1. Wiadomości

Każde wychowanie, a tym bardziej wychowanie religijne, jeśli nie ma rzutować w pustkę, musi mieć pewien cel. Ten zaś zależy od celu człowieka, którym jest zbawienie jego duszy, czyli „jej szczęście osobiste”, oraz życie społeczne i kulturalne, oparte na „kulturze chrześcijańskiej”.⁷

Koło tych celów gromadzić będzie wychowanie umysłowe wiadomości o prawdach wiary i moralności. Przy prawdach wiary chodzić będzie o należyte pouczenie przynajmniej takich, „których znajomość konieczną jest do zbawienia *necessitate medii*”, oraz „o pouczenie o warunkach korzystania ze środków łaski Bożej. Będą to więc wiadomości o prawdach wiary i o Sakramentach św. Przy tych ostatnich wymagane też będą wiadomości o świętych obrzędach, a więc wiadomości z liturgiki.

Cel zaś społeczny, cel wychowania społecznego wymaga pouczenia „o obowiązkach moralnych, jakie dzieci każdego czasu mają wypełniać względem Boga, bliźnich i siebie samych”.⁸ Będą one się mieścić w ramach przykazań Bożych i Kościelnych.

Wielki zaś dorobek kultury chrześcijańskiej wiąże się z trzecim przedmiotem nauki o dziejach Kościoła.

Ponieważ prawdy te łączą się ściśle ze sobą, wiążą się strukturalnie, obejmując równocześnie całego człowieka i całość życia religijnego, nie mogą zatem być oddzielone od siebie w ten sposób, by uczyć tylko jednych z nich, a nie uwzględniać drugich. Można tylko według wskazań Ks. Gadowskiego w pewnych klasach dać pierwszeństwo podłożu biblijnemu przed podłożem katechizmowym, kierując się potrzebą uwzględniania naturalnego rozwoju psychiki dziecka.

⁶ Ks. J. D a j e z a k: Ks. W. Gadowski jako pedagog. *Homo Dei* 56 (1951) (617—20.)

⁷ Ks. W. G a d o w s k i: Kazania o wychowaniu. Kielce 1932 s. 6.

⁸ Tamże.

Przy tym na każdej lekcji materiał winien być uporządkowany, ujęty w metodyczną całość i podawany tak, „aby uczeń słuchając, wierzył, wierząc spodziewał się, a spodziewając się, miłował (św. Augustyn)”.⁹

Mając na uwadze powyższe wskazania ogólne odnośnie wiadomości religijnych, omówimy ich treść bardziej szczegółowo w poszczególnych klasach szkoły podstawowej — według planu i zasad postawionych przez Ks. Gadowskiego.

I rok nauki. Nauczanie odbywa się tu według układu Biblii. Dziecko zapoznaje się z prawdami wiary według chronologii biblijnej i to w pierwszym półroczu do końca listopada na tle chronologii biblijnej Starego Zakonu, zaś od grudnia na tle chronologii biblijnej Nowego Zakonu. Za normę służy tu tok Składu Apostolskiego i układ roku kościelnego.

Za tłem biblijnym w nauczaniu 1-go i 2-go roku przemawiają u Ks. Gadowskiego względy psychologiczne dziecka, mianowicie przewaga u niego „poznania zmysłowego i reakcji uczuciowej nad poznaniem rozumowym i reakcją woli”.¹⁰

Wskazanie dla I roku nauki brzmi więc u Ks. Gadowskiego następująco: „uczy się Biblii, a przy tym memoryzuje się najważniejsze modlitewki (Modlitwa Pańska, Pozdrowienie Anielskie, Skład Apostolski, Dekalog, Dwa największe przykazania, Akty strzeliste, Modlitwa do Anioła Stróża, Modlitwy przy Wiatyku i Anioł Pański) i dodaje się niezbędne wyjaśnienia katechizmowe. Wyjaśnień jest ogółem 45, ale z nich memoryzuje się tylko 14 odpowiedzi”.¹¹

II rok nauki. Również obowiązuje nauka Biblii, a okolicznościowo memoryzuje się 25 modlitewek i schematów oraz 21 odpowiedzi katechizmowych, a wyjaśnia się prócz tego 41 odpowiedzi katechizmowych.¹²

Ucząc o prawdach wiary i obowiązkach moralnych w I i II roku winien już katecheta zwracać uwagę na dalsze przygotowanie do I-szej Spowiedzi i Komunii św. Pojmując przygotowanie to szeroko i gruntownie, Ks. Gadowski był zdania, że i Spowiedź i I Komunię św. dziecko powinno przeżyć głęboko, ale do takiego przeżycia jest ono zdolne raczej w III i IV-tym roku nauki. Niemniej jednakże może zaistnieć wypadek śmiertelnej choroby dziecka w I-szej czy II-giej klasie, w którym zajdzie potrzeba udzielenia mu Wiatyku. Powinno ono więc mieć już jakieś przygotowanie, by mogło przyjąć te Sakramenty św. Dlatego też przygotowanie do I-szej Spowiedzi i I-szej Komunii św. winno się już zaczynać w I-szej klasie i doskonalić się i pogłębiać w II-giej klasie, III-ciej

⁹ Tenże: Instrukcja dla katechetów, jw. s. 249.

¹⁰ Tenże: Nowe wydanie katechizmu. *Dwutyg. Katechet i Duszpast.* 10 (1906) 249.

¹¹ Tamże, s. 250.

¹² Tamże, s. 251.

i IV-tej. Wychodzi on bowiem z założenia, że „lepiej przygotowanie zwyczajne odłożyć na 4-rok nauki, a zrobić zeń szkołę życia doskonałego, aniżeli dopuścić dzieci wcześniej do Sakramentów św., a zaprawianie ich do samodzielnej pracy duchowej nad sobą odłożyć *„ad calendas graecas”*.¹³

Jak widzimy Ks. Gadowski silnie podkreślał, że przygotowanie to nie ma się ograniczać tylko do prawd katechizmowych, ale ma objąć stronę ascetyczną, ćwiczenie woli i technikę z tych czynności”. A zatem na 4-ty rok nauki ma przypaść i I-sza Spowiedź i I-sza Komunia św.¹⁴ W tym pierwsza spowiedź w październiku, a I-sza Komunia św. po 2-giej spowiedzi gdzieś w maju lub z początkiem czerwca.

Ks. Gadowski szedł wówczas za przykładem zwyczaju panującego w Austrii i w Niemczech. Nie czynił on jednakże z tego zwyczaju reguły nieprzekraczalnej, uznając wyjątki od niej dla dzieci lepiej rozwiniętych umysłowo. A po dekreście św. Piusa X¹⁵ zmienił swoje dotychczasowe zapatrywanie, uznając za słuszne dopuszczenie dzieci do I Spowiedzi i Komunii św. już w wieku przedszkolnym. W tym też celu przygotował dla nich specjalne katechezy na tle Biblii Starego i Nowego Testamentu oraz na tle przykazań Bożych ze specjalnym uwzględnieniem i omówieniem Sakramentu Pokuty i Najśw. Sakramentu Ołtarza i Mszy św.¹⁶

Nauczając Biblii na I i II-gim roku nauki, katecheta winien według wskazań Ks. Gadowskiego opowiadać żywo, barwnie i plastycznie, a przy tym wiernie i zgodnie z prawdą, zgodnie z opowiadaniem biblijnym.

Odnosnie zaś prawd moralnych, to „treść Biblii podawać należy w ten sposób, by uwidocznic jak to z drobnych zrazu uchybień, jeśli się ich nie poprawia, powstają grzechy i nieszczęścia coraz większe... i na odwrót, jakiej to bacności potrzeba, jakiego ducha modlitwy, jakiego współpracowania z łaską Bożą, by wytrwać w próbach i wyrobić w sobie cnotę (Abraham, Józef Egipski, Mojżesz, Najśw. Panna, św. Józef)”.¹⁷

Wyjaśnienia zaś, których wymaga dziecko słuchając, należy podawać „bądź w przygotowaniu lekcji (dłuższe, a konieczne do zrozumienia nowej lekcji, bądź wśród samego opowiadania — słowne), bądź wreszcie po lekcji skończonej — wynikowe”.¹⁸

Podręcznikiem w rękach dziecka, zawierającym wiadomości, które ono winno sobie przyswoić na I i II-gim roku nauki religii była *Mała Biblijka* i *Mały Katechizm elementarny* Ks. Gadowskiego, a dla katechety —

¹³ Tenże: Pora przygotowania do pierwszej spowiedzi i Komunii św. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 13 (1909) 58.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Por.: CIC can. 854, § 5.

¹⁶ Ks. W. G a d o w s k i: Przygotowanie do pierwszej spowiedzi i Komunii św. dla dzieci w wieku przedszkolnym. (Manuskrypt), Bochnia 1952.

¹⁷ Tenże: Psychologia w nauczaniu Biblii. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 10 (1906) 148.

¹⁸ Tamże, s. 149.

Biblijne Katechezy elementarne dla dziatwy na I i II rok nauki z dodatkiem zawierającym przygotowanie do I Spowiedzi i I Komunii św. Podręczniki te były podstawowym środkiem nauczania.

Prócz nich bardzo ważny środek stanowił obraz biblijny, uzmysławiający treść lekcji. Najlepszy to środek utrwalania nauki na tym stopniu. Obraz taki zalecał Ks. Gadowski pokazywać dzieciom dopiero po opowiadaniu i odpytaniu nowej lekcji oraz powtarzać na nim całość. Po skończonej lekcji zawiesza się obraz w klasie, widok jego przypomina dzieciom treść lekcji nawet na pauzach.¹⁹

III i IV rok nauki. O ile na I i II roku nauki na pierwszym planie znajdowała się Biblia, o tyle na III i IV-tym roku występował katechizm, czyli ujęcie tych prawd w sposób już schematyczny i logiczny. W tych latach nauki dziecko już usiłuje zrozumieć daną prawdę, a więc zaczyna się u niego poznanie logiczne, biorące górę nad wyobraźnią, a w miejsce przeważającej uprzednio reakcji uczuciowej i uwagi raczej biernej, wchodzi w grę uwaga dowolna i czynniki woli. Lecz i tutaj, jak zastrzega się Ks. Gadowski, nie mogą być podawane wiadomości w sposób suchy i abstrakcyjny. „Punktem wyjścia i wielką pomocą do każdej katechezy będą tu opowiadania biblijne, znane już przeważnie dzieciom z lat poprzednich oraz odpowiedzi katechizmowe, przerobione w I i II-gim roku nauki.”²⁰

Zawsze więc punktem wyjścia ma być opowiadanie biblijne jako pogląd.

W III-cim roku nauki na podstawie katechizmu dziecko czerpie wiadomości o wierze katolickiej, o Bogu Ojcu i Jego dziełach, o Synu Bożym Odkupicielu, o Duchu św. Uświęcieliu przez łaskę, o Kościele Chrystusowym, o rzeczach ostatecznych oraz o nadziei i modlitwie.

W IV-tym zaś roku ma się dziecko dowiedzieć w sposób systematyczny o Przykazaniach Bożych, o Sakramentach św. i Sakramentaliach i o Mszy św. Na te dwa lata nauki „przypada do memoryzowania 23 modlitewek i schematów oraz 129 odpowiedzi katechizmowych, prócz tego trzeba jeszcze podać (bez memoryzowania) 141 odpowiedzi i nieco uwag”.²¹

Przy czym należy dążyć do tego, pouczał Ks. Gadowski, ażeby ucząc katechizmu „niewiele pytań katechizmowych przerabiać w każdej godzinie, a za to uwzględniać ich wyrażenie w dziejach biblijnych, w liturgii Kościoła, w ewentualnym wpływie na dzieje Chrześcijaństwa, w pieśniach religijnych i w życiu moralnym Chrześcijan”.²²

¹⁹ Tenże: *Biblijne katechezy elementarne*. Tarnów 1928 s. 7.

²⁰ Instrukcja dla katechetów, jw. s. 252.

²¹ Tamże.

²² Tenże: O nauczaniu katechizmu, dogmatyki, etyki. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 7 (1903) 527.

Przy nauczaniu o Sakramentach św. jako pogląd, a więc i punkt wyjścia służył obrzęd. Od niego więc należy rozpoczynać, „jako znaku wiążącego i opisawszy go i utrwalwszy, uwydatnić jego symbolikę, pouczyć o ustanowieniu przez Chrystusa Pana, o łaskach, jakie Syn Boży do owych znaków przywiązał i wskazać sposób godnego i ważnego przyjmowania tych środków łaski”.²³

Wiadomości o prawdach wiary, o przykazaniach Bożych i o środkach łaski, czerpie dziecko w tych latach nauki z *Małego Katechizmu* Ks. Gadowskiego, a katecheta, udzielając tych wiadomości, mógł korzystać ze *Szkiców Katechez do Małego Katechizmu*.

Katechizm więc miał służyć jako „środek streszczenia i powtórzenia prawd wyjaśnionych na lekcji”.²⁴

Aby zaś nauka katechizmu była łatwa, winien katecheta przestrzegać „wszystkich zasad metodycznych, roztropnie dobierać tok nauki, trzymać się układu lekcji, biegle posługiwać się to opowiadaniem, to metodą katechetyczną w połączeniu z ćwiczeniami pobożnymi”.²⁵

V i VI rok nauki. Wiadomości o prawdach wiary i moralności oraz o środkach łaski czerpał uczeń u Ks. Gadowskiego w sposób pogłębiany i to zarówno na tle biblijnym jak i katechizmowym. Na naukę katechizmu przeznaczają się tu „tylko jedną lekcję tygodniowo, bo druga lekcja potrzebna jest na naukę Biblii”.²⁶

Jako podręcznik dla uczniów służył *Katechizm Większy i Dzieje Biblijne* — Ks. Gadowskiego.

Wreszcie VII rok nauki uwzględniał przede wszystkim dzieje Kościoła Chrystusowego. Na tle dziejów Kościoła uczeń dowiadywał się miał nie tylko o opatrnościowym rozwoju samego Kościoła wśród jego trudności zewnętrznych i wewnętrznych, ale także o dziejach jego kultury. Równocześnie dzieje Kościoła są nauką poglądową dla prawd wiary, są jej sprawdzianem i sprawdzianem Boskości Jego założyciela — Jezusa Chrystusa. Uczeń, czerpiąc wiadomości o Kościele, powinien dostrzegać w nim siłę Bożą.

Podręcznikiem, informującym ucznia o najważniejszych zdarzeniach w dziejach Kościoła, była: *Krótką historia Kościoła Katolickiego* dla siódmej klasy powszechnej napisana przez Ks. Gadowskiego.

Tak więc przedstawiał się w ujęciu Ks. Gadowskiego ogólny zarys wiadomości, które umysł dziecka miał sobie przyswoić w ramach szkoły podstawowej na lekcjach religii, potrzebnych mu do osiągnięcia w życiu tych trzech celów, jakimi są: własne szczęście (zbawienie duszy), życie

²³ Tamże, s. 529.

²⁴ Tenże: Wychowanie religijne według ankiety *Przeglądu Powszechnego. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 10 (1906) 596.

²⁵ Tenże: O nauczaniu katechizmu, jw. s. 528.

²⁶ Tenże: Instrukcja dla katechetów, jw. s. 252.

społeczne i kulturalne, wyrosłe na kulturze chrześcijańskiej. Pamiętać jednak należy o tym, aby te wiadomości nie były tylko „wiedzą martwą” — ale stały się umiejętnościami.

2. Umiejętności

„Katecheta — pisze Ks. Gadowski — starać się powinien by dzieci prawdy Boże nie tylko zrozumiały, ale także umiały...”²⁷ Umiejętność polega na tym, aby zdobytą wiadomość umieć zastosować w życiu w poszczególnych wypadkach, nie tylko umieć ją stosować, ale i chcieć ją wprowadzić w czyn, jak to podkreśla współczesna katechetyka: „Nauczanie religii winno być źródłem czynu chrześcijańskiego”.²⁸

Do umiejętności, według Ks. Gadowskiego, winna prowadzić każda lekcja religii przez jej przeżycia i zastosowanie praktyczne. Lekcja religii, która tego nie uczyniła, staje się zmarnowana, skoro nie jest powiązana z życiem. Jako duszpasterz i wychowawca ma katecheta nie tylko o dobrym pouczyć i doń zachęcać, ale także do dobrego przyzwyczajając...²⁹

Przerabianie wiadomości w umiejętności, czyli wiązanie ich z życiem w teorii dydaktycznej herbartystów z końca XIX w. miało się dokonywać automatycznie przez powtarzanie i przyzwyczajanie,³⁰ według Ks. Gadowskiego powinno się dokonywać równocześnie na drodze rozumowej i uczuciowej.

Herbartyzm zacięwał różnice między wiadomościami i umiejętnościami, zajmując w pedagogice stanowisko intelektualizmu pedagogicznego, a więc i „monistycznego podejścia”³¹ do tego zagadnienia.

„Intelektualizm szkoły herbartowskiej — jak pisze S. Kunowski — spowodował monistyczne sprowadzenie do jedności i zatarcia różnic między wiadomościami i umiejętnościami”.³²

Ks. Gadowski stojąc na stanowisku nowoczesnej pedagogiki, nie uznaje automatycznego przechodzenia wiadomości w umiejętności.

„Zdawałem sobie sprawę — pisze on — z tego, że przez rozumowanie można obudzić w uczniach przekonanie religijne i poczucie obowiązku, niezawisłe od uczuć. Jeżeli takie przekonania przejdą u ucznia w stan trwałe, będą dlań cenną podporą etyczną w całym życiu. Ujemną stroną rozumowań jest okoliczność, że one łatwo nużą i nie wzruszają serca, a zatem nie zapalają do czynu. Trzeba więc jedno z drugim łączyć, a im

²⁷ Tamże.

²⁸ Ks. J. Dajczak: *Katechetyka*, Warszawa 1956 s. 48.

²⁹ Ks. W. Gadowski: *Krok naprzód*, jw. s. 299.

³⁰ H. Keferstein, *Fertigkeiten*: Encykl. Handbuch der Pädagogik. hrsg. von W. Rein. Langensalza, B II. 1946 s. 233—235.

³¹ S. Kunowski: *Wiedza szkolna i jej dydaktyczne rodzaje*. *Chowanna* 9/10 (1959) 466.

³² Tamże.

dzieci są mniejsze, tym częściej działać na serce, bo ich rozum jest jeszcze w powijakach. Nie pomijając więc zastosowań rozumowych przy nadarzającej się okazji, ale głównie i zawsze starałem się wpłynąć na serce i wolę”.³³

Służy ku temu głównie przykład, opowiadany przy końcu lekcji i nie odpytywany. Przykład taki przedstawia stosowny do naśladowania wzór, który przez to, że się podoba, wzrusza serce, porywa wolę do czynu podobnego i w ten sposób pomaga wiadomości zdobyte na lekcji przeobrażać w czyn, zamieniać je w umiejętność.

„Opowiadałem pod koniec lekcji — pisze Ks. Gadowski — za wzorem dawnych katechez przykład z Biblii lub z hagiologii, odpowiadający danej lekcji i podający wzór postępowania. Przykładu tego nigdy nie odpytywałem, by dzieci nie wysilały pamięci, a poddały się nastrojowi pożądaniu. Wzywałem potem uczniów, by podali podobny przykład z życia, uwydatniałem pobudki, grające rolę w przykładzie biblijnym i przenosiłem je np. z życia. Teraz dopiero można było zapytać uczniów, jak oni mogliby wykonać coś zbliżonego do tamtych przykładów, dorzucić zachętę praktyczną i często połączyć ją z modlitwą o pomoc Bożą do rychłego wykonania ich postanowień”.

Przy tego rodzaju postanowieniach, należy — dowodził Ks. Gadowski, kłaść nacisk na czyny drobne, możliwe do wykonania. Wykonania zaś ich domagać się w tym samym dniu, a nawet niekiedy podczas lekcji, gdy sprzyja ku temu odpowiedni nastrój dziecka i tym samym jest mu łatwiej je wykonać. Baczyć też należy pilnie na czystą, szlachetną intencję w wykonywaniu postanowień u dziecka. W ten sposób wiadomości religijne dziecka stają się jego prawdziwymi przeżyciami, zapadającymi w jego życie, dokonującymi jego przeobrażeń na drodze do osiągnięcia potrójnego celu w życiu. „Jeżeli cała nauka szkolna ma przysposabiać do życia, to nauka religii przede wszystkim, zarówno w kierunku budzenia cnót naturalnych, jak przede wszystkim w kierunku ożywiania nadprzyrodzonego życia łaski. Tym samym damy uczniom wzór, jak później wśród nawału zajęć będą mogli podnosić się na duchu przez łączenie się z Bogiem przez dobre postanowienia i przez akty strzeliste”.³⁴

Do umiejętności religijnych tak wielką przywiązywał wagę Ks. Gadowski, że sam, w razie gdy lekcja miała się przedłużyć, opuszczał inną część lekcji, np. odpytywanie na początku lekcji, ale nigdy nie opuszczał zastosowania. W ten sposób każda lekcja wchodziła praktycznie w życie dziecka.

³³ Ks. W. Gadowski: Wspomnienia katechety. Autograf. Bochnia 1952 s. 32.

³⁴ Tamże.

3. Wychowanie formalne umysłu

„W drugim rzędzie — czytamy w instrukcji — ma też nauka religii wpływać na formalny rozwój władz duchowych dzieci doprowadzając je do możliwego udoskonalenia”. Dlatego to w nauczaniu trzeba zwracać uwagę nie tylko na treść, ale i na ucznia, na to, „czy dziecko posunie się naprzód w swoim rozwoju duchowym przez tę lekcję? Czy stanie się więcej samodzielny?”.³⁵

Mówiąc o celach wychowania, Ks. Gadowski powtarza za biskupem Fenelonem, że należy iść „w ślad za naturą i dopomagać jej”.³⁶ Trzymając się tej zasady, należy w dziecku pielęgnować jego wrodzone zdolności, gdy chodzi o wychowanie jego umysłu. „Nie ma dziecka bez żadnej zdolności. Z drugiej strony wychowawca nie potrafi włożyć w duszę dziecka zdolności, której ono wcale nie posiada, albo która znajduje się u niego w stopniu bardzo niskim. Nie wolno zmarnować żadnej zdolności dziecka przez jej ignorowanie”.³⁷ Wychowawca, który nie docenia, nie liczy się z naturalnymi zdolnościami dziecka, może doprowadzić do jego wykołejenia, do zwichnięcia jego rozwoju.

Wychowawca więc winien naturalne zdolności dziecka uwzględnić i pielęgnować. Nie tylko pielęgnować, ale i rozwijać. Rozwijanie zaś polega na doprowadzeniu ich do możliwie wysokiego stopnia doskonałości. „Na tym właśnie polega postęp ludzkości” — pisze Ks. Gadowski³⁸ i tego „żąda pod względem moralnym Chrystus Pan w słowach: „Bądźcie doskonałymi, jako Ojciec wasz w niebiesiach doskonały jest” (Mt 4. 48). Słowa te mają być zachętą dla człowieka, aby nigdy nie ustawał w pracy nad sobą, nad doskonaleniem się intelektualnym, moralnym i estetycznym. Mają one też być drogowskazem dla wychowawcy, któremu powierzono życia młodociane, aby je wychowywał.

W zakres zaś wychowania formalnego umysłowego wchodzi według Ks. Gadowskiego kształcenie uwagi, spostrzegawczości, pamięci, wyobraźni i myślenia.

Kształcenie uwagi dokonuje się przede wszystkim „przez zainteresowanie dzieci tym, czego uczymy, lub co opowiadamy. Chcąc dzieci zainteresować, trzeba im dostarczać odpowiednich wrażeń zmysłowych lub wpływać żywo na ich wyobraźnię”.³⁹

Uwaga jest koniecznym warunkiem wszelkiego działania i jest ona też warunkiem spostrzeżenia, gdyż umożliwia systematycznie oglądanie przedmiotu, a tym samym i uzyskanie jego poglądu. „Uzyskawszy pogład

³⁵ Tenże: Psychologia w nauczaniu Biblii, jw. s. 148.

³⁶ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 6.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże.

³⁹ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 19.

przedmiotu, otrzymuje dziecko jego nazwę i potrafi go należycie odróżnić od innych rzeczy".⁴⁰

S p o s t r z e g a w c z o ś ć. Kształcimy ją u dziecka nie tylko przez zwracanie jego uwagi na przedmiot jako taki, przedstawiony w całości, ale i na jego poszczególne części. „Podonie — pisze Ks. Gadowski — opowiadamy całe zdarzenie biblijne, a potem powtarzamy części i poznajemy dokładniej każdą część zdarzenia,⁴¹ w myśl zasad psychologii rozwojowej dziecka. Spostrzeżenie dziecka rozwija się więc od syntezy pierwotnej poprzez analizę do syntezy wtórnej.

Kształcąc spostrzeżenie u dziecka, należy zdaniem Ks. Gadowskiego „zachęcać dzieci do opowiadania o tym, co widziały osobliwego, co zrobiły, jak się bawiły itp., bo to pobudzi je do starania się o spostrzeżenia dokładne i uchroni od wielu błędów”.⁴²

P a m i ę ć, czyli zdolność zapamiętywania rzeczy lub zdarzenia, które było przedmiotem spostrzeżenia jest jedną z podstaw wiedzy. „Tyle wiemy, ile pamiętamy”.⁴³

Kształcimy pamięć u dzieci przez powtarzanie rzeczy, których chcemy je nauczyć. Przy czym należy wystrzegać się przeladowania pamięci drobiazgami i wykorzystać pamięć rozumową i apercpepcję”⁴⁴ — pisze Ks. Gadowski. Dziecko łatwiej się uczy czegoś na pamięć, gdy to rozumie. Dlatego należy mu wyjaśnić treść i poszczególne słowa tego, co ma zapamiętać, stąd też zaczynamy uczenie się na pamięć od całości, a nie od części. „Powtarzanie całości — pisze Ks. Gadowski — interesuje i wytwarza powiązanie naturalne”.⁴⁵ W samym zaś memoryzowaniu wskazane są odpowiednie przerwy między powtarzaniem, celem łatwiejszego, trwalszego i dokładniejszego zapamiętania, idąc w tym za wskazaniem Ebbinghausa⁴⁶ i Neumanna,⁴⁷ którzy opierając się na wynikach doświadczeń, zauważyli, że przerwy czynione pomiędzy powtarzaniem 15 do 20 minutowe oraz powtarzanie rozdzielone na różne okresy czasu sprzyjają zapamiętywaniu.

Początkowo dziecko posługuje się pamięcią mechaniczną. „Dopiero w miarę rozwijania się rozumu — pisze Ks. Gadowski — dopomagamy mu budzeniem pamięci rozumowej”.⁴⁸

Baczną uwagę też należy zwracać w wychowaniu umysłowym dziecka na jego **w y o b r a ż n i ę**, czyli na „zdolność przetwarzania wyobra-

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tamże.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Tamże.

⁴⁵ Tamże, s. 21.

⁴⁶ H. Ebbinghaus: Lehrbuch der Psychologie. 3 Aufl. Berlin 1919.

⁴⁷ E. Neumann: Abriss der experimentellen Pädagogik. Leipzig 1907.

⁴⁸ Ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześc., jw. s. 21.

zeń".⁴⁹ Może ona być trojaka: „uogólniająca, uzupełniająca i kombinująca”.⁵⁰ Pierwsza zwie się także schematyczna lub abstrahująca, gdyż opuszcza wiele szczegółów, a odtwarza rzecz raczej schematycznie. Uzupełniająca dodaje szczegóły związane z konkretnym przedmiotem. Natomiast kombinująca wytwarza obrazy, z którymi rzeczywistość się nie zgadza, chociaż ich cechy składowe są wzięte z rzeczywistości”.⁵¹

Kształcenie wyobraźni będzie miało na celu zapewnić jej normalny rozwój, nie dopuszczając zarówno do jej zubożenia jak i do jej przerostu. Dokaże tego wychowawca przez „pobudzenie dziecka do dokładnego spostrzeżenia i do prostowania każdej przesady”.⁵² Należy zwłaszcza chronić dziecko przed „skłonnością do marzycielstwa”. Najlepszym zaś „regulatorem wyobraźni jest czyn”.⁵³

Od spostrzeżenia umysłowego i wyobrażenia dochodzi dziecko do poznania rozumowego i do myślenia.

Kształcenie poznania rozumowego i myślenia dokonuje się u dziecka na lekcjach drogą tworzenia definicji. „Gdy rozum się budzi — pisze Ks. Gadowski — zapytujemy dziecko o to, co jakąś rzecz spowodowało, czyli o jej przyczynę, o cel do którego ona służy, o jedną i drugą cechę nie przemijającą lecz istotną — i dopiero określamy pojęcie owej rzeczy. Uzyskane w ten sposób pojęcie porównujemy z innymi pojęciami i albo je ze sobą łączymy, albo rozłączamy. Są to sądy dodatnie i ujemne, czyli zdania. Powód owego połączenia lub rozdzielenia możemy podać w osobnym zdaniu, które będzie dowodem”.⁵⁴ Dalszym stopniem kształcenia umysłowego — to wnioskowanie i posuwanie się w poznaniu poza świat zmysłowy.

Udoskonalając przez rozwijanie naturalne zdolności, ma pamiętać wychowawca, aby równocześnie to, co udoskonalił, wzmocnił i utrwalił. Szybki rozwój bez utrwalenia może narazić dziecko, gdy ono znajduje się w warunkach niepomyślnych, na rozczerowanie i załamanie. Dlatego to „lepiej jest każdy stopień rozwoju utrwalić przez ćwiczenia i przez łamanie się dziecka z przeszkodami nieprzechodzącymi sił jego”.⁵⁵

Trzeba tak dziecko „uszlachetniać, oglądać, by poznało formy kulturalne w obejściu się, w piśmie i umiało spełniać swoje obowiązki bez obrażania drugich”.⁵⁶ Ogląda ta ma być powiązana przede wszystkim z chrześcijańską miłością bliźniego.

⁴⁹ Tenże: Podręcznik Psychologii wychowawczej. Tarnów 1926 r.

⁵⁰ Tamże, s. 78.

⁵¹ Tamże, s. 80.

⁵² Tamże, s. 82.

⁵³ Tenże: O wychowaniu, jw. s. 21.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 7.

⁵⁶ Tamże.

Ostatnim zadaniem formalnego wychowania u Ks. Gadowskiego, to „pobudzenie dziecka do samodzielności”.⁵⁷ Chodzi tu o pozyskanie wychowanka do dobrowolnego współdziałania w dziele jego wychowania. „Posłuszeństwo pod groźą kar nie wyrabia samodzielności u dziecka, natomiast posłuszeństwo z miłości i wskutek urobionego sądu sumienia jest szkołą charakteru”.⁵⁸

Uwagi powyższe o wychowaniu formalnym, opartym na naturalnym rozwoju dziecka, na którym trzeba szczepić wychowanie chrześcijańskie, przedstawiają Ks. Gadowskiego w świetle współczesnej pedagogiki jako nowoczesnego wychowawcę, którego zadaniem jest poznać naturę dziecka, naturalny jego rozwój i dostosować do tego rozwoju i do uzdolnień dziecka materiał wychowawczy, gdy chodzi o wychowanie umysłu, a równocześnie zaszczerpić na tym, co naturalne, wartości nadnaturalne. Pierwszorzędną rolę zajmuje tu znajomość psychologii.

Mając przed oczyma potrójny cel wychowawczy, tj. zbawienie duszy, obowiązki społeczne i wyżynę kultury chrześcijańskiej, który dziecko ma osiągnąć, „trzeba wszystko dobrze w nim pielęgnować, rozwijać, wzmacniać, uszlachetniać i pobudzać do świadomej chętniej współpracy nad udoskonaleniem własnym”.⁵⁹

WYCHOWANIE SPOŁECZNO-MORALNE

W wychowaniu ogólnym rozróżnia pedagogika trzy główne działy: wychowanie fizyczne, intelektualne i moralne. W potocznym jednak życiu wyraz — wychowanie — oznacza zwykle wychowanie moralne. Wychowawca rozważny — pisze Ks. Gadowski — dwa pierwsze działy uważać będzie za środki do wychowania moralnego, pamiętając o tym, że od wychowania moralnego zawisło „na co i w jaki sposób użyje później wychowanek swych sił, zdolności i wiedzy,⁶⁰ czy nie użyje ich „jako latarki złodziejskiej, aby namiętnościom wyszukiwać i rozjaśniać drogę do ich zaspokojenia”.⁶¹ Słowa powyższe jasno i bez osłony mówią, jak ważną jest ta dziedzina wychowania i jak ją doceniał twórca nowoczesnej pedagogiki katolickiej. Ale życie moralne człowieka, a więc i dziecka, nie może pominąć życia społecznego, albowiem w dużej mierze z niego wyrasta i do niego się kieruje. Weześniej więc przed wychowaniem moralnym wypada omówić wychowanie do życia społecznego.

⁵⁷ Tamże, s. 8.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tenże: Zasady wychowania moralnego. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 7 (1903) 54.

⁶¹ F. W. Foerster: *Szkola i charakter*. Przel. N. Łopuszczańska. Warszawa 1919.

1. Wychowanie społeczne

Ks. Gadowski jako nowoczesny wychowawca bardzo mocno akcentuje w swojej pedagogice wychowanie społeczne. Pod koniec XIX wieku potrzeba wychowania społecznego nabrała specjalnego znaczenia w problematyce pedagogicznej. Dojrzała już ta myśl, nie obca wychowaniu chrześcijańskiemu, że nie ma wychowania bez wychowania społecznego. Wszelkie oddziaływanie wychowawcze jest właściwie oddziaływaniem społecznym i zmierza do uspołecznienia wychowanka. Wyrazicielami tej idei pedagogicznej na polu chrześcijańskiego wychowania byli: O. Willmann i Fr. Foerster. Pierwszy w swojej *Dydaktyce* wychowanie traktuje jako „asymilację wychowanka, jako wczłonkowanie” (Eingliederung) w grupę społeczną⁶² i to nie tylko na drodze bezpośrednich oddziaływań wychowawczych, ale i przez kształcenie na dobrach kultury.

Na wskroś społecznym wychowawcą był także Foerster, o czym świadczą dzieła przez niego napisane. Zarówno Willmann jak i Foerster musieli oddziaływać na wychowawczą myśl Ks. Gadowskiego. Z pierwszym łączyły go nawet kontakty osobiste, drugiego dzieła i wypowiedzi nierzadko przytacza, potwierdzając nimi swoje przekonanie i głoszone idee.

Wychowanie społeczne według Ks. Gadowskiego, jak to już wyżej powiedzieliśmy, wiąże się z społecznym celem człowieka i ma zaprawiać wychowanka do spełnienia obowiązków społecznych i to głównie obowiązków sprawiedliwości i miłości przez ich rozwijanie u dziecka od najwcześniejszych lat jego życia.

a) Rozwijanie sprawiedliwości

Już od wczesnych lat należy pouczać i wdrażać dziecko do tego, ażeby nie zadawało drugim dzieciom, a także i zwierzętom cierpienia, bólu i krzywdy, ażeby każdemu starało się oddać, co mu się należy. Na tym właśnie polega sprawiedliwość, która jest „podwaliną życia społecznego i państwowego” — pisze Ks. Gadowski.⁶³ Poczucie sprawiedliwości u dziecka kształtują wychowawcy głównie przez: przykład, pouczenie i dopilnowanie.

Przykład wychowawców. „Nie wolno wychowawcy mieć jakichś ulubieńców — pisze Ks. Gadowski, — by w razie zatargów nie budził podejrzania stronniczości. Badać winę, powinien spokojnie bez uniesień, a możliwie dokładnie, bo inaczej nie pozna prawdy”.⁶⁴

Pouczenie. Wychowawca powinien dziecko pouczać przy każdej sposobności w nauce religii, przy nauce języka wykładowego, przy nauce

⁶² O. Willmann: *Didaktik als Bildungslehre, nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt.* (2 Bde Braunschweig 1882) 89.

⁶³ Ks. W. G a d o w s k i: *Podręcznik psychologii wychowawczej*, jw. s. 166.

⁶⁴ Tamże, s. 168.

dziejów, przy zatargach między dziećmi (że „Bóg stoi na straży sprawiedliwości i karze za każdą krzywdę nienaprawioną”.⁶⁵ Budzić też trzeba u dziecka postanowienie, że nie skrzywdzi ono nikogo, względnie krzywdę choćby mimowolną, zaraz naprawi.

Dopilnowanie. Nie wystarczy dziecko pouczyć, ale trzeba je jeszcze dopilnować, by ono rzeczywiście krzywdę wyrządzoną naprawiło.

Przy czym „wychowawca postara się o to, by dziecko naprawiło zło nie z przymusu jedynie, ale z pobudek religijnych, etycznych i patriotycznych, zaznaczając, że faryzeizm jest wstrętny Bogu i ludziom”.⁶⁶

Poza tym wychowawca ma możliwość wychowywać dziecko w cnocie sprawiedliwości, przytaczając mu przykłady tej cnoty czerpane z dziejów biblijnych i historii świeckiej.

b) Rozwijanie miłości

Miłość jest podstawową i najważniejszą więzią społeczną. Kielkuje ona już — pisze Ks. Gadowski — u niemowlęcia w formie „instynktownego szukania opieki starszych i objawia się najpierw jako wdzięczność za doznane dobrodziejstwa”,⁶⁷ i stosunek do rodziców jest dla dzieci szkołą późniejszych stosunków do władz społecznych. A „miłość braterska (siostrzana) jest wyborym zawiazkiem życia społecznego”.⁶⁸ Z czasem ta miłość u dziecka zatacza coraz szersze kręgi, obejmuje coraz więcej osobników, staje się koleżeńską, przyjacielską, przechodzi na członków narodu, a kierowana motywami wyższymi, religijnymi i etycznymi, „ogarnia całą ludzkość, nawet nieprzyjaciół. Takiej miłości uczył Chrystus Pan słowem i przykładem”.⁶⁹ Ona to sprowadza prawdziwe współżycie między ludźmi i sprowadza królowanie pokoju, więc poniekąd „królestwo Boże na ziemię” — pisze Ks. Gadowski.⁷⁰

c) Rozwijanie obowiązkowości

Życie społeczne wymaga od ludzi, a więc i od dziecka spełnienia obowiązków, ponoszenia pewnych ofiar na rzecz drugich. Do nich należy wcześniej przyzwyczajać dziecko, wyrabiać w nim „sumiennosc i obowiązkowość”.⁷¹ Sumiennosc bowiem i obowiązkowość — poucza Ks. Gadowski — „jest podstawą ładu społecznego”.⁷²

Brak poczucia obowiązkowości wyrządził naszemu narodowi jak największe szkody. „Z tych wad trzeba leczyć dziatwę, o ile chcemy, aby

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tamże.

⁶⁷ Tamże, s. 176.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 185.

⁷⁰ Tamże.

⁷¹ Tamże, s. 118.

⁷² Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 69.

przyszłość narodu była promienną”⁷³ — pisze Ks. Gadowski. Wychowanie społeczne ma więc kształcić także poczucie obowiązkowości, a to przez czyny, chociażby drobne, ale związane z pewną ofiarą ze strony dziecka na rzecz drugich, zwłaszcza tych, którzy nie cieszą się jego sympatią.

Również do rozwijania obowiązkowości przyczynia się ćwiczenie w posłuszeństwie, które też wymaga od dziecka ofiary, a bez którego nie ma prawdziwego życia społecznego.

Wychowanie społeczne w pedagogice Ks. Gadowskiego wiąże się z wychowaniem narodowym i patriotycznym, nie wykluczającym lecz nakazującym szanować wszystkie narodowości.

Dziecko, zdaniem Ks. Gadowskiego, ma wrastać w społeczeństwo nie tylko przez gotowe zadatki społeczne jego natury, ale i przez ich rozwój i wychowanie. Pogłębienie tego problemu ukazało się przy omawianiu naukowych podstaw jego pedagogiki.

Obowiązki zaś społeczne, o których była mowa, wynikają między innymi z moralnej postawy człowieka. Stąd też i wychowanie społeczne opiera się na więzi moralnej i wymaga wychowania tejsze, czyli połączenia zasad społecznych z „wiecznymi zasadami sprawiedliwości”⁷⁴ jak pisze Pius XI.

2. Wychowanie moralne

„Jak pedagogika w ogóle, tak i wychowanie moralne — pisze Ks. Gadowski — opiera się na dwóch podstawach zasadniczych: na poznaniu celu człowieka i natury wychowanka”.⁷⁵ Wychowawca, który mylnie pojmuje cel człowieka i tym samym stawia mylny cel wychowawczy i nie zna natury wychowanka, wypacza samo wychowanie. Trzeba więc znać cel człowieka, ażeby w zależności od niego założyć cel samego wychowania. Otóż najważniejszym celem człowieka, a więc i wychowania, jest cel nadprzyrodzony, religijny, „zdobycie szczęścia wiecznego przez posiadanie Boga na wieki, „a celem drugorzędnym, prowadzącym do osiągnięcia celu pierwszego, jest „spełnienie obowiązków względem siebie i bliźnich”.

Jest też u Ks. Gadowskiego i cel trzeciorzędny — mianowicie: „doprowadzenie władz naszych (uczucia i woli) do jak najwyższego rozwoju”.⁷⁶

Ponieważ cele potrójne są sobie podporządkowane, dlatego też cel najwyższy jest osiągany w praktyce przez realizację celów niższych choć drugorzędnych.

⁷³ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 118.

⁷⁴ Pius XI: Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. Tłum. ks. bp M. Klepacz. Kielce 1947.

⁷⁵ Ks. W. G a d o w s k i: Zasady wychowania moralnego, jw. s. 54.

⁷⁶ Tamże.

Stąd, jakkolwiek wychowawca ma mieć przed oczyma cel pierwszorzędny, to jednak wychowanie powinien zacząć od celu trzeciorzędnego, tj. od naturalnego rozwoju uczucia i woli, a więc od biologiczno-psychologicznej podstawy woli. Do niej należą u dziecka popędy i uczucia. U dzieci bowiem przeważa wola impulsywna i zmysłowa.

• Dla jasności samej kwestii wyróżniamy w wychowaniu moralnym, a więc w wychowaniu woli jej naturalne tworzywo biologiczno-psychologiczne (uczucia i popędy), czyli wolę jako instrument działania oraz kierunek woli ku jej celom.

3. Wola jako instrument działania

Wola rozpatrywana od strony biologiczno-fizjologicznej przedstawia pewne ruchy, wyrażające się na zewnątrz, ruchy celowe, przebiegające po drogach nerwowych i mięśniowych, mające charakter ochronny dla osobnika i przystosowawczy do otoczenia.

Są to najpierw ruchy popędowe i mimowolne odruchy.

Ponieważ poznanie i chcenie zmysłowe rozwija się we wychowanku wcześniej niż rozum, przeto w praktyce wychowanie moralne rozpocznie się od „kierowania uczuć i popędów”.⁷⁷

Gdy popęd z początku nieświadomy został raz i drugi zaspokojony przez pewien odpowiadający mu przedmiot, staje się pożądanym, pożądanym właśnie tego przedmiotu i pożądanemu temu towarzyszy już świadomość, czyli wyobrażenie danego przedmiotu i wyobrażenie ruchów ku niemu zmierzających. Jest to okres działania już ideo-ruchowego. W ten sposób do zakresu działania biologiczno-fizjologicznego dołączają się akty świadomości.

I właśnie tu się już zaczyna, powinno się zacząć „wychowanie woli rozsądkowej, jak naucza Ks. Gadowski, przez wychowanie popędów i uczuć”,⁷⁸ „Každy popęd ma z woli Bożej zrealizować jakiś cel mądry, ale niestety działa on bezwiednie „na ślepo”.⁷⁹ Wymagają one od wychowawcy skierowania ich na odpowiednie przedmioty i skoro staną się pożądaniami, trzeba je udoskonalić.

Wśród popędów należy wzmacniać popędy pożyteczne, a osłabiać niepożądane, a silniejsze. Podobnie się rzecz ma z uczuciami, powiązanymi z popędami i z pożądaniami. „Wrodzone skłonności złe i dobre — pisze Ks. Gadowski — są naturalną podstawą celowego planu wychowania”.⁸⁰ Do wychowawcy należy więc poznanie natury wychowanka,

⁷⁷ Tamże, s. 89.

⁷⁸ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 196.

⁷⁹ Tenże Kazania o wychowaniu, jw. s. 20.

⁸⁰ Tenże: Metoda wychowania moralnego. *Dwutyg. Katechet i Duszpast.* 14 (1910) 321.

w naszym wypadku, poznanie jego strony popędowo-emocjonalnej i kształcenie, udoskonalenie popędów wyższych, pożyteczniejszych wiążących się z chceniem rozumnym, „z wolą rozsądkową”.⁸¹

Zaczynając wychowanie od celu trzeciego, trzeba przyjąć zasadę, która z niego wynika, ażeby „władze pożądania... doprowadzić w wychowaniu do jak najwyższego udoskonalenia”.⁸²

Chcąc zaś osiągnąć cel powyższy, wskazanym jest, zdaniem Ks. Gadowskiego, trzymać się następujących zasad: a) „Poznaj i pielęgnuj władze chcenia, bo nie potrafisz w duszę dziecięcia włożyć skłonności dobrej, jeśli jej tam nie było, a nie powinienesz dozwolić, by jakakolwiek skłonność dobra w dziecku zmarniała wskutek zapoznania”. b) „Rozwijaj władze chcenia do stopnia możliwie najwyższego, nie zrażając się początkową ich słabością i nieodpornością”. c) „Wzmacniaj władze chcenia na każdym stopniu rozwoju, przez zostawienie wychowanka w trudnościach, które pokonać może”. d) „Uszlachetniaj objawy władz chcenia tj. uczuć i chęci”. e) „Lecz skłonności złe wychowanka, tak wrodzone jak nabyte, jak najwcześniej i konsekwentnie osłabiaj, dopóki nie nabiorą siły”. f) „Uwzględniaj bacznie indywidualizm wychowanka, a unikaj szablonowości...” g) „Rozbudzaj samodzielność wychowanka, by wcześniej i z całą świadomością współpracował nad swym umoralnieniem i zbawieniem”.⁸³

Ostatnia uwaga zmierza do podkreślenia potrzeby pozyskania wychowanka do współpracy nad jego umoralnieniem i przejścia na drogę samowychowania.

Podobnie jak przy wychowaniu umysłowym, tak też i tutaj „należy iść w ślad za naturą i dopomagać jej”, a to przez pielęgnowanie dobrych skłonności, przez rozwijanie ich u dziecka, umocnienie i uszlachetnienie i pobudzenie go do samodzielności.

Powyższe uwagi podaje Ks. Gadowski jako zasady wychowania moralnego. Punktem wyjściowym jest natura wychowanka, jego arsenał biologiczny, popędowo-uczuciowy, jego naturalne skłonności. Są one zaczątkiem instrumentalnym woli. Ten zaczątek trzeba skierować ku pewnym celom wyższym i w ich zasięgu udoskonalać władze pożądania i chcenia, by w rezultacie „doprowadzić wychowanka do doskonałości chrześcijańskiej i do wyrobienia w nim charakteru moralnego”.⁸⁴ Trzeba więc woli nadać odpowiedni kierunek.

⁸¹ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 196–7.

⁸² Tenże: Zasady wychowania moralnego, jw. s. 55.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ Tamże.

4. Kierunek woli

a) Cele wychowania moralnego

Na skutek rozwoju dziecka i jego doświadczenia zjawia się wola świadoma wyboru, wola rozumna, chociaż może jeszcze niedojrzała, kierująca się motywami⁸⁵ nie tylko uczuciowymi, jak to miało miejsce w punkcie wyjściowym, ale także rozumowymi. Następuje proces uspołecznienia dziecka, uspołecznienia jego jaźni, w którym ścierają się jego pragnienia osobiste z powinnością, popędy niższe z wolą wyższą, jaźń popędowa z jaźnią uspołeczną, przyjemność z obowiązkiem i z głosem sumienia. Osobnik nabiera doświadczenia, że nie każde pożądanie jest dlań korzystne i pożyteczne, że są możliwości innego działania i wtedy przychodzi do głosu wola wyższa, ponadpopędowa, świadoma potrzeby wyboru pomiędzy pożądaniami i przedmiotami.

Na tle tej właśnie woli, woli wyższej, woli wyboru z jednej strony i warunków zewnętrznych, środowiskowych, społecznych i świadomości religijnej — z drugiej strony, powstaje to, co nazywamy postępowaniem moralnym lub niemoralnym, dobrym lub złym i potrzeba panowania nad sobą, nad swoimi popędami i pożądaniami, nad namiętnościami i skłonnościami.

Kierunek woli z popędowego, pionowego, biologicznego przechodzi w społeczny, ponadosobisty i ponaddoczesny.

Probierzem zaś tego, co dobre lub złe nie jest już tylko przyjemność, ale to, co za dobre lub złe uważa sumienie, które jest „sądem rozumu o moralnej wartości czynu”,⁸⁶ w które włącza się ocena innych ludzi i świadomość Boga, nakazującego lub zakazującego. Kryterium więc najwyższym są przykazania Boże.

W postępowaniu zatem obok motywów uczuciowych zjawiają się motywy rozumowe, społeczne i religijne.

Tutaj urzeczywistniać się ma ów drugorzędny cel człowieka i wychowania, prowadzący do osiągnięcia celu pierwszego — mianowicie „spełnienie obowiązków względem siebie i bliźnich” oraz „spokój sumienia”.⁸⁷

Wychowanie moralne ma więc kierunek społeczny, cele wychowania moralnego są tutaj celami społecznymi. „Bóg przeznaczył ogół ludzi do życia w społeczeństwie, więc trzeba dziecko tak wychować, aby umiało i chciało spełniać swoje obowiązki społeczne, kościelne, państwowe, więc narodowe, szkolne, zawodowe”.⁸⁸

⁸⁵ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 197.

⁸⁶ Tamże, s. 116.

⁸⁷ Tenże: Zasady wychowania moralnego, jw. s. 54.

⁸⁸ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 6.

Cele społeczne w wychowaniu moralnym wymagać będą odpowiednich cnót, jako treści charakteru moralnego. Stąd też z celu drugorzędnego wypływa zasada dla wychowawcy: „staraj się o wyrobienie tych cnót, które wychowanek uczynią sumiennym w spełnianiu obowiązków zawodowych i pożytecznym członkiem społeczeństwa ludzkiego”.⁸⁹ Sumiennie spełniać swoje obowiązki może ten, który ma prawidłowo ukształtowane sumienie.

b) Kształtowanie sumienia

„Cała wartość moralna człowieka — pisze Ks. Gadowski — cały jego moralny charakter zawisł od tego, jakie ma sumienie i o ile nawykł działać ściśle według jego głosu. Bez należytego wykształcenia sumienia niepodobna w wychowanek wyrobić moralnego charakteru, a bez moralnego charakteru nie ma najmniejszej rękojmi, czy wychowanek swoich sił fizycznych i nabytej wiedzy nie użyje w sposób najgorszy”.⁹⁰

W sumieniu człowieka spoczywa dyrektywa moralna i poczucie moralnej odpowiedzialności. Dlatego też wychowanie sumienia należy do naczelných zadań w procesie wychowawczym — religijno-moralnym.

„Sumienie — pisze Ks. Gadowski — jest to sąd rozumu, który prawo Boże stosuje do szczegółowego wypadku — a wynikiem sumienia jest „uczucie zadowolenia lub niezadowolenia z moralności czynu”.⁹¹

Jakiej normy ma się trzymać rozum, wydając ocenę moralną? Tą normą dla niego jest: „prawo natury, które Bóg wyjaśnił w Dekalogu i w prawie ewangelicznym”.⁹²

Kształcenie sumienia polegać będzie zatem na: 1) urabianiu zasad moralnych na tle prawa Bożego, 2) na ćwiczeniu umiejętności stosowania tych zasad do poszczególnych wypadków w życiu dziecka i 3) na budzeniu sumienności w danym kierunku, czyli na chęci, na chceniu pójścia za tym głosem, za tą oceną w poszczególnym wypadku, a więc i na wykonaniu tego, co głos sumienia zalecił”.⁹³

Nader ważnym w praktyce wychowawczej jest ów punkt 3-ci, gdzie chodzi o nakłonienie woli, ale stałe, do tego, by rzeczywiście obierała zawsze to, co sumienie zaleciło i obrawszy to, wykonywała.

Przy urabianiu zasad moralnych, czyli tak zwanej *syndaeresis conscientiae*, według których czyny moralne mamy oceniać, należy zdaniem Ks. Gadowskiego, „wybrać jeden lub kilka odpowiednich przykładów z Biblii i zaznajomiwszy z nimi dzieci, kazać osądzić, pod które

⁸⁹ Tenże: Zasady wychowania moralnego, jw. s. 55.

⁹⁰ Tenże: Kształcenie sumienia, *Dwutyg. Katechet i Duszpast.* 1 (1897) 323.

⁹¹ Tamże, s. 325.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże.

przykazanie Boskie one podpadają i ocenić stopień moralnej zasługi lub winy według intencji i okoliczności osób, czasu i miejsca".⁹⁴ Można się też posłużyć przykładami wziętymi z życia.

Gdy chodzi zaś o umiejętność stosowania zasad moralnych do poszczególnych wypadków w życiu, skutecznie to najlepiej można na kilka sposobów: 1) „Katecheta przytacza sam przykłady i żąda od uczniów oceny moralnej umotywowanej, 2) uczniowie mają sami podawać przykłady w tej materii, 3) katecheta przerabia z uczniami praktyczny rachunek sumienia w zakresie owego przykładu i uwydatniając w nim jeden lub dwa czyny, które dzieciom co dzień łatwo się przydarzają, zachęca uczniów do codziennego wieczorowego obrachunku z tych czynów”.⁹⁵

Tenże rachunek sumienia, odbywany codziennie przez wychowanka, wskazując na braki moralne u niego, staje się skutecznym bodźcem do ich usuwania przez samodzielną pracę nad sobą, a więc i przez to samo dobrym środkiem do wyrabiania sumiennosci. Aby do niej pobudzić wychowanka, katecheta po prawidłowym przerobieniu lekcji powinien: „1) przytoczyć przykład jakiegoś męża świętego, który daną cnotą w osobliwszy sposób się odznaczał, następnie 2) uwydatnić pobudki takiego działania i 3) zachęcić do wykonywania danego przykazania zawsze i w każdym położeniu życia, tak w myślach jak w słowach i w czynach. Zarazem wskaże katecheta coś praktycznego z zakresu owego przykazania, co dziecko zaraz w tym dniu z łatwością zdoła wykonać i zachęci gorąco do czynu”.⁹⁶

Urobione prawidłowo sumienie jest podstawą życia moralnego, jest ono „subiektywną normą”⁹⁷ ocen moralnego postępowania człowieka, opartą jednakże na zasadach obiektywnych, jakimi są przykazania Boże i przez nie wiąże się z charakterem moralnym, będącym celem i najważniejszym rezultatem wychowania moralnego. Zasady, którymi kieruje się sumienie, wymagają wierności i stałości woli, czyli charakteru. Dlatego to wychowawca, jako jedno z głównych i najważniejszych zadań, powinien uważać urobienie charakteru w swym wychowanku.

c) Kształcenie charakteru moralnego

Wychowanie zmierza do poczynienia pewnych zmian w wychowanku, pożądaných dla społeczeństwa, w które on wrasta. Zmiany te nie mają być tylko jednorazowe, przejściowe, ale trwałe. Ku takim trwałym zmianom w wychowankach zdąża wychowanie chrześcijańskie. Dobry chrze-

⁹⁴ Tamże, s. 326—7.

⁹⁵ Tamże, s. 357.

⁹⁶ Tamże.

⁹⁷ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 116.

ścijanin — pisze Ks. Gadowski — jest łagodny i cierpliwy, ale nie da się niczym zniewolić do złego i dla rozrywek nie zaniedba obowiązku”.⁹⁸

W tym więc kierunku zmierza chrześcijańskie wychowanie moralne w stosunku do każdego dziecka, poddanego pod jego wpływy. Dokonuje ono w nim zmian uwidaczniających się w opanowaniu siebie, w opanowaniu namiętności, strony popędowej, przez wszczepienie weń Chrystusa, w myśl powiedzenia Apostoła: „by w was był Chrystus ukształtowany” (Gal 4, 19) przez wszczepienie łaski uświęcającej, która czyni je dzieckiem Bożym. Chodzi jednak o to, aby te zmiany były trwałe. I tu zachodzi potrzeba charakteru moralnego, to znaczy potrzeba zasad moralnych i wierności im.

To ma na myśli Ks. Gadowski, gdy mówi w Instrukcji: „jako duszpasterz i wychowawca ma katecheta nie tylko o dobrym pouczyć i doń zachęcić, ale także do dobrego przyzwyczajając i do cnoty chrześcijańskiej, a moralny charakter w dzieciach wyrabiać”.⁹⁹ Zresztą charakter moralny, jak to już powiedzieliśmy, jest rezultatem wychowania i zarazem jego sprawdzianem.

Charakter moralny urabia wychowanek przy pomocy wychowawcy na podłożu społecznym, a więc w związku z drugorzędnym celem człowieka i wychowania, tj. z celem społecznym wokół „stałej, szlachetnej i energicznej woli”,¹⁰⁰ która „jest właściwym elementem czynnym w duszy ludzkiej, a zatem jest głównym warunkiem rozwoju człowieka”.¹⁰¹

Ponieważ do istoty charakteru należy, obok zasad, silna, stała wola, dlatego zagadnienie kształcenia charakteru zjawia się już przy woli popędowej i zmysłowej. Na tym podłożu należy zwracać uwagę w pracy wychowawczej, ażeby osłabiać popędy niepożądane, a rozwijać i prowadzić do czynów popędy pozytywne. Już na tym podłożu musi się zacząć pewien wysiłek ze strony wychowawcy, który będzie zadatkiem przyszłej siły jego woli, wysiłek zapanowania nad swymi popędami. To da u dzieci początek panowania nad sobą, które jest główną cechą charakteru i objawem siły woli.

Przy urabianiu charakteru wychowawca posługuje się środkami naturalnymi i nadnaturalnymi.

d) Środki kształcenia charakteru

Chodzi tu przede wszystkim o uszlachetnienie i wzmocnienie woli rozumowej. Do tego zaś potrzeba: „1) Zdrowego sądu sumienia, orzekającego o moralnej wartości czynu, 2) skłonienia się woli ludzkiej ku

⁹⁸ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 24.

⁹⁹ Tenże: Instrukcja dla katechetów, jw. s. 250.

¹⁰⁰ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 24.

¹⁰¹ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 203.

stanowczemu wyrokowi sumienia, 3) nagięcie popędów uczuć, więc chętnia zmysłowego w tym samym kierunku i przy ich pomocy, 4) wykonania czynu".¹⁰²

W zależności więc od powyższych potrzeb, stosować należy według Ks. Gadowskiego następujące środki: „1) Kształcenie uczuć i popędów i to: „a) uczuć formalnych, b) umartwienie pedagogiczne czyli wyrabianie panowania nad sobą, nad uczuciami i popędami, c) kształcenie popędu czynności przez pracę uregulowaną, d) kształcenie popędu naśladowania przez przykłady, e) kształcenie uczucia godności osobistej i popędu ambicji przez nagrody i kary, f) kształcenie altruizmu, g) kształcenie uczuć intelektualnych, h) kształcenie uczuć estetycznych, i) kształcenie uczuć moralnych, k) kształcenie uczuć religijnych.”

2) Wpływanie na kierunek woli przez: a) zezwolenie i odmowę, b) rozkaz lub zakaz, c) życzenie, d) przyzwyczajanie, e) nadzór.

3) Kształcenie sumienia przez: a) naukę wychowawczą, b) wytwarzanie zasad moralnych, c) ćwiczenie w zdrowym sądzie sumienia, d) budzenie sumienności.

4) Uwzględnienie i krzyżowanie temperamentów. Wychowawca, zdaniem Ks. Gadowskiego, winien zwracać uwagę na temperamenty swych wychowanków i przy zajęciach czy zabawach dobierać wśród nich zespoły o przeciwnych temperamentach, by mogli przez obcowanie ze sobą uzupełniać je oraz dobierać dla nich odpowiednią lekturę. Np. dla sangwiników wskazane są według Ks. Gadowskiego „dzieła pouczające, pisane interesująco, dla choleryków tragedie, wykazujące zgubne skutki namiętności, dla melancholików dzieła treści altruistycznej, a dla flegmatyków podróże i opowieści”.¹⁰³

5) Przestrzeganie w wychowaniu czterech stopni zasadniczych, takich jak: „przyzwyczajanie — wyrobienie zasad moralnych — celowa współpraca wychowawcy z wychowankiem — samodzielna praca nad uszlachetnieniem własnej woli”.¹⁰⁴ Dla tej ostatniej najskuteczniejszymi środkami będą: „dobra spowiedź, prowadząca do poznania samego siebie i do mocnego postanowienia poprawy” oraz „codzienny rachunek sumienia, badający nie tylko rodzaje usterek, ale i ich powody”.¹⁰⁵

Charakter moralny, jakkolwiek powinien być rezultatem i celem wychowania, to jednakże sam całego procesu wychowawczego nie kończy, ale raczej zaczyna prawdziwe samowychowanie, które ma swój początek w wieku szkolnym, ale rozwinię się — dopiero w wieku młodzieńczym

¹⁰² Tenże: Środki wychowania moralnego. *Dwutyg. Katechet i Duszpast.* 7 (1903) 88.

¹⁰³ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 194.

¹⁰⁴ Tamże, s. 213.

¹⁰⁵ Tamże: s. 218.

w postaci struktury osobowości na podłożu kulturalnym, przybierając formę dojrzałą, jak to ujmuje współczesna pedagogika.¹⁰⁶

5. Metody i środki wychowania moralnego

a) Metody wychowania moralnego

Jak przy wychowaniu umysłowym, tak też i przy wychowaniu moralnym obowiązuje nie tylko znajomość zasad wychowawczych, ale na pierwszym miejscu znajomość samego wychowanka i jego środowiska".¹⁰⁷

Wyprzedzając znacznie współczesne uzasadnienie wpływu środowiska na wychowanka, Ks. Gadowski stawiał zasadę: „Trzeba sobie zdać sprawę, 1) jakie wychowanek ma wrodzone złe lub dobre skłonności, 2) w jakim znajduje się w otoczeniu i jak ono oddziałuje,¹⁰⁸ 3) jaką ma siłę woli, 4) jaki ma temperament... Wrodzone skłonności złe i dobre są naturalną podstawą celowego planu wychowania. Zwalczając pierwsze a realizując drugie, przekona się wychowawca zarazem o sile woli wychowanka, pozna też jego temperament i odpowiednio do tego może ułożyć plan postępowania, dobrać otoczenie,¹⁰⁹ najbliższe środki wychowawcze naturalne i nadprzyrodzone i metodę najstosowniejszą”.¹¹⁰

Chcąc więc stosować metodę wychowawczą lub środki wychowawcze, trzeba najpierw poznać skłonności wychowanka, jego wrażliwość i reaktywność oraz jego otoczenie najbliższe, czyli jego środowisko.

Znajomość jego dyspozycji oraz środowiska, pozwoli wychowawcy zorientować się co do istoty i środków, które zastosuje w wychowaniu.

Odnosnie metod wychowawczych, to według Ks. Gadowskiego istnieją dwie najogólniejsze: „zapobiegająca i stłumiająca. W wychowaniu należy uwzględnić i jedną i drugą. W zasadzie należy dać przewagę metodzie zapobiegającej, ale bez przesady”.¹¹¹

Mistrzem metody zapobiegającej był św. Jan Bosko (1815—1888), założyciel Salezjanów, zgromadzenia zakonnego, zajmującego się wychowaniem młodzieży, posługującego się metodą swego założyciela.

Chodzi jednak o to, zdaniem Ks. Gadowskiego, ażeby przez zbytne zapobieganie, usuwanie wszelkich okazji nie stwarzać dla wychowanka atmosfery cieplarnianej bez wysiłku z jego strony. Należy więc dopuścić u niego do pewnych prób, do spotkania się z okazjami, byle nie ponad jego siły, gdy chodzi o ich zwalczanie.

Metoda zaś stłumiająca, ma zastosowanie tam, gdzie chcemy tłumić jakąś

¹⁰⁶ S. K u n o w s k i: Proces wychowawczy i jego struktury. Lublin 1946 s. 67 i n.

¹⁰⁷ W. S t e r n: Die menschliche Persönlichkeit. Leipzig 1918.

¹⁰⁸ Podkreślenia autora.

¹⁰⁹ Podkreślenia autora.

¹¹⁰ Ks. W. G a d o w s k i: Metoda wychowania moralnego, jw. s. 320—21.

¹¹¹ Tamże: s. 319.

skłonność złą lub wadę. Wtedy wymagamy zerwania z najbliższymi okazjami i równocześnie staramy się, aby wychowanek przedsięwziął czyny dobre, przeciwne wadzie czy złej skłonności, aby nie było u niego pustki, próżni, która by się wytwarzała przy zwalczaniu złego, a nieprowadzeniu ku dobremu.

I tu, podobnie jak przy zdolnościach, należy odkrytą skłonność dobrą „pielęgnować, rozwijać, utrzymywać i uszlachetniać, dając jej rychło za normę przykazania Boże”.¹¹²

Ks. Gadowski podaje jeszcze trzecią metodę wychowania, metodę leczniczą, o której będzie mowa poniżej przy omawianiu środków wychowania.

Aby metoda wychowawcza prowadziła skutecznie do celu, winna mieć pewne cechy ogólne, a więc winna być według Ks. Gadowskiego: naturalną, skuteczną, wszechstronną, harmonijną i etyczną.

Jest ona naturalną wtedy, „gdy się stosuje ściśle do naturalnego rozwoju... do rozwoju władz poznania przy nauczaniu, do władz uczucia i woli przy wychowaniu”.

Jest skuteczną, „gdy się nie pomija żadnego ze środków wychowawczych naturalnych i nadprzyrodzonych i stosuje je bez przerwy od zarania życia do pełnoletności”.

Jest wszechstronną, „gdy jednemu jakiemuś środkowi wychowawczemu nie daje zbytnej przewagi nad uszczerbkiem innych”.

Jest harmonijną, „gdy ją stosują zgodnie wszyscy współwychowawcy”. „I jest wreszcie etyczną, gdy prowadzi do zbawienia duszy, a w tym celu wyrabia charakter moralny i usposabia ku temu, by wychowanek spełniał ściśle obowiązki względem Boga, siebie samego, bliźnich i świata — i używa ku temu wyłącznie środków etycznych”.¹¹³

Skuteczność metody uzależniona jest nie tylko od jej jakości obiektywnej i indywidualnej, ale jak to już wyżej powiedziano, od stosowania wszystkich środków wychowawczych, naturalnych i nadprzyrodzonych, które w danym wypadku mogą być zastosowane.

b) Środki wychowania moralnego

Przez środki wychowawcze rozumiemy pewne treści lub czynności zewnętrzne, oddziałujące na wychowanca, w celu dokonania w nim pewnych zmian w procesie rozwojowym.

W pedagogice katolickiej obok środków naturalnych zawsze ma wychowawca do dyspozycji środki nadnaturalne. Obydwie te grupy stosował Ks. Gadowski.

¹¹² Tamże: s. 320.

¹¹³ Tamże: s. 312.

Środki naturalne

Środki naturalne „uwzględniają: uczucia, popędy, rozum, wolę, temperament i starają się uszlachetnić pierwiastek duchowy i tak go wzmacnić, by miał stale górę nad zwierzęciem w człowieku”.¹¹⁴

Niektóre z tych środków wymieniliśmy przy wychowaniu charakteru moralnego, omówimy je tutaj dokładnie.

Ważnym środkiem wychowania w ogóle a więc i wychowania moralnego od strony psychologicznej jest *a m b i c j a*. Ważnym, ponieważ wiąże się ona z godnością wychowanka, z poczuciem jego wartości i przez nią można trafić do jego przekonania, pozyskać go dla współpracy nad jego własnym wychowaniem. Ale aby ona służyła jako środek wychowawczy, w pierw trzeba ją ukształcić. W braku należytego i konsekwentnego kształcenia popęd ambicji albo się stępi zanadto, albo też wyrodzi się w zgubną i nieokielznaną przesadę. „Potrzeba koniecznie kształcić ambicję, aby nie stępszała zbyt, ani nie wybujała nad miarę, natomiast, aby rozwijała się w kierunku dodatnim i wzmacniała energię woli, zchęczonej pobudkami religijnymi, moralnymi i estetycznymi”.¹¹⁵

Przy kształceniu ambicji, a także i przy posługiwaniu się nią, należy baczyć, by jej ani zanadto nie rozbudzać ani też nie przygnębiać.

Posługując się nią, należy ją jednak uważać za drugorzędny tylko środek wychowawczy, posilkujący jedynie wpływ pobudek religijnych i moralnych, boć przecież „nie dla ludzi, ale dla obowiązku sumienia, dla miłości Boga, który widzi w skrytości, powinien uczeń działać”.¹¹⁶

Z wychowaniem ambicji i z wychowaniem przez ambicję wiąże się problem stosowania w wychowaniu takich środków jak: *k a r y i n a g r o d y*. Przy stosowaniu tych środków należy jednak, zdaniem Ks. Gadowskiego, trzymać się pewnych zasad. Przede wszystkim „nie należy karać lub nagradzać za lada drobiazgi i takich tylko wykroczeń ignorować nie można, które gorszą drugich, zwłaszcza, jeśli współuczniowie zauważyli, że wychowawca je spostrzegł”.¹¹⁷

Karząc należy pamiętać, aby nie stosować kar zbyt upokarzających, pozbawiających na czas dłuższy szacunku dla bliźnich.¹¹⁸ Wszelkie zaś kary lub nagrody należy wymierzać ściśle według moralnej zasługi wychowanka. A więc nie wolno wynagradzać zalet i zdolności wychowanka, ani też karać za wrodzone wady, ale nagradzać pracę, a karać lenistwo.

W karaniu i w nagradzaniu trzeba uwzględnić stopień subiektywnej winy lub zasługi ucznia, uwzględnić wpływ otoczenia, środowisko, siłę

¹¹⁴ Tamże: s. 318.

¹¹⁵ Tenże: *Kształcenie ambicji. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1898) 58.

¹¹⁶ Tenże: *Zasady kształcenia ambicji. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 2 (1898) 78.

¹¹⁷ Tamże.

¹¹⁸ Tamże.

pokus, okoliczności, „a zwłaszcza zamiary wychowanka”.¹¹⁹ To wszystko wymaga zastanowienia ze strony wychowawcy i nie zezwala na karanie w pierwszym uniesieniu uczuciowym, radości czy oburzenia. Ta zasada obowiązuje nie tylko wychowawcę ze względu na samego siebie jako wychowawcę, ale także na stan afektywny samego wychowanka, dla którego słusność kary winna być widoczna. Nie należy więc karać wychowanków wtenczas, gdy jeszcze są pod wpływem uniesienia i afektu, bo „afekt zaślepia duszę i czyni ją niezdolną do refleksji. Trzeba dać wychowankowi czas do ochłonięcia z afektu, a wówczas sam nieraz się spostrzeże i z własnej inicjatywy publicznie przeprosi”.¹²⁰

Ponadto stosując kary w wychowaniu, należy wybierać te spośród nich, „które same przez się są poniekąd lekarstwem na moralną wadę ucznia”.¹²¹

Również, gdy chodzi o nagrodę, którą posługuje się wychowawca, trzeba ją stosować umiejętnie, udzielać jej wychowankowi w taki sposób, „by zarazem uwydatnić, czego jeszcze wychowankowi niedostaje i czego się po nim z otuchą spodziewamy”.¹²²

W tych wypowiedziach przy zastosowaniu nagród i kar w wychowaniu ukazuje się wielkie znanstwo i umiejętność nowoczesnego pedagoga. Kara pedagogiczna — nie ma być zemstą, dokuczaniem, czy odruchem złości względem wychowanka, ale lekarstwem dyktowanym miłością i roztropnością. Podobnie rzecz się ma i z nagrodą. Stosując jedną i drugą, winien pamiętać wychowawca także, że ma być konsekwentny w ich zastosowaniu. „Nie należy więc nigdy zapowiadać nagród lub kar takich, których nie będzie się mogło urzeczywistnić”.¹²³

Niewystarczającym w swych skutkach byłoby wychowanie, gdyby dysponowało tylko środkami wyżej wymienionymi. Ks. Gadowski w swych kazaniach o wychowaniu uwzględnił wiele innych środków i odpowiednio je umotywował. Do nich należą przede wszystkim: p r z y k ł a d: „Przykład lepiej poucza niż słowo, bo jest zrozumialszy dla dziecka. ... i możliwy do wykonania, a przy tym działa na popęd do naśladowania i pociąga dzieci za sobą”.¹²⁴ Należy jednak zaczynać od czynów łatwych i uszlachetniać je czystą intencją.

N a u c z a n i e. Jak to już poprzednio powiedziano — nauczanie jest środkiem wychowania, jednym ze środków. Chodzi tu nie tylko o pouczenia w zakresie poznania prawdy, ale i w zakresie moralności, gdzie są one przestrogą dla dziecka. Takie pouczenie przy czynach dobrych, ale

¹¹⁹ Tamże, s. 95.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Tamże, s. 96.

¹²² Tamże.

¹²³ Tamże, s. 97.

¹²⁴ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 24—5.

może trudnych dla dziecka, będzie otuchą, zaś przy czynach złych, powodujących złe skutki, będzie upomnieniem. „Przy pouczeniu należy zwracać uwagę nie tylko na skutki, ale i na pobudki działania i na sposoby wykonania”.¹²⁵

P r a c a jako środek wychowawczy. Zdolności dziecka „są zrazu tylko w zawiązku, rozwijają się dopiero przez pracę, a mogą zmarnieć przez lenistwo”.¹²⁶ Również i skłonność do złego leczy praca. Wyrobienie w sobie cnoty i charakteru, wymaga pracy.

Pracę można rozumieć jako fizyczną, czerpiącą swe siły i usposobienie z popędu do ruchu, oraz umysłową i duchową. Każdy z tych rodzajów jest bardzo ważnym środkiem wychowania. Wychowawczo potrzebna jest praca fizyczna, która rozwija siły i sprawności cielesne. Potrzebna jest też praca psychiczna i umysłowa. Konieczna jest praca duchowa, nad moralnym urobieniem siebie, swego charakteru i osobowości. Bez pracy żadnego z tych rezultatów dziecko nie osiągnie. „Pracowitość czyni człowieka doskonałym i ułatwia osiągnięcie wszystkich celów wychowania”.¹²⁷

Pracując, dziecko tym samym uspołecznia się. Obok więzi religijnej, więzi krwi i kultury scalającej społeczeństwo, bardzo ważną więzią jest praca. „Są narody — pisze Ks. Gadowski — gdzie ludzkość pracuje pilnie bez nadzoru i przez to posuwa się naprzód w cywilizacji. Czas, by i w Polsce stało się to przyzwyczajeniem powszechnym”.¹²⁸ Stąd też wychowawca nie powinien nigdy dzieci zostawiać bez zajęcia. By jednak praca mogła spełniać swoje zadanie, jako środek wychowawczy, winna odpowiadać siłom dziecka, być wytrwałą i uregulowaną. „Trzeba więc dzieci pobudzać do pracy chętniej, a wytrwalej i uregulowanej”.¹²⁹

Dziecko należy włączyć w pracę przy zabawie i kontynuować ją, powiększać i modyfikować w miarę rozwoju jego sił fizycznych i psychicznych.

Z e z w o l e n i e, o d m o w a, ż y c z e n i e. „Zezwolenie lub odmowa są uzupełnieniem nauczania i odgrywają w wychowaniu rolę wybitną”.¹³⁰

Zezwolenie lub odmowa ma miejsce wtedy, gdy wychowanek sam dobrowolnie zapytuje, czy coś wolno lub nie. Zarówno zezwolenie jak i odmowa ma być umotywowana wobec dorosłych i młodzieży dorastającej, czyli wobec tych, którzy są w stanie zrozumieć powody zezwolenia lub odmowy.

Życzenia natomiast nie wynikają z zapytań ze strony wychowanka,

¹²⁵ Tamże, s. 30.

¹²⁶ Tamże.

¹²⁷ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 38.

¹²⁸ Tamże, s. 37.

¹²⁹ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 31.

¹³⁰ Tamże, s. 35.

lecz są wyrazem chęci ze strony wychowawcy, skierowanej do wychowanka o spełnienie czegoś. Życzenia podobnie, jak i zezwolenie, winny być nienaganne pod względem religijnym i moralnym, rozważne i mające na celu dobro wychowanka. Wtedy „są one najcenniejszym sposobem wpływania na dzieci”.¹³¹ Nie potrzebują one motywowania, bo głównym ich motywem jest miłość wzajemna. Tam gdzie jej nie ma, nie ma też mowy o życzeniu jako środku wychowawczym.

Rady i polecenia. „Dzieci i młodzież potrzebują rad zdrowych, bo nie mają doświadczenia i łatwiej się mylą w rozumowaniu. Należy więc nie skąpić im rady, nawet wtedy, gdy o nią nie proszą. Wypowiadać ją w tonie życzliwym i w wyrazach zrozumiałych dla dzieci”.¹³²

Najsilniejszym jednakże środkiem wpływania na dzieci są polecenia czyli *nakazy* i *zakazy*. Nie są one przyjemne dla wychowanka, bo krępują jego swobodę, dlatego powinny być umotywowane, ale są konieczne, gdy chodzi o życie społeczne. Mniej przykre są polecenia ogólne, bo one obowiązują wszystkich. Ale w pewnych okolicznościach, gdy one nie odnoszą skutku, trzeba zastosować indywidualne i przy nich, by nie zniechęcać i nie rozgoryczać wychowanka, należy się trzymać pewnych zasad. Trzeba ich używać rzadko i tylko w sprawach ważnych. Wypowiadać je w taki sposób, by je uczeń dobrze rozumiał. Ponadto mają one być etycznie dobre i wykonalne dla wychowanka, oraz konsekwentne i harmonijne, tzn. w tym ostatnim wypadku, ażeby wszyscy, mający jakiś wpływ wychowawczy w danej wspólnoty je „respektowali”.¹³³

Nadzór i kierownictwo. Ks. Gadowski wyjaśniając ten środek wychowawczy posłużył się przykładem. „Gospodarz ewangeliczny kazał sługom czuwać i nie dopuścić, aby nieprzyjaciel nasiał kąkol między pszenicą... Sługami są wychowawcy, rolą są dusze dzieci, a nieprzyjacielem jest każdy gorszyciel”.¹³⁴

Nadzór jest więc niezbędnym warunkiem dobrego wychowania. Nie powinien on jednakże być policyjny, zabijający samodzielność i inicjatywę wychowanka, ale wychowawczy jako gotowość przyjścia w porę z pomocą wychowankowi, czyli ma to być nadzór kierowniczy.

Przyzwyczajanie. Przyzwyczajanie wyrabia się przez powtarzanie czynu. Sprawia ono, że dany czyn jest łatwiej spełnić. „Przyzwyczajanie do czynu dobrego nie jest jeszcze cnotą, ale jest niezbędnym warunkiem cnoty i pomocą do niej. Przyzwyczajanie do złego czynu zwijemy nalogiem”.¹³⁵

¹³¹ Tamże, s. 38.

¹³² Tamże, s. 40.

¹³³ Tamże, s. 11—12.

¹³⁴ Tamże, s. 45.

¹³⁵ Tamże, s. 49.

Przy powtarzaniu czynów, aby powstało przyzwyczajenie, trzeba według Ks. Gadowskiego: „1) uwzględniać zdolności i dobre skłonności wychowanków, 2) powtarzać czyn odpowiednią ilość razy i w odpowiednich odstępach czasu, 3) budzić przy tym uczucia radosne, mogące mieć swe źródła bądź w zdolnościach naturalnych, bądź w czynnikach nadnaturalnych, 4) wywoływać w wychowankach chęć nabycia pewnego przyzwyczajenia”.¹³⁶

Rola wychowawcy nie kończy się na tym, by wychowanka wdrożyć w przyzwyczajenia dobre, ale też wymaga odzwyczajenia od złych, czyli od nałogów, o ile on w nich jest uwikłany. Łatwiej jest im jednak zapobiec aniżeli z nich wyleczyć.

Lecząc je, winien wychowawca zbadać najpierw, co było ich głównym powodem. Jeżeli powodem było środowisko, to „trzeba je zmienić”,¹³⁷ trzeba dziecko przenieść do innego środowiska. Jeżeli zaś się okaże, że powodem ich są złe skłonności u dziecka, to trzeba wybadać jego skłonności dobre i zacząć je rozwijać, zwalczając tamte, zwalczając złe dobrymi. Należy tu wziąć pod uwagę tak metodę leczniczą, jak i plan leczenia.

Do metody leczniczej należeć będzie „budzenie otuchy”¹³⁸ u nałogowca, pouczenie i uświadomienie o skutkach danego nałogu, czy danej wady, zachęta do wytrwałej i uregulowanej pracy w zawodzie, do pracy nad opanowaniem siebie przez umiejętną walkę ze zmysłowością, przy użyciu środków religijnych. Natomiast plan leczenia ma objąć przede wszystkim usunięcie źródła zła, zwalczanie wady głównej, a wszczępienie cnoty, przeciwnej tej wadzie”.¹³⁹

Prócz powyższych, tradycyjnych środków wychowania, związanych z czynnościami wychowawcy, z jego „wpływaniem” na wychowanka od zewnątrz, uwzględnił też Ks. Gadowski środki młodszej tradycji, polegające na zajęciach wychowanka,¹⁴⁰ oraz środki, którymi posługuje się pedagogika przeżycia, przez „wywieranie wrażeń na wychowanka w granicach impresji literackich”.¹⁴¹

Do środków wychowawczych przez zajęcie wychowanka należą takie, które uaktywniają i zbliżają bezpośrednio do życia społecznego. Należy tu w pierwszym rzędzie *samorząd szkolny*. Młodzież kształci się dla życia nie tylko przy pomocy kultury wszczępianej jej w sposób teoretyczny, ale także praktycznie przez organizacje

¹³⁶ Tamże, s. 50.

¹³⁷ Tamże, s. 52.

¹³⁸ Tenże: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 209—10.

¹³⁹ Tamże, s. 211—212.

¹⁴⁰ J. Göttler: System der Pädagogik im Umriss. München 1927, s. 90—110.

¹⁴¹ S. Kunowski: Uwagi o technice wychowania. *Roczniki Humanistyczne* II—III (1953) 321.

naśladujące życie społeczne, kulturalne i polityczne ludzi dorosłych. Samorząd szkolny jest właśnie jedną spośród takich organizacji, w której młodzież uczy się „spełniania obowiązków obywatelskich, pracy społecznej, karność i odpowiedzialności moralnej”.¹⁴²

Obok samorządu szkolnego środkiem wychowawczym przez zajęcie wychowanka jest *harcerstwo*. Odpowiada ono doskonale usposobieniu młodzieży, jej zainteresowaniom i aktywności oraz pomaga do opanowania siebie. „Harcerskie: „Czuwaj” (nad sobą) powinno się stać — pisze Ks. Gadowski — hasłem życiowym człowieka”.¹⁴³

Znakomitym też środkiem wychowawczym, według Ks. Gadowskiego, jest *sport*. Leczy on z rozpieszczenia i wyrabia hart fizyczny i moralny”,¹⁴⁴ ma więc swą wartość nie tylko dla wychowania fizycznego, ale i moralnego, byle unikać w nim przesady i nie uprawiać go ze szkodą dla zdrowia młodzieży i jej obowiązków.

Do tej grupy środków zalicza Ks. Gadowski także Sodalicje Mariańskie, kółka dokształcające itp., o czym będzie mowa przy wychowaniu młodzieży.

Do środków wychowawczych działających na wrażenia, na wywieranie wrażeń, głównie wizualnych, a przez nie powodujących przeżycia, należą przede wszystkim lektura, zespoły teatralne, koła biblioteczne,¹⁴⁵ wyświetlanie obrazów itp.

Lektura. „Z biegiem czasu — pisze Ks. Gadowski — można pouczać przez dostarczenie młodym odpowiednich książek do czytania. Zrazu dajemy książki zajmujące (bajki) z zastosowaniami praktycznymi, później przeplatamy je książkami pouczającymi. Aby zapobiec pobieżności, omawiamy z dziećmi treść książek przeczytanych”.¹⁴⁶

Młodzież zaś w latach licealnych, winna zdaniem Ks. Gadowskiego, prowadzić dzienniczek lektur i wypisywać sobie z przeczytanych książek „ustępy wartościowe”. W ten sposób — pisze on — „kształci się ona dla życia”.¹⁴⁷

Podobne znaczenie „kształcenia dla życia” mają wyżej wymienione *zespoły teatralne, koła biblioteczne, wycieczki krajoznawcze* itp.

Widzimy więc, że Ks. Gadowski wyposażył swoją pedagogikę możliwie wyczerpująco w wychowawcze środki nie tylko pedagogiki tradycyjnej, pedagogiki zasad „przez słuchanie”, ale i pedagogiki nowoczesnej, pedagogiki „dotykowo-ruchowej”, posługującej się działaniem i współdziałaniem oraz pedagogiki „wizualnej” zmierzającej do przeżyć wy-

¹⁴² Ks. W. Gadowski: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 184.

¹⁴³ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 15.

¹⁴⁴ Tamże, s. 17—18.

¹⁴⁵ Tamże, s. 15.

¹⁴⁶ Tamże, s. 24.

¹⁴⁷ Tamże.

chowanka, a to głównie przez wrażenia wzrokowe.¹⁴⁸ Jego zasada: „wszystkiego doświadczajcie, a co dobre zatrzymujcie” (I Tes 5, 21) znalazła i tutaj swoje potwierdzenie.

Środki nadnaturalne

Wzorem wychowawców jest Chrystus. „Stosował on wszystkie naturalne środki wychowania, dodawał do nich środki nadnaturalne i porywał dusze ku sobie”.¹⁴⁹

Do środków nadnaturalnych zaliczamy przede wszystkim: modlitwę, Najśw. Sakrament i spowiedź.

M o d l i t w a. Potrzebna ona nie tylko wychowankom, ale i wychowawcom, bo wyprasza łaskę potrzebną jednym i drugim. Wyprasza ją wychowawcom, by ich zabiegi wychowawcze odniosły skutek i wychowankom aby stali się podatni na posiew wychowawczy. „Trzeba dzieci zaprawiać wcześnie do modlitwy. Wszak one są zrazu tak słabe i nieporadne, tak często potrzebują wskazówek i pomocy od ludzi starszych, więc bardzo chętnie poproszą o pomoc Pana Boga, św. Anioła Stróża i swojego św. Patrona, jeśli je o tym pouczymy”.¹⁵⁰ Pożądaną by zaś była wspólna modlitwa rano i wieczór, razem z wychowankami tam, gdzie oni razem z wychowawcami zamieszkują.

Trzeba dzieciom wcześnie przypomnieć, jak skuteczną bronią jest modlitwa np. w pokusach.

N a j ś w. S a k r a m e n t. Jego wychowawcza rola jest bardzo doniosła i przez przyjmowanie do serca Chrystusa pod postacią chleba i ze względu na uczestniczenie w Ofierze Mszy św. Z obecnością Chrystusa w sercu wychowanek czerpie otuchę i siłę do walki, a z Ofiary Mszy św. ducha ofiary w swym życiu osobistym i w pożyciu z drugimi. „Miłość ku Chrystusowi zasilana każdą Mszą św. — pisze Ks. Gadowski — sprawi, że dziecko w każdym zabiegu wychowawczym znajdzie czynnik dodatni i duchem ofiary przerobi go na dar miły Barankowi Bożemu”.¹⁵¹

S p o w i e d ź. Jej wybitny wpływ wychowawczy zaznacza się przede wszystkim w tym, że „przywraca ona dziecku spokój sumienia i radość duszy i nie pozwala mu żyć w przygnębieniu ducha ani też otrzaskać się ze złem i obniżać coraz bardziej lotu duszy. Powtórne wczesna spowiedź często nie dopuszcza, by w duszy dziecka powstały złe nałogi”.¹⁵²

Kształci ona też sumienie dziecka, pobudzając je do wczesnego rozróżniania między dobrym a złym na podstawie przykazań Bożych. I jesz-

¹⁴⁸ S. Kunowski: Uwagi o technice wychowania, jw. s. 330—31.

¹⁴⁹ Ks. W. Gadowski: Kazania o wychowaniu, jw. s. 76.

¹⁵⁰ Tamże, s. 65.

¹⁵¹ Tamże, s. 69.

¹⁵² Tamże, s. 73.

cze jeden jest moment w niej wychowawczo bardzo ważny: „pobudza dziecko do świadomej samodzielnej pracy nad poprawą własną”,¹⁵³ a to przez mocne postanowienie i szczere usiłowanie zamienienia go w czyn. Mocne postanowienie poprawy jest warunkiem ważności samej spowiedzi.

Jakżeż ważnym jej momentem wychowawczym jest także rachunek sumienia, żal za grzechy, czy zadośćuczynienie. Wszystko tu zmierza do naprawienia zła, zarówno u spowiadającego się, jak też i w jego otoczeniu i do unikania go w przyszłości.

Wskazaniem jest też ze względów wychowawczych mieć „stałego swego spowiednika”.¹⁵⁴

Stały spowiednik skupia w sobie zarówno metodę wychowawczą jak i środki wychowawcze. Poznaje on skłonności wychowanka, jego temperament, główną wadę i na skutek tego może stosować odpowiednie środki jak: polecenia, rady, zechęty, no i sprawuje kierowniczy nadzór nad swym penitentem. Dzięki właśnie spowiedzi wychowanie chrześcijańskie może się poszczycić takimi sukcesami, jakie oglądamy wśród świętych. Słusznie zatem może powiedzieć Ks. Gadowski, że „co tylko w 19-tu wiekach Kościoła zdziałano wielkiego i ofiarnego, to wszystko z reguły przewinięło się pierwiej przez kratki konfesjonalu”.¹⁵⁵

WYCHOWANIE FIZYCZNE

„W wychowaniu ogólnym — głosił Ks. Gadowski — rozróżnia pedagogika trzy główne działy: wychowanie fizyczne, intelektualne i moralne”.¹⁵⁶

Umieszczając na pierwszym miejscu wychowanie fizyczne, wychodzi Ks. Gadowski z założenia nowoczesnej pedagogiki, że wpływy wychowawcze najwcześniej dotyczą fizycznej strony wychowanka. Konstytucja fizyczna dziecka wymaga bardzo wczesnie opieki biologicznej i fizycznej.

Ks. Gadowski, omawiając wychowanie fizyczne dzieci i młodzieży miał na względzie ich życie, zdrowie i sprawność w służbie wyższych celów. „Wychowawcy — zdaniem jego — powinni utrzymywać organizm dziecka i młodzieńca przy życiu, przy zdrowiu i przy sprawności, by był podatnym narzędziem duszy i pomagał do zrealizowania celów wychowania”.¹⁵⁷

Zarówno dla życia jak i dla zdrowia dziecka muszą być spełnione odpowiednie warunki. „Najpotrzebniejszym do życia i zdrowia jest dobre,

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Tamże, s. 74.

¹⁵⁵ Tamże, s. 75..

¹⁵⁶ Tenże: *Zasady wychowania moralnego*, jw. s. 53.

¹⁵⁷ Tenże: *O wychowaniu chrześcijańskim*, jw. s. 15.

czyste powietrze".¹⁵⁸ Stąd też dzieci winny mieć pokój obszerny, często przewietrzany, słoneczny, z odpowiednią temperaturą (do +20°) bez kurzu, czysty i schludny, z umieszczonymi „roślinami o bujnych liściach”,¹⁵⁹ wydzielających tlen i pochłaniających kwas węglowy.

Obok powietrza jako najpotrzebniejszego, warunku życia i zdrowia dziecka jest pożywienie. Ma ono być zdrowe, odżywcze i łatwo strawne. Wskazane jest więc — pouczał Ks. Gadowski, aby „dzieciom podawać nabiał, jarzyny, owoce i potrawy mączne”.¹⁶⁰ Nigdy nie wolno im podawać trunków. Należy je też częściej w ciągu dnia odżywiać, mając na uwadze ich rozwój i wzrost. Pouczać ich też trzeba, aby „prysmakami dzieliły się z biedniejszymi dziećmi z miłości dla Chrystusa”.¹⁶¹

Organizm dziecka trzeba chronić przed szkodliwymi wpływami i utrzymać w nim odpowiednią ciepłotę. Do tego służy odzież. Powinna ona być schludna, czysta (zwłaszcza bielizna), wygodna¹⁶² nigdy bezwstydną.

Koniecznym dla życia i zdrowia dziecka jest ruch. Nie należy więc kępować jego organizmu już w wieku niemowlęcym. „I później — pisze Ks. Gadowski — wychowawcy powinni się troszczyć o to, by dzieci zawsze miały jakieś zajęcie”.¹⁶³ Takim zajęciem będzie zabawa, czy lekka praca fizyczna, nie przeciążająca ich sił. Ruch służy także do wyrobienia u dziecka zręczności, która jest jednym spośród celów wychowania fizycznego. Cel ten osiąga się zwłaszcza przez ćwiczenia gimnastyczne i różnego rodzaju sport. Uwzględnił to wyraźnie Ks. Gadowski w wychowaniu młodzieży, prowadząc internat i wychowanie w nim. Wychowankowie jego mieli ogród i boisko sportowe, gdzie mogli odbywać gimnastykę, wyrabiać swoją zręczność, siłę i pielęgnować zdrowie przez sport, ale umiarkowany, to znaczy sport nie sam dla siebie i ponad wszystko, ale sport w służbie zdrowia ciała i duszy. Sport, w którym „pedagogika cielesna musi otrzymać od wyższego ideału życiowego swój sens”¹⁶⁴ — jak pisze Foerster.

Chcąc pogodzić rozrywkę fizyczną z czymś pożytecznym, dawał Ks. Gadowski sposobność swym wychowankom do zdobycia rzemiosła, np. wychowankowie jego w internacie praktykowali introligatorstwo.

Celem wychowania fizycznego zalecał Ks. Gadowski przechadzki i wycieczki z wychowankami. Oddziałują one wychowawczo nie tylko na stronę fizyczną wychowanka, ale także na stronę — intelektualną i moralną. „Już sama przechadzka na świeżym powietrzu — pisze on —

¹⁵⁸ Tamże.

¹⁵⁹ Tamże.

¹⁶⁰ Tamże, s. 16.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² Tamże.

¹⁶³ Tamże, s. 17.

¹⁶⁴ F. W. Foerster: Szkoła i charakter, jw .s. 38.

wśród marszów i śpiewów pieśni patriotycznych, ze swobodnymi zabawami ruchowymi... ileż przyczynia się do wzmocnienia organizmu, do odświeżenia umysłu, do rozgrzania serca podniosłymi uczuciami".¹⁶⁵

Wiele na takich przechadzkach zyskuje życie społeczne dzieci i młodzieży. Wyrabia się sympatia, zaufanie, życzliwość między nimi.

Mając na uwadze wielkie korzyści, płynące dla ciała i duszy z wycieczek, czy przechadzek, zalecał Ks. Gadowski, aby one weszły w program szkolny, aby przynajmniej raz w miesiącu były urządzone przez szkołę.

Przechadzki zaś takie staną się kształcące dla wychowanków, jeśli tylko będą dobrze przygotowane i jeśli dobrze się do nich przygotują ci, co je będą prowadzić. Przez nie można kształcić w zakresie przyrody, geografii, historii, języka (regionalizmu) itp.

Stąd też mogą się odbywać wycieczki dalsze w celach nie tylko rozrywkowych, ale i naukowych. Na takie jednakże wycieczki, zdaniem Ks. Gadowskiego, powinno się brać ograniczoną ilość wychowanków (10—12). Tylko taka szczupła ilość może skorzystać z wycieczki. Za taką ilością przemawiają także względy praktyczne jak kwestia noclegu, wiktu, kontaktu z przewodnikiem itp.¹⁶⁶

Taka wycieczka musi być z góry dobrze przemyślana, zarówno co do strony praktycznej jak i zwiedzenia obiektów. Obiekty zwiedzeń powinny być dostępne, o czym wcześniej trzeba się upewnić, i odpowiednio omówione już wcześniej na wykładach.

W stosunku jednakże do wszystkich tego rodzaju wycieczek i przechadzek należy zauważyć — pisze Ks. Gadowski — że „jeżeli mają one odpowiedzieć swoim zadaniom w zakresie podniesienia zdrowotności, poziomu inteligencji, poczucia estetycznego, religijnego i patriotyzmu, jeśli mają ułatwić wychowawcom dodatni wpływ pedagogiczny na kształtowanie charakteru młodocianych — muszą być wolne od wszelkich zbytków niemoralnych, a zwłaszcza od pijaństwa”.¹⁶⁷

Chodziłoby może jeszcze o to, czy katecheta jako wychowawca mógłby prowadzić i uczestniczyć w takich wycieczkach? Zdaniem Ks. Gadowskiego „wycieczka taka daje katechecie sposobność poznania lepiej duszy uczniów”.¹⁶⁸ A także i w dziedzinie sztuki kościelnej, historii kościoła, życia religijnego może się przyczynić do wyjaśnienia i pogłębienia ich wiadomości oraz rozbudzenia ducha patriotycznego.¹⁶⁹

¹⁶⁵ Ks. W. G a d o w s k i: O wycieczkach z uczniami. *Dwutyg. Katechet i Duszpast.* 9 (1905) 429.

¹⁶⁶ Tamże.

¹⁶⁷ Tamże.

¹⁶⁸ Tamże, s. 431—2.

¹⁶⁹ B. C h r z a n o w s k i: Dziesięć lat tajnych wycieczek młodzieży z zaboru pruskiego do Krakowa 1905—1914 *Niepodległość* t. IV (1931) 138—157.

Do wychowania fizycznego — pisze Ks. Gadowski — należy także „pielęgnowanie zmysłów”.¹⁷⁰ Chodzi tu zarówno i o narzędzia zmysłów, które należy zachować w stanie zdrowym, a więc strzec je od uszkodzeń, jak też i ich nerwy. Oko np. trzeba chronić przed zbyt silnym światłem, ale niszczy się ono także przez wysiłek przy słabym oświetleniu. Podobnie każdy zmysł wymaga odpowiednich dla siebie warunków i pielęgnacji, by mógł się rozwinąć i spełniać wyznaczoną sobie funkcję. Dobrze rozwinięte zmysły stanowią też dobrą podstawę dla wyższych procesów psychicznych.

Wyrobienie zmysłów jak też i wychowanie fizyczne — zdaniem Ks. Gadowskiego — spełnia wielką rolę w całości wychowania dziecka, bo wiąże się ono strukturalnie z wychowaniem umysłowym i moralnym. Prawdą więc jest, co pisze Bednarski, że istnieje „tylko jedno pełne wychowanie, którego nie można krajać na wychowanie fizyczne, umysłowe, społeczne, moralne i religijne, tak jak nie można krajać żywego człowieka”.¹⁷¹ Nie wolno więc zaniedbać wychowania fizycznego, bo „psychologia uczy, że stany organizmu oddziałują silnie na duszę i na odwrót, dusza mimo utalentowania i najlepszych chęci mało zdziała, gdy ciało jest chorowite lub ociężałe, niezgrabne i niezdolne do pracy”,¹⁷² głosił Ks. Gadowski.

„Wszechstronnie rozwinięty człowiek”,¹⁷³ a więc wychowany pod względem fizycznym i duchowym — może spełnić należycie swoje obowiązki względem Boga i bliźniego.

II. WYCHOWANIE MŁODZIEŻY

O ile wychowanie dzieci, tak umysłowe, jak i moralne przedstawia pewne trudności, bo wymaga zniżenia się do ich poziomu i zastosowania treści prostej i metody pogładowej, to tym większe jeszcze trudności napotyka wychowawca przy wychowaniu młodzieży, ze względu na przemiany u niej zarówno organiczne, jak też i psychiczne i duchowe, dokonujące się w okresie dojrzwania.¹⁷⁴

Budzenie się w tym czasie w sposób świadomy własnej osobowości i w związku z tym przeżywanie z jednej strony wyobrażenia idealnej rzeczywistości, z drugiej zaś bunt i krytyka rzeczywistości konkretnej, realnej, w której się żyje, usposabia młodzież do radykalizmu i wymaga

¹⁷⁰ Ks. W. Gadowski: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 15.

¹⁷¹ O. F. Bednarski: Uwagi św. Tomasza z Akwinu o młodzieży i jej wychowaniu. *Zeszyty Naukowe KUL*, 3 (1958).

¹⁷² Ks. W. Gadowski: Podręcznik psychologii wychowawczej, jw. s. 220.

¹⁷³ Tamże.

¹⁷⁴ S. Bailey: Psychologia wieku dojrzwania, Warszawa—Lwów 1932.

wielkiej umiejętności wychowania, by zachwianą równowagę psychiczną i duchową przywrócić i skierować na drogę twórczą.

Ks. Gadowski — jako wychowawca młodzieży pozostawił na tym polu ważne wskazania, na wskroś nowoczesne, oparte na psychologicznej znajomości duszy młodzieży. Jego praktyka wychowawcza dojrzała między innymi w internacie.

WYCHOWANIE MŁODZIEŻY MĘSKIEJ

1. Wychowanie umysłowe — urobienie światopoglądu

a) Granice wieku dla nauki szkolnej

Jest wielką zasługą Ks. Gadowskiego, że zajął się problemem, który jest także problemem dzisiejszych czasów, mianowicie, jak długo, przez ile lat dziecko ma się kształcić w szkole np. podstawowej. Do którego roku życia winno ono pobierać w szkołę naukę, jeśli np. pozostaje bez zawodu i nie będzie uczęszczać do szkoły średniej.

Ustawy austriackie (z r. 1869 i z r. 1883)¹⁷⁵ wytyczały lata obowiązkowej nauki szkolnej dla dzieci od skończonego 6-go roku życia do 13-go włącznie. W Galicji natomiast w warunkach normalnych od roku 6—12 roku życia włącznie. „Był to błąd”¹⁷⁶ — pisze Ks. Gadowski, bo dorastająca młodzież przestawała się uczyć w tym wieku, który właśnie sprzyja nauce. „Chłopiec — zdaniem jego — dopiero w 15-tym roku życia zaczyna myśleć samodzielnie i szukać odpowiedzi na różne zagadnienia życiowe. Niestety, nie ma mu kto owych odpowiedzi udzielić, bo szkoła ludowa jest już dlań zamknięta: często tedy pada ofiarą uwodzicieli”.¹⁷⁷

Brak uwzględniania tego momentu psychologicznego w rozwoju psychicznym młodzieży w nauczaniu odbijał się fatalnie przede wszystkim na synach chłopskich, którzy kończyli swe wykształcenie na poziomie szkoły ludowej, przeważnie jednoklasowej, a nie mając sposobności zetknięcia się z potrzebą pisania i nie mając książek do czytania prócz „kalendarza i modlitewnika”, stawali się wtórnymi analfabetami.

Rada Szkolna Krajowa, widząc oplakane skutki przedwczesnego kończenia szkoły podstawowej, wprowadziła po kilku latach od swego powstania (1873) obowiązkową trzechletnią naukę dopełniającą, mającą w szkołach jedno- dwu i trzech klasowych trwać przynajmniej cztery godziny tygodniowo. „Nauczanie opierało się na czytance uwzględniającej stosunki rolnicze, obowiązki obywatelskie i najprostszą stylistykę gospodarczą”.¹⁷⁸

¹⁷⁵ J. Buzek: Szkolnictwo ludowe, Studia z zakresu administracji i wychowania publicznego. T. I. Lwów 1904.

¹⁷⁶ Ks. W. Gadowski: Wspomnienia katechety. Autograf. Bochnia 1952 s. 2.

¹⁷⁷ Tenże: Reforma szkoły ludowej. *Lud Katolicki* 9 (1920) 5.

¹⁷⁸ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 2.

Pomimo to Galicja w r. 1880 liczyła 77% analfabetów wśród mieszkańców powyżej 6 r. życia.¹⁷⁹

Przedwczesne kończenie szkoły podstawowej musiało się odbić ujemnie także na religijnym wychowaniu tej młodzieży. Przystwojenie przez nią wiadomości na ławie szkolnej sposobem raczej pamięciowym nie mogło być trwałe. Należało je więc pogłębiać uzupełniać i poszerzać. Służyły ku temu katechezy parafialne. „Znaczenie tych katechez — pisze Ks. Gadowski — jest w duszpasterstwie nader wielkie. One to bowiem odświeżają i utrwalaają rezultaty szkolnej nauki religii, one umożliwiają głębsze zrozumienie prawd katechizmowych, bo obliczone są na takich, których rozum rozbudzony sam już nieraz puszcza się na odgadywanie prawd wiecznych, one wreszcie więcej niż katechezy szkolne i więcej niż kazania wpłynąć mogą na wyrabianie życia moralnego i żywego udziału w liturgicznym działaniu Kościoła”.¹⁸⁰

Młodzież dorastająca miała obowiązek uczęszczać przez trzy lata na katechezy parafialne, odbywające się głównie w Kościele i wyczerpać w nich wszystkie trzy części katechizmu, a więc o wierze, o łasce i źródłach łaski i przykazaniach Bożych.

W kilka lat później Ks. Gadowski stał się jeszcze bardziej wymagający. Nauka dopełniająca, zdaniem jego, trwać winna nie trzy, ale sześć lat i dzielić się na kursy: kurs niższy i wyższy przez 5 miesięcy rocznie, tj. od 1-go listopada do końca marca, a więc w miesiącach wolnych od pracy na roli. Dziecko zaczynałoby naukę szkolną po skończonym 7-mym roku życia, a kończyłoby — chłopcy po 17-tym roku życia, dziewczęta wcześniej, po skończonym 14-tym roku życia. Chciał więc Ks. Gadowski zaprowadzić „dziesięcioletni obowiązek uczęszczania do szkoły”.¹⁸¹

Po skończeniu tych dwóch kursów nauki dopełniającej, nietrudno by im było rozszerzyć swe wiadomości poprzez czytelnie ludowe.

W ten sposób pragnął Ks. Gadowski zapewnić tym, którzy nie mogli uczęszczać do szkół średnich, wykształcenie ogólne i praktyczne i jeśli nie usunąć, to przynajmniej rozciągnąć granice pomiędzy miastem a wsią, przez upowszechnienie kultury dla tej ostatniej. Był więc Ks. Gadowski prekursorem nowoczesnej myśli o wychowaniu młodzieży w latach jej dojrzewania i o upowszechnianiu kultury.¹⁸²

W innych warunkach wychowawczych pozostawała młodzież uczęszczająca do szkół średnich. Obok planów nauki dla przedmiotów świeckich miała ona plan nauki religii rozkładający materiał na poszczególne klasy.

¹⁷⁹ K. Wojciechowski: *Oświata ludowa 1863—1905 w Królestwie Polskim i w Galicji*. Warszawa 1954.

¹⁸⁰ Ks. W. G a d o w s k i: *Katechezy parafialne. Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 1 (1879) 109.

¹⁸¹ Tenże: *Reforma szkoły ludowej*, jw. s. 5.

¹⁸² B. S u c h o d o l s k i: *Uspolecznienie kultury*. Warszawa 1947 s. 290.

b) Materiał nauczania w szkołach średnich

Ponieważ Ks. Gadowski był zwolennikiem katechizmu, nawet w szkołach średnich, oczywiście katechizmu poszerzonego i stanowiącego centrum nauki religii, stąd też i plan jego nauki religii, a zarazem i plan *Dwutygodnika* przepisywał dla młodzieży gimnazjalnej:

W klasie I. Katechizm Większy, cz. I. o wierze na tle tekstów biblijnych.

W klasie II — część II., o przykazaniach na tle tekstów biblijnych.

W klasie III — część trzecia, o Sakramentach św. i modlitwie na tle tekstów biblijnych i z powtórzeniem materiału liturgicznego.

W klasie IV — Dzieje Apostolskie i historia Kościoła w obrazach dziejowych z wykluczeniem uwag krytycznych, a z uwzględnieniem momentów, mających obudzić przywiązanie do Kościoła Katolickiego.

W klasie V — Nauka wiary i obyczajów, a więc część I o wierze, i Dekalog oraz przykazania kościelne z pominięciem pytań katechizmowych.

W klasie VI — część II i III.

W klasie VII — Historia Kościoła, z gruntownym omówieniem problemów atakowanych przez historię świecką lub prasę.

W klasie VIII — powtórzenie materiału z trzech klas poprzednich, z uwzględnieniem momentów apologetycznych.

Plan ten zamieszczony w I-szym roczniku *Dwutygodnika* uległ pewnej modyfikacji w następnych latach, o tyle, że w I i II klasie uwzględniał Biblię Starego i Nowego Zakonu, w III, IV i V klasie Katechizm Większy, pogłębiony wraz z liturgią, w VI i VII klasie historię Kościoła, a w klasie VIII powtórzenie katechizmu na tle apologetycznym, gdzie podręcznikiem był *Katechizm apologetyczny* Ks. Gadowskiego.

Przeciwnym był Ks. Gadowski wprowadzaniu do szkół średnich dogmatyki, argumentując swoje stanowisko tym, że uczniowie np. w klasie VII, na którą przeznaczono dogmatykę „nie przeszli jeszcze kursu propedeutyki filozoficznej, więc nie są zaprawieni do dłuższego i głębszego myślenia”.¹⁸³

Jeśli jednak wprowadzenie dogmatyki i etyki do szkół średnich stanie się faktem dokonany, to katecheta uczący tych przedmiotów powinien, jego zdaniem, prowadzić je raczej systemem katechizmowym. A więc „wszystko, co powiedziano o koniecznym urozmaiceniu i o celach nauki katechizmu, odnosi się tym bardziej do nauki dogmatyki i etyki. Ze względów praktycznych baczyć będzie katecheta na to, by uczniowie

¹⁸³ Ks. G a d o w s k i: O nauczaniu katechizmu, dogmatyki, etyki. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 7 (1903) 528—29.

dla dogmatyki i etyki nie zapomnieli katechizmu i zadowolili się katechizmowymi odpowiedziami uczniów".¹⁸⁴

Dorastająca młodzież odnosząca się do wszystkiego krytycznie, objawia swoje krytyczne usposobienie także i w stosunku do prawd religijnych i wymaga od katechety ich uzasadnienia. Jan Parandowski nie jest odosobniony i *Niebo w płomieniach* przeżywa dojrzewająca młodzież prawie powszechnie. Zdarza się też na skutek budzących się w tym wieku wątpliwości religijnych, pozostających bez wyjaśnień ze strony katechety, że medalik założony w dzieciństwie rękoma matki, wędruje „do szufladki”¹⁸⁵ i przestaje być „tarczą”. Kryzys więc religijny dorastającej młodzieży wymaga uzasadnienia podawanych prawd religijnych na podstawie Objawienia Bożego i rozumu. Licząc się z tym wymaganiem młodzieży Ks. Gadowski zaznaczał, że przy uzasadnieniu dowodami z Objawienia Bożego, „nie trzeba przytaczać wielu tekstów z Pisma św. lub soborów, a natomiast unaocznić należy siłę dowodową choć jednego tekstu klasycznego, bo jego siła dowodowa nie jest mniejsza od mnóstwa tekstów”.¹⁸⁶

Przy dowodzeniu zaś rozumowym powinien katecheta starać się, ażeby uczniowie znali dobrze pojęcie dowodzące. Winien też uwzględnić zarzuty szerzone przez ducha czasu i odpowiedzieć na nie po tetycznym wyjaśnieniu prawdy, ale z wyrozumiałością i miłością dla błądzących.

c) Kształtowanie światopoglądu

W związku z dojrzewaniem osobowości, młodzież dorastająca próbuje kształtować swój światopogląd. Usiłuje w jakiś sposób sprawdzić prawdy religijne, przeciw którym słyszy zarzuty, rzekomo ze strony nauki. Przy czym — jak poucza Ks. Gadowski — „rozumuje już ona całkiem samodzielnie”,¹⁸⁷ dlatego też wymaga od podającego jej prawdy — sprawdzenia. Takiemu sprawdzeniu służy historia, która przedstawia sprawdzian życiowy, a więc dla młodzieży najważniejszy. Sprawdzenie np. indukcyjne boskości Chrystusa może być wykazane na dziejach Jego Kościoła. Dlatego to historia Kościoła, odpowiednio nauczana, ma pierwszorzędą rolę w nauczaniu i wychowaniu młodzieży. „Ona to — pisze Ks. Gadowski — stawia uczniowi przed oczy namacalny niemal, bo ciągle się powtarzający dowód boskości religii chrześcijańskiej”.¹⁸⁸

Mimo słabego i ułomnego pierwiastka ludzkiego w Kościele Chrystu-

¹⁸⁴ Tamże.

¹⁸⁵ J. Parandowski: *Niebo w płomieniach*. Warszawa 1955, s. 203.

¹⁸⁶ Ks. W. Gadowski: O nauczaniu katechizmu, jw. s. 529.

¹⁸⁷ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 14.

¹⁸⁸ Tenże: Nauka historii kościelnej w szkołach naszych, *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 6 (1902) 549.

sowym potrafił on przetrwać najcięższe burze, zewnętrzne rozterki i wewnętrzne, wychodząc z nich zwycięsko, by dalej odradzać jednostki, rodziny, narody, państwa i społeczeństwa i wpływać na pracę fizyczną wszelkiego rodzaju, na naukę, muzykę, sztukę plastyczną itp. „to właśnie należy wykazywać na lekcji, a nie tyle błędy i heretyków, chyba, że zajdzie tego potrzeba”.¹⁸⁹ Takie właśnie pozytywne wykazywanie wielkiego czynu Kościoła, jakiego On dokonał i wciąż dokonuje, pomimo wielkich trudności i prześladowań, jest znakomitą lekcją dla młodzieży, szukającej wielkich potwierdzeń tego, w co ma wierzyć.

Historia swymi faktami stwierdza nadprzyrodzoną siłę, żyjącą i działającą w Kościele. I dlatego też „jeśli katechizm stanowić powinien centrum nauki religii, nawet dla młodzieży dorastającej, jeśli dzieje biblijne są przygotowaniem do katechizmu, a liturgika jego uzmysłowieniem i ożywieniem, to historia Kościoła stanowi uwieńczenie całej nauki religii”.¹⁹⁰

Ma ona jeszcze i tę wielką zaletę, że dostarcza też wzorów do życia moralnego.

Tak więc wychowanie umysłowe młodzieży, winno pójść drogą pogłębienia w niej prawd wiary, przez uzasadnienie ich nie tylko dowodami czerpanymi z Objawienia Bożego i rozumu, ale i dowodami żywymi, jakich dostarczają dzieje Kościoła i dopomóc jej do urobienia światopoglądu katolickiego, czyli patrzenia na świat, życie i jego problemy z płaszczyzny nadprzyrodzonej. To urobienie światopoglądu katolickiego jest najważniejszym celem wychowania umysłowego w życiu młodzieży. Do tego urobienia prowadzi nauka religii w powiązaniu z filozofią chrześcijańską i z przedmiotami nauki świeckiej, stojącej na podstawie badania obiektywnego. Katecheta więc — zdaniem Ks. Gadowskiego — winien znać nie tylko własny przedmiot, ale i przedmioty świeckie, aby mógł na lekcjach religii wskazywać na wspólne źródło prawdy. „Różnorodność asocjacji pomaga do zrozumienia i zapamiętania niejednej prawdy. Składa się to zarazem na wytworzenie światopoglądu katolickiego, obejmującego całą wiedzę ucznia i wszystkie jego stosunki życiowe”.¹⁹¹

Urobiony światopogląd staje się równocześnie motywem postępowania, w tym, światopogląd katolicki czy „ideologia religijna”,¹⁹² motywem postępowania chrześcijańskiego. Oczywiście byłoby rzeczą wskazaną dla urobienia harmonijnego światopoglądu, aby wszyscy wychowawcy, a nie tylko katecheta, dawali przykład prawdziwej religijności i ażeby uczeń nie wysłuchiwał zdań przeciwnych o tej samej prawdzie na lekcji przedmiotu świeckiego i na lekcji religii.

¹⁸⁹ Tamże.

¹⁹⁰ Tamże.

¹⁹¹ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 53.

¹⁹² Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 14.

2. Wychowanie społeczno-moralne

Młodzież w wieku dojrzewania, jak to już zaznaczyliśmy, przeżywa w sobie pewien bunt i niezadowolenie z otaczającej ją rzeczywistości, zwłaszcza społecznej, o czym informują nas jej zeznania umieszczone w dziełach traktujących o jej światopoglądzie.¹⁹³ Wprowadźcie najnowsze badania pod tym względem rzucają pewne światło na zmniejszenie idealizmu wśród młodzieży na rzecz jej realizmu, „na realistycznego ducha czasu w dzisiejszym wieku atomowym”.¹⁹⁴ Niemniej jednak i dzisiaj cechą młodzieńczego myślenia jest: „racjonalizm, bezkompromisowość, radykalizm i krytycyzm, nie oszczędzający ani moralności ani religii”.¹⁹⁵

Wykorzystując pęd do samodzielności i skłonności młodzieży do idealizmu i radykalizmu, ruchy społeczno-radykalne XIX wieku występujące przeciwko rzeczywistości zastanej, a zwłaszcza przeciwko Kościołowi, pociągały ją w swoje szeregi. Radykalizm sprzymierzał się tu z psychofizycznym i duchowym buntem młodzieży. Z natury więc swej młodzież skłonna do radykalizmu dała się łatwo wciągać w tajne organizacje w czasie zwłaszcza zaborów u nas,¹⁹⁶ gdzie żyły jeszcze echa powstania, echa walki zbrojnej z okupantami i gdzie „szkoła narodowa” nie zaspakajała patriotycznych potrzeb młodzieży.

Obok motywów patriotycznych dźwięczących w Związku Młodzieży Polskiej (ZET)¹⁹⁷ założonym w 1887 r., któremu „patronowała i którym rządziła „Liga Polska”¹⁹⁸ duży też wpływ na młodzież wywierały momenty socjalne, związane z kwestią społeczną, reprezentowaną przez partię socjalistyczną oraz ruchy umysłowe, pozytywistyczne. Dwa zwłaszcza obozy: pozytywistów i socjalistów, mające na swych usługach organy prasowe: *Tekę* (1901—1904) i *Promień* (1903), usiłowały dotrzeć do młodzieży szkół średnich i młodzieży uniwersyteckiej i zdobyć ją dla swoich haseł.

Ruch socjalistyczny obok szerzenia swej prasy wśród młodzieży, porrywał ją drogą tajnych organizacji, kółek samokształceniowych i wciągania do czynnej współpracy w robocie wyzwolenczej. „Powodzenie swe — pisze Ks. Gadowski — zawdzięczał także i ówczesnym warunkom szkolnym, w których wychowanie było systematycznie wyjałowiane

¹⁹³ S. Szuman, J. Pieter, H. Weryński: Psychologia światopoglądu młodzieży. Warszawa 1933.

¹⁹⁴ H. Remplein: Die seelische Entwicklung des Menschen im Kindes- und Jugendalter. München 1960 s. 463.

¹⁹⁵ Tamże, s. 471—73.

¹⁹⁶ S. Sempłowska: Niedola młodzieży w szkole galicyjskiej. Kraków 1906 s. 3—43.

¹⁹⁷ S. Kieniewicz: Galicja w dobie autonomicznej (1858—1914). Wrocław 1952 s. 287 n.

¹⁹⁸ T. Ruśkiewicz: Tajny Związek Młodzieży Polskiej w latach 1887—1893. Warszawa 1926.

z ducha patriotycznego i religijnego. Nadto brak kształcenia w ekonomii społecznej, pozostawienie jej „w pomroce a nawet w ciemności zupełnej”,¹⁹⁹ skazywał młodzież na szukanie dziedziny wiedzy w ruchach radykalnych. Należało więc wziąć pod uwagę zarówno naturalne zainteresowanie młodzieży, „jej polot ducha ku ideałom”,²⁰⁰ jak też i niedomagania wychowania szkolnego, jeśli się chciało złemu zaradzić i poprowadzić młodzież w duchu chrześcijańskim.

W pierwszym rządzie, zdaniem Ks. Gadowskiego — należało pogłębić życie religijne młodzieży, a to między innymi, przez tworzenie „katolickich kursów uniwersyteckich”,²⁰¹ które wymagały pozyskania dla współpracy profesorów wyższych uczelni, przede wszystkim profesorów teologii i filozofii.

Dzięki tym kursom mogłoby nastąpić nie tylko pogłębienie samego życia religijnego, ale także wiedzy apologetycznej.

= Zainteresowanie młodzieży sprawami społecznymi powinno być również uwzględnione w wychowaniu i kształceniu, bo „ruch społeczny oddziałuje silnie na umysłowe i moralne życie młodzieży”.²⁰²

Ks. Gadowski jako kierownik i wychowawca w internacie zaznajamiał swych wychowanków z kwestią społeczną. „Za zezwoleniem dyrekcji szkoły — pisze — urządziłem co niedzielę po południu przez dwie godziny kurs dokształcający z socjologii w gmachu szkolnym, zapraszając nań uczniów. Przeprowadzałem ze sobą internów, a ciekawość ściągała wiele uczniów ze stancji”.²⁰³ Kurs taki powtarzał corocznie przez lat 30. Wyjaśniał na nich swym uczniom, na czym polega kwestia socjalna, jakie są sposoby jej rozwiązania na podłożu katolickim według programu wskazanego przez Encyklikę *Rerum Novarum* papieża Leona XIII z r. 1891.

Podobnie też czynił, chcąc wychować młodzież w duchu prawdziwego patriotyzmu. Uświadamiał ją narodowo, urządzając z uczniami wieczory pokazowe z występami scenicznymi, deklamacjami, referatami o treści patriotycznej, zaczerpniętej z literackich dzieł pisarzy polskich. Urządzał też z młodzieżą pochody patriotyczne jak np. w Dzień Wszystkich Św. i nabożeństwa żałobne za poległych powstańców. Wstrząsały one młodzieńczym sercem i „sumieniem patriotycznym”.²⁰⁴

Młodzi gimnazjaliści, seminarzyści i realiści z pochodniami w rękach,

¹⁹⁹ Ks. W. G a d o w s k i: Jak zabezpieczyć młodzież szkolną przed radykalizmem. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 8 (1904) 163.

²⁰⁰ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 14.

²⁰¹ Tenże: Pozyskanie inteligencji dla sprawy Bożej. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 9 (1905) 100—101.

²⁰² Tenże: Zasadnicze wady planów szkolnych. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 10 (1906) 682.

²⁰³ Tenże: Wspomnienia katechety, jw. s. 47—8.

²⁰⁴ J. J a k ó b i e c: Szkolna droga syna chłopskiego 1882—1896. W: K n o t A.: Galicyjskie wspomnienia szkolne. Kraków 1955 s. 403—446.

z białymi orłami, z chorągiewkami biało-amarantowymi, przy odgłosie pieśni patriotycznych i dźwiękach orkiestry maszerowali karnie w stronę cmentarza, na którym słyszeli patriotyczne przemówienia i razem wspólnie składali modły za poległych bohaterów powstania. W ten sposób młodzież na właściwej drodze mogła zaspakajać swe zainteresowania i dążenia patriotyczne. Wychowując w takim duchu, Ks. Gadowski posługiwał się w wychowaniu ogólnym motywem patriotyzmu, odwołując się często do niego, gdy chodziło o zagranie na ambicji i prawie zawsze z pełnym skutkiem.

Trzeba było jeszcze wykorzystać aktywność młodzieży, jej pęd do samodzielności i chęć do współdziałania. Nadawały się do tego biblioteki samokształcenia,²⁰⁵ a zwłaszcza Sodalicja Mariańska. Nawoływał do zakładania takich bibliotek i sam też założył wzorową bibliotekę w Tarnowie dla młodzieży, mieszczącą dzieła o różnej treści kształceniowej.

Wielką wagę przywiązywał Ks. Gadowski do wychowania młodzieży przez Sodalicję. Jako wychowawca zdawał sobie sprawę z tego, że można i trzeba wykorzystać skłonność do radykalizmu, kierując go na dobre drogi. Sodalicja właśnie jest w stanie, zdaniem jego, wykorzystać energię młodych ku dobrym celom. „Wartość pedagogiczna Sodalicji — pisze on — leży nie tylko w tym, że pobudza do pracy moralnej, bo to każde bractwo czyni, ale i w tym, że jest przejściem od bezwzględnego posłuszeństwa do zupełnego samorządu, że zatem zaprawia młodzież do samodzielności”.²⁰⁶ A młodzież właśnie dorastająca uchyla się od posłuszeństwa bezwzględnego, ale nie uchyla się od współpracy i „rwie się do samorządu, pragnie odbywać zgromadzenia, przemawiać na nich, dysputować”.²⁰⁷ Sodalicja jest więc wyborną szkołą do zaspokojenia dążności młodzieżowych, do urobienia jej charakteru moralnego i osobowości, do pogłębienia religijnego i światopoglądowego.

Sodalicja pomaga też bardzo do wychowania społecznego przez zadzierzgnięcie węzłów koleżeńskich i solidarności w dobrym tego słowa znaczeniu, a nadto przez rozbudzenie i kierowanie „na właściwą drogę współczucia dla klas upośledzonych i patriotyzmu”.²⁰⁸ Miała ona też swój wydźwięk patriotyczny, bo „z nazwą sodalisa wiąże się najpiękniejsze wspomnienie z dziejów Polski, realizacja ślubów Jana Kazimierza...”²⁰⁹

Jest ona więc obok kółek i bibliotek samokształceniowych potężnym środkiem do światopoglądowego, jak też i do moralno-społecznego i na-

²⁰⁵ Ks. M. Fulman: Biblioteki parafialne, ich potrzeba, zakładanie i prowadzenie. Warszawa 1907.

²⁰⁶ Ks. W. G a d o w s k i: Jak zabezpieczyć młodzież szkolną przed radykalizmem, jw. s. 215.

²⁰⁷ Tamże.

²⁰⁸ Tamże, s. 216.

²⁰⁹ Tamże.

rodowego wychowania młodzieży. Realizowała ona wśród młodzieży hasła dawnych Filaretów, hasła miłości Boga, cnoty i ojczyzny.

Ponadto nawoływał Ks. Gadowski do tworzenia dla młodzieży „warsztatów wychowawczych”,²¹⁰ czyli organizacji katolickich dla młodzieży pracującej i uczącej się.

Sam też założył dla rękodzielników i handlowców w Nowym Sączu stowarzyszenie „Gwiazda”²¹¹ o charakterze wychowawczym.

Związek terminatorów w Krakowie²¹² zorganizowany przez Ks. M. Kuznowicza oraz zawiązująca się w kadry organizacyjne katolicka młodzież uniwersytecka,²¹³ zapoczątkowały nowy ruch w społeczeństwie na drodze do odrodzenia religijnego i społecznego, którego duszą zwłaszcza na terenie Krakowa, stał się wyżej przytoczony Ks. Kuznowicz. Rozumiał on to dobrze, że przede wszystkim młodzież w latach od 14 do 24 lat potrzebuje opieki wychowawczej, dla której w tym wieku „rozpoczyna się droga życia, z której nie łatwo później zbroczyć”.²¹⁴ Apelowal on więc, podobnie jak i Ks. Gadowski, do kapłanów i świeckich osób, aby specjalnie zająć się młodzieżą „uniwersytecką i gimnazjalną, handlową i przemysłową, rękodzielniczą i wiejską, chłopcami i dziewczętami”.²¹⁵

Wzorów i zachęty dostarczał chrześcijański ruch młodzieżowy na Zachodzie, zwłaszcza we Francji, organizujący się w kółkach młodych Sillonistów jak „Jeune Garde”²¹⁶ — rodzaj bractwa rycerskiego z ideałami religijno-społecznymi. Zadaniem jego było rozwijanie propagandy katolickiej, podnoszenie życia religijno-moralnego wśród młodzieży drogą spełniania praktyk religijnych o charakterze nieprzeciętnym, jak np. nocne adoracje w Kościele, składanie ślubów rycerskich po Mszy św. w krypcie kościelnej, przestrzeganie dyscypliny prawie wojskowej itp. Między zaś członkami dochodziło do zawiązywania serdecznych więzów przyjaźni.

Należało więc i u nas o czymś podobnym pomyśleć, aby młodzież, która „z natury swej zapalna łąnie do ideałów radykalnych”,²¹⁷ mogła w szlachetny i pożyteczny sposób próbować swych sił.

Tylko wprzęgnięcie jej energii w czyn religijny, narodowy i społeczny zapewnić jej może dojrzałość, której pragnie, a której osiągnąć nie jest w stanie na drodze bezczynnej martwoty, ani też na drodze samych tylko zakazów i nakazów. Młodzież ta bowiem — pisze Ks. Gadowski — „wy-

²¹⁰ Tenże: O dusze młodzieży. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 13 (1909) 27—8.

²¹¹ List zbiorowy członków „Gwiazdy” do bpa tarnowskiego J. Łobosa, z dn. 6 kwietnia 1886.

²¹² Ks. M. Kuznowicz: O dusze dorastającej młodzieży. Kraków 1920 s. 10.

²¹³ Tamże.

²¹⁴ Tamże, s. 7.

²¹⁵ Tamże, s. 12.

²¹⁶ Ks. W. Gadowski: O dusze młodzieży, jw. s. 27.

²¹⁷ Tamże, s. 28.

lamuje się od posłuszeństwa bezwzględnego, ale nie uchyla się od współpracy".²¹⁸ Trzeba ją na to pole współpracy wprowadzić.

3. Na drodze ku wychowaniu osobowości

Wychowania osobowości musi dokonać sam wychowanek, niemniej jednakże jej zręby zakłada on przy pomocy wychowawcy.

Wychowanie osobowości jest właściwie trzecim celem w procesie wychowania dokonującego się na podłożu kultury chrześcijańskiej wiążącym się ściśle z celem pierwszym, jakim jest zbawienie duszy, osiągnięcie szczęścia wiecznego.

Powiązanie to ściśle z celem pierwszym występuje dlatego, ponieważ wychowanie osobowości chrześcijańskiej polega na trwałym zespoleniu już tu na ziemi naszego ja, z jaźnią Chrystusa, o czym pisze św. Paweł Apost.: „żyję ja, ale już nie ja, ale żyje we mnie Chrystus” (Gal. 2. 20).

Ks. Gadowski był na drodze wychowania osobowości w wieku młodzięcym, rozumiejąc doskonale jego charakter szerszy, kulturalny.

„Trzecim celem — mówi on — jest wychowanie człowieka kulturalnego, więc stopniowe przyswojenie dziecku tych zasobów wiedzy i tych przyzwyczajęń, które właściwe są dzisiejszemu stopniowi kultury chrześcijańskiej. Zaniedbanie tego celu byłoby równoznaczne ze spychaniem dziecka do poziomu dzikości lub półdzikości, co byłoby dlań krzywdą i utrudniałoby mu spełnienie obowiązków społecznych”.²¹⁹

Należy zauważyć, że w poglądach i wypowiedziach wychowawczych Ks. Gadowskiego widać ewolucję precyzowania celów wychowania.

O ile na łamach *Dwutygodnika*, w roczniku siódmym z roku 1903 czytamy, że „Celem trzeciorzędnym jest prowadzenie władz naszych (uczucia i woli) do jak najwyższego rozwoju” — to w kilka dziesiątek lat później, w kazaniach o wychowaniu, jako cel trzeciorzędny, stawia on wychowanie kulturalne, a rozwój władz, czyli cel formalny przemieszcza na czwarte miejsce. Skąd więc wzięła się ta przemiana? Tłumaczy się ona jako skutek ewolucji dokonującej się na polu pedagogiki. Ksiądz Gadowski pozostawał w żywych kontaktach z myślą pedagogiczną Zachodu, głównie Niemiec i Austrii, starał się więc być na poziomie rozwijającego się stanu pedagogiki.

Tam właśnie pierwszy przed późniejszymi przedstawicielami pedagogiki kultury (E. Spranger, G. Kerschensteiner i inni)²²⁰ przedstawiciel pedagogiki katolickiej Otto Willmann (1839—1920) wysunął w swym dziele: *Didaktik als Bildungslehre* „znaczenie kultury dla kształcenia”,

²¹⁸ Tenże: Jak zabezpieczyć młodzież szkolną przed radykalizmem, jw. s. 215.

²¹⁹ Tenże: Kazania o wychowaniu, jw. s. 6.

²²⁰ L. Chmaj: Kierunki i prądy pedagogiki współczesnej. Warszawa—Wilno 1938.

gdzie obok celów wychowania umysłowego i moralnego umieszcza cel wychowania kulturalnego, duchowego przez „przekazywanie kultury” *durch die Kulturprodukte und durch die geistigen Güter* ²²¹ nowym pokoleniom. Powstało nowe zainteresowanie wychowawcze dobrami kultury w rozwoju człowieka i w z wiązku z tym zrodziła się pedagogika kultury oraz pedagogika osobowości (personalizm), której twórcami są: W. Stern, E. Spranger, G. Kerschensteiner, S. Hessen i inni. Różnica między tymi dwiema teoriami pedagogicznymi polega na tym, że personalizm za punkt wyjścia bierze osobowość, która jest także punktem dojścia w wychowaniu poprzez dobra kultury. A więc kultura służy tutaj jako środek do wychowania osobowości. Natomiast kulturyzm, pedagogika kultury traktuje rzecz odwrotnie. Celem wychowania jest kultura, a środkiem osobowość kształcona na dobrach kultury, ale po to, w tym celu, aby stała się twórczą kulturalnie, a więc, aby tworzyła nowe dobra kulturalne. ²²² Lecz w jednym i w drugim wypadku chodzi o kształcenie, o wychowanie osobowości, która staje się rzeczywistością autonomiczną, rządzącą sama sobą na mocy ustanowionych przez siebie praw i obranego przez siebie planu. Początek tego uświadomienia własnej osobowości następuje wyraźnie już w okresie pokwitania, kiedy wychowanek odkrywa swoją jaźń, swoją odrębność. Tu więc „zaczyna się ważna rola wychowawcza”. ²²³

Nie znaczy to, by przed pedagogiką kultury nie wychowywano na dobrach kulturalnych, bo przecież stosunki wychowawcze zawsze były stosunkami społecznymi, w których społeczeństwo kulturalne oddziaływało na młode pokolenie, przekazując mu dobra narodowej, ogólnoludzkiej i chrześcijańskiej kultury, ale pedagogika kultury specjalnie zwróciła uwagę na ten właśnie cel, jako najważniejszy w wychowaniu i na proces wychowawczy poprzez kulturę.

Wychowanie więc wieku młodzieńczego w pedagogice Ks. Gadowskiego obejmuje nie tę lub inną stronę, ale całego człowieka, wszystkie jego struktury, począwszy od temperamentu poprzez indywidualność i charakter aż do osobowości, czyli do tego stanu, w którym jednostka jako osoba gospodaruje się duchowo sama, sama obiera sobie plan i wartości, którymi ma go przeprowadzić w swym życiu. Dla chrześcijanina są to przede wszystkim wartości wieczne oraz doczesne, ale te ostatnie podporządkowane pierwszym. Idealem zaś osobowościowym jest Chrystus, którego wychowanek już w samowychowaniu ma szczepić w sobie w myśl słów: „Jam jest szczep winny, a wyście latorośle” (J. 15, 5).

²²¹ O. Willmann: *Didaktik als Bildungslehre*, jw. s. 591—606.

²²² S. Kunowski: *Proces wychowawczy i jego struktury*, jw. s. 73.

²²³ K. Górski: *Wychowanie personalistyczne*. Poznań 1936 s. 82.

4. Wychowanie młodzieży w internacie

Praktyka wychowawcza Ks. Gadowskiego w wychowaniu internatowym jest dobrą ilustracją głoszonych przez niego haseł i zasad wychowawczych, wprowadzanych przez niego w życie młodzieży.

Już w pierwszym roku swojej katechetury w seminarium nauczycielskim (1891) Ks. Gadowski przystąpił do zorganizowania internatu dla swoich uczniów. „Porozumiałem się — pisze we *Wspomnieniach* — z męskim Towarzystwem św. Wincentego à Paulo i wynajęliśmy drugie piętro w domu przy ulicy Ogrodowej, by otworzyć internat na 16 uczniów”. Był to początek, ale widocznie zrobił dobre wrażenie, skoro już „pod koniec roku szkolnego wiele nowych uczniów prosiło o przyjęcie do internatu”, na skutek czego trzeba było pomyśleć o większym lokalu. W myśl higienicznych potrzeb i zasad wychowawczych wynajęto dom piętrowy z ogrodem na skraju miasta, na przeciw ogrodu strzeleckiego, pozwalający umieścić nie 16-tu, a 50-ciu uczniów. Kuratorium internatu składało się z Zarządu męskiej Konferencji Tow. św. Wincentego à Paulo i z dyrektora seminarium nauczycielskiego.

Kierownikiem internatu był Ks. Gadowski, a z chwilą, kiedy liczba wychowanków wynosiła 50-ciu — kuratorium przydało mu do pomocy drugiego księdza. Życie internatu pulsowało w całej pełni. Ksiądz kierownik zrósł się ze swoimi wychowankami. Wnikał w ich potrzeby, radości i smutki.

Pod względem wychowania fizycznego internat posiadał duży ogród, służący zarówno dla nauki na wolnym powietrzu, jak i dla wytchnienia między zajęciami. Podwórze obszerne było boiskiem sportowym, na którym w godzinach wolnych od nauki urządzali wychowankowie zabawy sportowe; podczas słoty grano w fanty w jadalni. Gdy pora była po temu, urządzali wspólne wycieczki w okolice Tarnowa. Nie brakowało też gier różnego rodzaju.

Wikt wychowankowie mieli zdrowy i pożywny, „choć oczywiście nie wykwintny”, a księdza, to znaczy kierownik i jego pomocnik, jedli razem z nimi, co miało też wychowawcze znaczenie.

Nad zdrowiem wychowanków czuwał lekarz zakładowy.

Wychowanie intelektualne było zapewnione przez ścisłą łączność ze szkołą. „Na pierwszym miejscu — pisze Ks. Gadowski — było przerebienie pensum szkolnego i lektura. Niektórym dopomagałem wyjaśnieniami i odpytywaniem”. Pokazna biblioteka, licząca do tysiąca tomów mogła zaspokoić potrzeby uczniów. Książki poniszczone oprawiali sami uczniowie, należący do koła introligatorskiego, założonego w internacie i prowadzonego przez fachowego czeladnika. Koło to wykształciło szereg introligatorów wśród uczniów.

Poza tym kierownik internatu w chwilach wolnych od nauki dokształcał swoich wychowanków wykładami z dziejów Polski oraz pogadankami na temat stosunków kulturalnych i społecznych w Europie, a przede wszystkim na ziemiach polskich.

W internacie znajdowała się kaplica, w której uczniowie co dzień słuchali Mszy św. „Raz w miesiącu była wspólna spowiedź i Komunia św. Co dzień odmawiali w kaplicy wszyscy krótki pacierz poranny i wieczorny. Resztę pacierza odmawiał każdy uczeń przy swoim łóżku, by nie odwyknął od pacierza na lata późniejsze”.²²⁴

Praktyki pobożne, wykonywane rozsądnie i z przekonaniem podnosiły i umacniały ducha religijnego.

Aby zapobiec rozprężeniu i osłabieniu moralnemu wychowanków, starał się im wypełnić czas pożytecznie i przyjemnie. „Wiedziałem — pisze — że przez ciągle zatrudnienie uczniów zapobiegnę najlepiej psotom złośliwym”.²²⁵ Stosował zatem metodę zapobiegania przez interesujące zajęcia. Do nich, prócz sportu, wycieczek, gier, w wolnym czasie należały także sztuki piękne. Utrzymywał więc chór śpiewacki trzygłosowy wykonujący przeważnie pieśni patriotyczne, orkiestrę smyczkową i dętą, ćwiczoną przez specjalnego kapelmistrza, opłacanego przez internat. „Każdy instrument obsadzony był przynajmniej dwoma uczniami z różnych klas, aby nie było przerw w występach...”²²⁶

Dla ogłady i wyrobienia rytmiki, sprawności uczniów, odbywały się corocznie lekcje tańców w internacie.

Nie zabrakło też występów artystycznych. „Od czasu do czasu — pisze Ks. Gadowski — urządziło się w internacie na zaimprovizowanej scenie przedstawienie sceniczne dla zaproszonych gości. Najczęściej odgrywano komedie Fredry, ale czasami odtwarzano Szekspira”. Występy były nieraz bardzo udane i cieszyły się powodzeniem u publiczności.²²⁷

CzuJNI i zarazem rozumny nadzór nad wychowankami, stały z nimi kontakt, nie dopuszczał do jakiegó pustki w ich życiu, w której by się mogły lęgnąć siły destruktywne i demoralizujące. Internat Ks. Gadowskiego spełniał ideał wychowania rodzinnego, w myśl wypowiedzianej przez niego zasady na łamach *Dwutygodnika*, „by zakład wychowawczy stał się niejako wzorową rodziną dla tych, którzy na łonie rodziny przebywać nie mogą”.²²⁸

Należało więc wychowankom internatu zapewnić takie warunki wychowania fizycznego, umysłowego, społeczno-moralnego i estetycznego,

²²⁴ Ks. W G a d o w s k i: Wspomnienia, jw. s. 50—51.

²²⁵ Tamże.

²²⁶ Tamże, s. 52.

²²⁷ Tamże.

²²⁸ Tenże: O konwiktach i bursach. *Dwutyg. Katechet. i Duszpast.* 3 (1899) 125.

by w atmosferze możliwie najbardziej zbliżonej do rodzinnej, mógł się dokonywać pełny ich rozwój w kierunku ich uspołecznienia i ukulturalnienia.

Wiele tu znaczył sam zakład, jego wygląd i położenie. Toteż Ks. Gadowski postarał się o wzniesienie nowego budynku, dwupiętrowego dla swego internatu, do którego przenieśli się jego wychowankowie z początkiem września 1898 r.

Nowy gmach odpowiadał w zupełności wymaganiom higieny, potrzebom sportu i warunkom uczenia się.

Praca Ks. Gadowskiego pięknie owocująca na polu wychowania młodzieży w internacie stała się wzorem dla innych burs i internatów. Została też doceniona przez władze duchowne w postaci odznaczenia Ks. Gadowskiego „rokieta i mantelotami”.²²⁹

Po siedmiu latach wyteżonej i owocnej pracy wychowawczej w internacie, gdy wprowadził wychowanków do nowego gmachu i przygotował odpowiednie warunki i odpowiednią tradycję wychowawczą, Ks. Gadowski ustąpił z kierownictwa, „czując się zmęczonym nerwowo”.²³⁰ Wychowawca powinien wiedzieć, kiedy ma odejść, aby nie zepsuć swego dzieła.

WYCHOWANIE MŁODZIEŻY ŻEŃSKIEJ

Problem wychowania dziewcząt w XIX wieku na skutek dokonujących się przemian gospodarczych i społecznych nabral specyjalnego znaczenia. „Emancypacja kobiet” równająca kobietę z mężczyzną na polu kulturowym i zawodowym otwierała przed nią podwoje wszystkich szkół i zawodów męskich (np. w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej, a także i w Europie), dając jej tym samym niezależność materialną. Pozytywizm był właśnie tym prądem, także i u nas, który w programie swym umieścił walkę o emancypację. Począł on podważać dotychczasowe „uprzedzenia” jakoby różnice organiczne i psychiczne u kobiety upoważniały do wyznaczenia jej innej pracy zawodowej niż mężczyźni i innego wykształcenia. Zrównanie ich pod tym względem z mężczyznami, uważano za ich „niepodległość”.²³¹

Nie brakło też i u nas szermierek (M. Dobieszewska, A. Dzieduszycka, E. Orzeszkowa) i szermierzy (J. Ochorowicz, A. Świętochowski, E. Prądzyński), którzy walkę tę uznali za słuszną, domagając się zrównania i równouprawnienia kobiet z mężczyznami.

²²⁹ „Odznaczenie”. Tarnów, 18 Januarii 1896, nr 10, Bp Ig. Lobos.

²³⁰ Ks. W. Gadowski: Wspomnienia, jw. s. 52.

²³¹ J. St. Mill: O podległości kobiet. Przekł. M. Chojackiej. Warszawa—Kraków 1886.

Wódz pozytywistów polskich A. Świętochowski, w odczytach swych²³² umieszczonych w *Przeglądzie Tygodniowym*, idąc śladami J. St. Milla, starał się wykazać, że nie istnieją powody rzeczowe dla odrębnych studiów i zawodów dla mężczyzn i kobiet. W związku zaś z emancypacją poczęto wprowadzać do szkół koedukację wśród młodzieży.

Ale już wtedy nie brakło krytycznych i ostrzegawczych głosów, czy zrównanie kobiety z mężczyzną jest ze wszech miar postępem i czy koedukacja nie budzi żadnych zastrzeżeń?

Otóż czołowy przedstawiciel psychologii eksperymentalnej i rozwojowej w Stanach Zjednoczonych Ameryki Północnej Stanley Hall²³³ zakwestionował z punktu widzenia pedagogicznego i moralnego słusność koedukacji. Zwrócił on uwagę na niebezpieczeństwo obcowania obu płci w latach rozwojowych, co zresztą zawsze potwierdzała i potwierdza psychologia rozwojowa. W Europie podobne stanowisko zajął czołowy pedagog Fr. W. Foerster (*Szkola i charakter*).

Krytyka emancypacji i koedukacji nie oznaczała tym samym całkowitego uznania dla dotychczasowego wychowania. Ale wskazywała na niebezpieczeństwo przejścia kobiety od jednej skrajności w drugą.

Pedagog musi spojrzeć na to inaczej, aniżeli producent czy ekonomista. Pedagog rozważając problem wychowania danej płci, musi wziąć pod uwagę jej główny cel życiowy, jej właściwe powołanie biologiczne i społeczne, a pedagog chrześcijański musi spojrzeć jeszcze na cel wieczny.

Nie ulegało wątpliwości, że wychowanie dziewcząt było zaniedbane i że słuszną jest wypowiedź katolickiego pedagoga Fenelona sprzed dwustu laty, że: „niczego do tego stopnia nie zaniedbano, jak wychowania dziewcząt”.²³⁴ Ale pedagogika, zwłaszcza chrześcijańska, nie może się pogodzić z takim stanem rzeczy, ażeby równać to „co sama natura różniczuje”,²³⁵ aby poświęcać cele idealne materialnym, aby wygaszać ognisko rodzinne, domowe, odrywając odeń żonę-matkę i kierując ją ku męskim zawodom. Toteż Kościół i przedstawiciele katolickiej pedagogiki, uznając niewystarczalność dotychczasowego wychowania dziewcząt, szukają rozwiązania dla tego problemu w udoskonaleniu samego wychowania i w poprawieniu ustroju społecznego i gospodarczego, a nie w wypaczaniu kobiety i jej właściwego celu.

Ks. Gadowski, kierując się zasadami nauki i chrześcijańskim zmysłem wychowawczym, jak też doświadczeniem chrześcijańskim wychowawców (Święci Hieronim, Jan Chryzostom, Augustyn, czy w czasach

²³² A. Świętochowski: O średnim wykształceniu kobiet. *Przegląd Tygodniowy*. Warszawa 1873, nr 14—19. O wyższym wykształceniu kobiet jw. 1874, nr 1—9.

²³³ St. Hall: *Adolescent Girl and their education*. T. II. New York 1905 s. 32.

²³⁴ F. W. Foerster: *Szkola i charakter*, jw. s. 32.

²³⁵ Pius XI: *Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży*, jw. s. 53.

nowożytnych Fenelon, Dupanloup i inni) uzależnia wychowanie dziewcząt głównie od ich idealnych celów, powiązanych z głównymi celami życia „jaki wiara chrześcijańska człowiekowi każdemu, więc i niewiastom wytycza”. Uwzględnia on także zagadnienia materialne, zawodowe dziewcząt i wskazuje odpowiednie ku temu ich rozwiązywanie.

1. Cele wychowania dziewcząt

Prócz celu głównego i ostatecznego, jakim jest zbawienie duszy każdego człowieka, jego szczęście wieczne, istnieją jeszcze cele idealne, które „schodzą się w jedno z głównym celem życia”²³⁶, ale które są zadaniem i powołaniem w określonym kierunku.

Takimi idealnymi celami w naszym problemie wychowania dziewcząt są te, do których należy wychowanie dziewczyny na „dobrą żonę, matkę, gospodynię i Polkę”.²³⁷

Ku tym celom zmierzają cele praktyczne mające ułatwić osiągnięcie celów idealnych. „Odnoszą się one do technicznej strony obowiązków, wymagają przygotowania się do nich, aby wychowanki później nie były narażone na zbyt wiele trudności”.²³⁸

Wychowanie więc dziewcząt będzie miało na względzie przede wszystkim obok zbawienia duszy, cele idealne, cele wychowania dobrej żony i matki, dobrej gospodyni i Polki oraz cele praktyczne, czyli umiejętności wykonania obowiązków, związanych z celami idealnymi.

Droga zaś prowadząca ku nim — to stanowe wychowanie religijno-moralne.

2. Wychowanie religijno-moralne

Wychowanie religijno-moralne dziewcząt pójdzie zasadniczo torami takimi, jakie przedstawiliśmy przy wychowaniu religijno-moralnym młodzieży męskiej. A więc wiadomości religijne, opanowanie biblijne i katechizmowe prawd obowiązuje tak jednych jak i drugich, ale w wychowaniu dziewcząt uwzględniać należy raczej stronę uczuciową, a więc uczucie religijne, a w wychowaniu moralnym uczucia moralne i społeczne, zdolność do ofiar i wytrwałość w trudnościach życiowych oraz pracowitość. Odmienne też egzorty winny być dla nich głoszone. Owocem wychowania religijnego ma być pobożność. „Pobożność — nawyknięcie do spełniania we wszystkim woli Bożej i czerpanie siły w woli i łasce Bożej, umacnia duszę dziewczynki do przebywania cierpień i za-

²³⁶ Ks. W. G a d o w s k i: *Wychowanie dziewcząt. Dwutyg. Katechet. i Dusz-past.* 5 (1901) 116.

²³⁷ Tamże.

²³⁸ Tamże.

wodów, jakie z czasem przyjdą, choć serce krwawić się jej będzie, potrafi wytrwać sama, a nawet pocieszyć swych najbliższych".²³⁹

P o b o ż n o ś ć więc jako owoc wychowania religijnego ma być tym mocnym wsparciem dla wychowania moralnego.

„Bezpośrednim celem wychowania moralnego jest wyrobienie charakteru stałego a szlachetnego, więc zaprawienie do ciągłej pracy nad własnym udoskonaleniem moralnym”.²⁴⁰

Jeśli zaś chodzi o treść tego charakteru, o jego cnoty, to są nimi: miłość, pobożność i pracowitość.

M i ł o ś ć. Już samo powołanie dziewczęcia na żonę i matkę postuluje u niej nieodzowność tej cnoty, która ma ją czynić zdolną do ofiar i poświęceń na rzecz dzieci i męża. W naturze dziewczęcia leży skłonność do niej. „Trzeba ją tylko pielęgnować, rozwijać, wzmacniać i uszlachetniać i wyrobić z niej cnotę chrześcijańską”.²⁴¹

Nastąpi to „przez pobudzenie do pozytywnych objawów miłości bliźniego”²⁴² Tymi objawami są: życzliwość dla wszystkich, wyrażanie się dobrze o wszystkich, chwalenie innych, ale nie siebie, uprzejmość i pomoc dla drugich.

Już mała dziewczynka winna się zaprawiać w tej cnotcie, choćby przez karmienie i opiekowanie się ptaszkami, kwiatkami, bodaj lalkami. Nieco starsze już „powinny umieć nieść pomoc biedniejszym i nieszczęśliwym, a nieść ją z ofiarą własnej pracy i trudów lub odmówieniem sobie jakichś tańców i rozrywek”.²⁴³

Widzimy, że chodzi tu o wychowanie i przygotowanie do miłości ofiarnej, trwałej, jakiej wymaga powołanie i zadanie kobiety.

Filarem dla takiej miłości, jak to już powiedzieliśmy wyżej, jest pobożność, nakazująca patrzeć na życie i jego obowiązki jako na wolę Bożą. Środkami urabiającymi ją, to przede wszystkim: modlitwa, rozmyślanie, codzienny rachunek sumienia, Sakrament Pokuty, Msza św., Komunia św. i nabożeństwo do Serca Pana Jezusa jako wzoru bezprzykładnego poświęcenia się dla nas.

P r a c o w i t o ś ć. Wzorem dla niej — Najśw. Rodzina w Nazarecie. Brak tej cnoty daje się mocno odczuwać w naszym narodzie,²⁴⁴ zwłaszcza, że chodzi tu o zajęcie się pracą systematyczną i sumienną. Przyszła matka, która sama stanie się wychowawczynią i będzie musiała leczyć tę wadę narodową, już wcześniej musi się odznaczać pracowitością. Trzeba więc, aby dziewczę już wcześniej przyzwyczajało się do speł-

²³⁹ Tamże, s. 145.

²⁴⁰ Tamże, s. 144

²⁴¹ Tamże.

²⁴² Tamże.

²⁴³ Tamże.

²⁴⁴ Tamże.

niania obowiązku na pierwszym miejscu, a zabawę i rozrywkę kładło na dalszym planie. Oczywiście nie wolno przeciążać pracą. „Prace powinny być ściśle dostosowane do rozwoju dziewczęcia, do warunków higienicznych i do zadań życiowych”.²⁴⁵

Nie są to wszystkie cnoty, które mają wypełnić treść charakteru dziewczęcia, ale są one najważniejsze i pociągną inne za sobą.

3. Wychowanie intelektualne dziewcząt

W zakres wychowania intelektualnego wchodzi nie tylko wiedza religijna, ale każdy jej rodzaj wiążący się z życiem, z jego zadaniami i obowiązkami. Chodzi więc o to, który to rodzaj wiedzy, a w związku z tym, jaki dobór i zakres materiału potrzebny jest w wychowaniu młodzieży żeńskiej.

Miarą winny tu być, zdaniem Ks. Gadowskiego: cel wychowania jako ideał, do którego zmierza natura dziewczęcia, wskazująca ograniczenie i praktyczne dostosowanie wyższych polotów i warunki socjalne i szkolne, do których plan nauki ma być dostosowany. Plan nauki winien być wspólny dla chłopców i dziewcząt w klasie I-szej i II-iej szkoły podstawowej, ale już w klasie III-ciej domaga się Ks. Gadowski odrębnego planu dla dziewczynek. Uważa on, że już „od klasy trzeciej ludowej powinno się uczyć dziewczęta według planu odrębnego, mając ciągle na uwadze wychowanie na sumienne matki, gospodynie, Polki, chrześcijanki”.²⁴⁶

Dlaczego ta odrębność ma występować już tak wcześnie?

Ks. Gadowski uważał szkołę podstawową — ludową i wydziałową za szkołę kształcenia ogólnego. Ale to wykształcenie ogólne winno być dostosowane do przyszłych zajęć i zadań i do odrębnych zainteresowań dziewczęcych. Ponieważ inny jest ideał wychowawczy dla dziewcząt (żona, matka, gospodyni), stąd też i odrębność samego wychowania ogólnego. Już od klasy trzeciej powinny być zainteresowania dziewcząt skierowane na właściwą im drogę.

W szkole więc podstawowej nie potrzebny jest dziewczętom np. język obcy. Natomiast potrzebują one raczej ćwiczenia „bardziej w poprawnym i samodzielnym władaniu językiem ojczystym, uwzględniając przy tym lekturę poematów, zdolnych ożywiać i uszlachetniać poczucie religijne, patriotyczne, sympatyczne i estetyczne, a zarazem zaprawiając bacznie do estetyki praktycznej”.²⁴⁷

Nauczanie historii winno mieć też odmienny charakter niż u chłopców.

²⁴⁵ K. Bujwidowa: Głos kobiet w kwestii kobiecej. Wykształcenie kobiet. Kraków 1903.

²⁴⁶ Ks. W. Gadowski: Wychowanie dziewcząt, jw. s. 145.

²⁴⁷ Tamże, s. 172.

Należy w niej, zdaniem Ks. Gadowskiego, „skrócić dzieje starożytne, a poprzestać na barwnych obrazach wypadków i prądów najdonioślejszych z dziejów chrześcijaństwa w ogóle i z dziejów polskich w szczególności. Obudzić gorące przywiązanie do Kościoła katolickiego i narodu polskiego, wskazać przez które środki narody dźwigały się i przyczyniały do cywilizacji świata, oto czego potrzeba dziewczętom ze względu na ogólne cele wychowania”.²⁴⁸

Gdy chodzi o nauki przyrodnicze należy w nich również uwzględnić stronę praktyczną, związaną z przyszłymi obowiązkami. „Ograniczyć materiał czysto scientyficzny, a zaznajomić w barwnych opowiadaniach z tymi zwierzętami, roślinami itp., które później gospodyni domu ma pielęgnować lub których produktami ma się posługiwać, jednym słowem związać naukę przyrody z nauką gospodarstwa domowego”.²⁴⁹

Również wiadomości z fizyki i chemii winny służyć do wytłumaczenia podstawy życia codziennego i gospodarskiego i łączyć się z wykładem głównych zasad higieny.

Literatura zaś powszechna i estetyka powinny być uwzględnione głównie przy nauce języka polskiego i odpowiednio ku temu ułożonych wypisach.

4. Wychowanie zawodowe i praktyczne

Prócz wychowania ogólnego, potrzebnego dla każdej dziewczyny z tytułu jej powołania jako kobiety, Ks. Gadowski uznawał także potrzebę wykształcenia zawodowego, jak np. przygotowanie do zawodu w handlu czy w innym fachu na poziomie szkoły niższej, czy średniej, a nawet wyższej.

I tak np., aby je przygotować do zawodu w handlu, projektował Ks. Gadowski urządzić w każdym większym mieście „dwo- lub trzyklasową niższą szkołę handlową i uczyć się w niej nie tylko języków: niemieckiego, francuskiego i angielskiego, ale też i towaroznawstwa, buchalterii, stylistyki handlowej itp.”

Szkoły zawodowe konieczne będą zwłaszcza dla tych dziewcząt, które nie wyjdą za mąż i będą musiały same myśleć o swym utrzymaniu. Biorąc więc pod uwagę tę ewentualność, myślał o zakładaniu „odrębnych szkół, bądź fachowych, bądź średnich, bądź nawet uniwersytetów dla niewiast”.²⁵⁰

Uznając odrębność, nie tylko fizyczną, ale i psychiczną dziewcząt chciał też dla nich odrębnych szkół, dostosowanych do naturalnych ich

²⁴⁸ Tamże, s. 173.

²⁴⁹ Tamże.

²⁵⁰ Tamże, s. 174.

właściwości, które należy pielęgnować, rozwijać i uszlachetniać przez wychowanie. Podzielał w tym późniejsze wypowiedzi Carrela (*Człowiek istota nieznana*), odnoszące się do wychowania młodzieży żeńskiej.

Biorąc pod uwagę odrębność psychofizyczną dziewcząt, był też Ks. Gadowski przeciwnikiem wychowania koedukacyjnego. „Koedukacja, zdaniem jego, po 11-tym roku życia szkodzi wiele, bo wtedy w miejsce ideałów wchodzą zwykle ponęty zmysłowe”.²⁵¹

Każda jednak niewiasta, zdaniem jego, zamężna czy niezamężna jest gospodynią, to bowiem też należy do jej powołania jako kobiety, a więc powinna przejść praktyczne wychowanie gospodarstwa domowego. „Ogólnym zadaniem dziewcząt jest być kiedyś dobrymi gospodyniami domów”.²⁵²

Najbardziej byłoby wskazaniem, aby te wiadomości nabywały w domu u swych matek. Ale nie każda matka je posiada, nie każda matka jest dobrą gospodynią, a gdyby nawet nią była, to nie zawsze znajdzie się ku temu stosowny czas. Dlatego to ten obowiązek winna wziąć na siebie każda szkoła, która wychowuje dziewczęta, czy też pensja. „Każda wyższa szkoła dziewcząt powinna praktykę gospodarstwa domowego wciągnąć w swój plan obowiązujący, uważać ją za osobny przedmiot, mieć dla niej urządzenie stosowne i osobną praktyczną nauczycielkę”.²⁵³

Przykładem dla tego rodzaju szkół mógł być Zakład Jenerałowej Zamojskiej w Zakopanem, Platerówny w Chyliszkach, Szkoła Gospodyń Wiejskich w Albigowej — Ks. Tyczyńskiego.

Podobnie też i pensje powinny uwzględniać rodzaj takiego wychowania gospodarskiego, angażować swoje wychowanki do zajęć kuchennych i w pralni, zwalniając najstarsze z nich na jeden tydzień w półroczu z lekcji w liczbie 4—6 i przeznaczając je do czynnego udziału w gospodarstwie domowym. W czasie wakacji miałyby one możliwość sprawdzać swoje wiadomości zdobyte w szkole, czy na pensji, w praktycznym zastosowaniu np. w rodzinnym domu.

W szkołach natomiast innych, jak podstawowe, nie mających specjalnej nauczycielki gospodarstwa domowego, kształcenie takie mogłaby prowadzić żona nauczyciela, „oczywiście pod odbyciem jakiegoś praktycznego kursu wakacyjnego”,²⁵⁴ za odpowiednim wynagrodzeniem, przeznaczonym przez władze szkolne w drodze subwencji.

Taki plan wychowania zakreślając dla dziewcząt pod względem idealnym i praktycznym, pod względem religijno-moralnym i intelektualnym, spodziewał się Ks. Gadowski wychować przyszłą żonę i matkę,

²⁵¹ Tenże: O wychowaniu chrześcijańskim, jw. s. 15.

²⁵² Tenże: Wychowanie dziewcząt, jw. s. 270.

²⁵³ Tamże.

²⁵⁴ Tamże, s. 271.

Polkę — chrześcijankę, która by mogła dorównać tym matkom Polkom, o których Bismarck powiedział, „że źródło odporności narodu polskiego widział... w niewiastach polskich”.²⁵⁵

Nad wychowaniem zaś dziewcząt pod każdym jego względem winno czuwać i czynnie pomagać Bractwo Matek Chrześcijańskich, które powinno istnieć w każdej parafii. Ono to ma rozwijać pracę w tym kierunku „by sama rodzina wychowała dziewczęta lepiej pod względem tak religijno-moralnym, jak i intelektualnym i praktycznym”.²⁵⁶

Oceniając krytycznie dane przez Ks. Gadowskiego wytyczne wychowania młodzieży, tak męskiej i żeńskiej, zmuszeni jesteśmy przyznać twórcy nowoczesnej pedagogiki wielką znajomość młodzieńczej natury nabytą na drodze studium psychologicznego, własnej wnikliwej, intuicyjnej obserwacji, umiłowania zawodu wychowawczego. Wytyczne te idą po linii zarówno naturalnych skłonności u młodzieży, ku ich ideałom, jak też i po linii ich przyszłych obowiązków i odpowiedzialności przed Bogiem i przed narodem. Nikt przed Ks. Gadowskim po okresie Komisji Edukacji Narodowej nie podkreślał tak żywo momentów narodowych w wychowaniu, powiązanych tak udanie z wychowaniem religijno-moralnym i o tak mocnym wydzwisku społecznym, a przy tym w oparciu o naukowe podstawy, jakimi są: psychologia, biologia, socjologia i doświadczenia wieków, czyli kultura.

W stosunku do dzisiejszych czasów, w których obserwujemy proces równania odrębności psychicznej młodzieży męskiej i żeńskiej przez wychowanie i przez zastosowanie dla nich tego samego typu szkół, oraz podawanie jednakowego materiału kształceniowego, podkreślana przez Ks. Gadowskiego potrzeba odrębnego kształcenia dla dziewcząt, w odrębnych szkołach, trąci z dzisiejszego punktu widzenia i dzisiejszej praktyki wychowawczej w szkołach zacofaniem. Nie trzeba jednak zapominać, że Ks. Gadowski tworzył pedagogikę katolicką, w której oprócz podstaw naukowych dla jej wytycznych, brał pod uwagę cel człowieka i jego zadania w życiu, a zdaniem jego, inne są one dla mężczyzny niż dla niewiasty, innego więc wymagają wychowania.

Stanowisko to uzyskało znacznie później poparcie ze strony Encykliki o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży. „Sama natura — pisze Pius XI — różniczkując płeć i obdarzając każdą z nich inną budową ciała, specjalnymi skłonnościami i uzdolnieniami, podaje solidny argument, przemawiający za zastosowaniem odrębnych metod wychowawczych dla kobiet i mężczyzn”,²⁵⁷ a więc i odrębnego, indywidualnego

²⁵⁵ Tamże, s. 115.

²⁵⁶ Tamże, s. 272.

²⁵⁷ Pius XI: Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży, jw. s. 53.

wychowania dla obydwóch płci. Wypowiadając te słowa, Papież uzasadnia je także spostrzeżeniami współczesnych nauk, zwłaszcza psychologii, na podstawie których, nowocześni pedagogowie domagają się „specjalnych szkół i podziału klas (system Decroly’ego, mannheimski, daltoński itp.) dla poszczególnych uzdolnień i odrębności psychicznych”.²⁵⁸ Tym bardziej więc — zdaniem jego — pożądany jest wychowawczy rozdział chłopców i dziewcząt, ze względu na różnicę płci.

²⁵⁸ Tamże, s. 52.

CENZUROWANIE FILOZOFÓW

Adam Sikora: *Spotkania z filozofią*, Warszawa 1965 ss. 321, Iskry.

Spotkania z filozofią poświęcone są historii filozofii; kiedyś drukowane odcinkami na łamach *Radaru*, obecnie ukazały się w wydaniu książkowym.

W *Słowie wstępnym* Autor pisze: „Zależało mi bardziej na wstępnym i popularnym zapoznaniu czytelnika z problematyką filozoficzną, niżli na rozwiniętej i ścisłej terminologicznie prezentacji systemów. Nie chciałem sporządzić namiastki podręcznika historii filozofii, lecz raczej lekturę ułatwiającą i zachęcającą Czytelnika do samodzielnych studiów nad tekstem filozoficznym” (s. 5). Cel wydania został przez Autora sformułowany dosyć jasno: wprowadzenie czytelnika do filozofii poprzez popularny wykład jej historii, a w dalszej kolejności, zbliżenie do studiów nad jej źródłami. Nasuwa się jednak pytanie: czy Autor zamierzony cel osiągnął?

Treścią *Spotkań z filozofią* jest krótkie ujęcie problematyki filozoficznej poszczególnych filozofów w okresie od poł. VI w. przed nar. Chr. do końca XIX w. Autor omawia następujących filozofów: Heraklit (ss. 15—22), Demokryt (ss. 23—36), Sokrates (ss. 37—49), Platon (ss. 50—65), Arystoteles (ss. 66—82), Epikur (ss. 83—98), Epiktet (ss. 99—113), Augustyn (ss. 114—128), Tomasz z Akwinu (ss. 129—144), G. Bruno (ss. 145—159), F. Bacon (ss. 160—174), Descartes (ss. 175—191), Spinoza (ss. 192—206), Hume (ss. 207—223), Rousseau (ss. 224—240), Kant (ss. 241—257), Hegel (ss. 258—276), Feuerbach (ss. 277—290), Marks (ss. 291—307). Na końcu książki zostały podane informacje odnośnie dalszej lektury (ss. 308 nn.) oraz, w opracowaniu redakcji, krótkie objaśnienia niektórych terminów (ss. 310—319).

Prezentowany przez Autora wybór filozofów ma charakter ściśle europejski, mimo że, jak sam pisze: „wiek XX ostatecznie przyczynił się do zmierzchu europocentryzmu...” (s. 5 n.). Autor darzy szczególnym umiłaniem filozofów starożytnych (113 str.) i nowożytnych (131 str.). Ze średniowiecza (14 str.), godnym jak takiego omówienia i to wysoce problematycznego, okazał się tylko Tomasz z Akwinu. Odmienne przedstawia się sprawa z filozofią współczesną. Autor tłumacząc dzieje filozofii XIX w. (30 str.), odsyła czytelnika zainteresowanego w dalszych dziejach filozofii współczesnej do książki: *Filozofia i socjologia XX wieku* (s. 307). Czyżby dla Autora, podkreślającego ciągłość dziejów myśli, kończyły się one na latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku?

Już pobieżny rzut oka na treść książki pozwala stwierdzić, iż u podstaw dokonanego wyboru filozofów musiały leżeć kryteria subiektywne. Potwierdza to zresztą sam Autor, gdy pisze, iż na dobór miały wpływ jego „osobiste sympatie” (s. 5). W całym tłumaczeniu racji leżących u podstaw dokonanego wyboru znamienne jest zdanie: „Niechże tedy Czytelnik nie pyta dlaczego pominięto takie czy inne uznane wielkości” (s. 5). Skoro jednak czytelnik przez *Spotkania* ma być wprowadzony do samodzielnych studiów nad tekstem filozoficznym, wydaje się, iż ma on nie tylko prawo, lecz obowiązek pytać o kryteria doboru filozofów. Ma też prawo wymagać, aby te kryteria miały charakter nie osobisty, lecz obiektywny.

Jak autor ujmuje wybranych przez siebie filozofów? W *Słowie wstępnym* A. Sikora dał krótki rys swoich poglądów na metodologię historii filozofii. Godna odnotowania jest jedna z jego tez: „System filozoficzny stanowi nie tylko rezultat doświadczeń i wiedzy jednostki, jest również krystalizacją praktycznych doświadczeń całych grup społecznych oraz próbą ich podsumowania” (s. 6). Z powyższego tekstu, jak i kontekstu (por. s. 6 n.) wynikałoby, iż historyk filozofii nie może się ograniczyć do analizy teorii filozofa jako takiego bez powiązania jej z okresem jego dziejów z ówczesnymi stosunkami ekonomiczno-społecznymi, a przede wszystkim kulturalnymi i naukowymi. Pogląd Autora jest słuszny i zgodny z współczesnymi postulatami metodologii historii filozofii, mocno akcentującej badanie problematyki filozoficznej w świetle powiązań filozofa z rzeczywistością, w której tkwił. Nawiązując do powyższego A. Sikora wymaga, aby dziejów filozofii nie ujmować w „galerii postaci”, systemów jako takich, lecz jako ciąg dziejowego procesu myśli (por. s. 6). Nasuwa się jednak pytanie: w jakiej mierze Autor pozostał wierny swemu programowi? Tu spotyka czytelnika ogromny zawód. Autor pozostał niestety bliski „tradycyjnemu sposobowi uprawiania historii filozofii” (por. s. 6). Potwierdza to nie tylko sam spis treści, lecz i schemat opracowania poszczególnych filozofów. U wszystkich pojawia się swoiste ujęcie poglądów. W kilku wypadkach poprzedzone jest krótkim i niepełnym życiorysem, częściej ograniczonym do kilku epizodów z życia filozofa, mających więcej związku z przebrzmiałą anegdotą i legendą niż faktami (por. np. ss. 24 n., 37 nn., 129 nn., 145 nn., 160 n., 175 n.). W szeregu wypadków brak nawet umiejscowienia filozofa w czasie (por. np. ss. 37 n., 50 n., 291 n.). Pomija też Autor zasadniczo omówienie twórczości, chociażby ona była faktycznie imponująca. W jednym tylko wypadku podaje działy twórczości filozofa (por. s. 24), a w kilku wypadkach ogranicza się do wymienienia jednego z dzieł filozofa (por. np. ss. 173, 193, 235, 244, 291). Dzieje systemu zostały tylko pobieżnie omówione w paru wypadkach (por. np. ss. 67 n., 188). Brak też w *Spotkaniach z filozofią* omówienia przy poszczególnych filozofach sytuacji dziejowej, jak i „epoki, wiedzy, klasy” (por. s. 6).

Osobne zagadnienie stanowi sposób przedstawiania poglądów filozofów. Autor zdawał sobie sprawę z trudności zadania przed jakim stanął stwierdzając, iż „najskromniejsza prezentacja systemów filozoficznych jest brzemienne w jakże łatwe niebezpieczeństwo nadmiernych uproszczeń i deformacji” (s. 6). Istotnie. Czy Autor ustrzegł się ich? Mimo popularnego charakteru książki mógł tego dokonać. Stało się jednak inaczej. Poszczególne opracowania cechuje przede wszystkim fragmentaryczność, brak omówienia całego systemu, opracowane zostały tylko niektóre działy filozofii, często nawet tylko zagadnienia i to nie zawsze najbardziej istotne dla twórczości filozofa. Warto się przyjrzeć np. opracowaniu Platona i Arystotelesa.

Rozdział o Platonie rozpoczyna się powierzchownym opisem jego poglądów na temat świata idei i ciał (ss. 50—52), z zupełnym pominięciem natury idei i ich stosunku do rzeczy; brak również omówienia problematyki idei Dobra platońskiego. Z kolei następuje wykaz zaleceń etycznych Platona (s. 53), niektórych tez jego teorii poznania (s. 54), nauki o duszy (s. 57) i stosunkowo szerokie omówienie filozofii państwa Platona (ss. 58—63). Opracowanie Platona kończy się zwróceniem uwagi na wpływ jego filozofii na chrześcijaństwo i oceną systemu (s. 64 n.). W rozdziale o Platonie, Autor pomija zupełnie jego życie i twórczość, naukę o przyrodzie, opis metody dialektycznej, estetykę, szkołę platońską.

Podobnie przedstawia się sprawa z ujęciem Arystotelesa. Wstępne partie rozdziału poświęca Autor krótkiemu zarysowaniu dziejów arystotelizmu (s. 67 n.), roli samego Arystotelesa (s. 69), omówieniu jego życiorysu (ss. 66, 70 n.), stosunkowi do Platona (s. 71). Następnie omawia fragment poglądów z metafizyki (teoria materii

pierwszej i formy) (s. 72), filozofię państwa (ss. 74—79), etykę (ss. 79—82). Kończy rozdział o Arystotelesie omówieniem systemu (s. 82). W rozdziale traktującym o filozofii Arystotelesia brak omówienia jego twórczości, logiki, teorii nauki, poznania i przyrody, jak również psychologii i estetyki. Brak też omówienia istotnych zagadnień metafizyki arystotelesowskiej, mianowicie teorii możności i aktu oraz przyczynowości.

Podobna sytuacja powtarza się w innych rozdziałach (por. np. ss. 23 nn., 83 nn., 114 nn., 129 nn., 175 nn., 224 nn.). Zachodzi tu prawdopodobnie stosowanie świadomego opuszczania niektórych poglądów, którego źródeł należałoby się doszukiwać właśnie w osobistych sympatiach Autora, prowadzących bez wątpienia do dezinformacji czytelnika. Obejmuje to nie tylko zakres ujęcia, lecz również w bardzo wielu wypadkach jego treść. Przy czytaniu daje się to szczególnie mocno odczuć, gdy chodzi o problematykę teologiczną. Okazuje się, iż Autor w wielu wypadkach ją pomija (por. np. ss. 50 nn., 66 nn., 160 nn.), w niektórych natomiast z krótkiego tekstu filozofa wyprowadza dalekie wnioski, które są sprzeczne z całością poglądów na ten temat (por. np. ss. 18, 154, 199, 218).

Po przeczytaniu *Spotkań z filozofią* pojawia się pytanie: czy pisał je historyk filozofii? U podstaw tego pytania leżą nie tylko pozanaukowe kryteria doboru filozofów, lecz przede wszystkim ocena każdego z nich, polegająca na konfrontacji systemu myślowego z rzeczywistością, jednak nie ówczesną, lecz współczesną i sugerującą czytelnikowi dosyć jawnie, że Autor ma — rzecz jasna — inne w tej sprawie poglądy, niż aktualnie omawiany filozof. Dzięki temu, obok systemów omówionych wprost, czytelnik ma możliwość zapoznania się jeszcze z fragmentami poglądów jednego systemu, niestety stosowanego wyłącznie jako transcendentalne kryterium do oceny i wartościowania innych. Są nimi osobiste poglądy Autora. To właśnie decyduje o negatywnej odpowiedzi na postawione wyżej pytanie: *Spotkań z filozofią* nie mógł pisać historyk filozofii. Brak bowiem w nich przede wszystkim obiektywizmu, co zresztą potwierdza sam Autor, gdy pisze w *Spotkaniach*: „Świadomi aktualnego znaczenia i roli określonych poglądów poczynamy przez pryzmat swojego czasu spoglądać na ich twórcę, imputować mu przekonania, których nie wypowiedział, nadawać jego myśli pewien porządek i treść, z którą — być może — nigdy by się nie pogodził. Zapominając, że sens przekonań filozoficznych zależy zawsze od konkretnego układu odniesienia, niejednokrotnie włączamy dawne poglądy w prokrustowe łożo modernizującej interpretacji. Nie przysparza nam to nadmiernych trudności. Żaden filozof nie powstanie przecież z mar, aby krzyknąć: nie powiedziałem tego! Czujemy się więc zwolnieni od żmudnych historycznych analiz, zajmując się tym tylko, z czym bezpośrednio obcujemy — nie z autentycznymi poglądami, ale przypisywanym im przez współczesność sensem” (s. 208).

Ks. Marian Borzyszkowski

FILOZOFIA POLSKA W XV WIEKU

Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku. Praca zbiorowa pod redakcją Zdzisława Kuksewicza. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965. Zakład Narodowy im. Ossolińskich — Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. ss. 207.

Wydany przez Zakład Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk zbiór prac, pod redakcją Zdzisława Kuksewicza, zawiera następujące pozycje: Wstęp (ss. 5 n.); Paweł Czarto-

ryski: *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV w. (1400—1425)* (ss. 7—21); Jerzy B. Korolec: *Anonimowy wykład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej, 2643* (ss. 22—41); Zdzisław Kuksewicz: *Niektóre zagadnienia koncepcji duszy Michała z Biestrzykowa* (ss. 42—117); Mieczysław Markowski: *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w pierwszej połowie XV wieku* (ss. 118—151); Zofia Siemiątkowska: *Jana ze Słupcy kwestie filozoficzne *De mixtione elementorum* i *De intellectu separato** (ss. 152—165); Zofia Włodek: *Jana Taczela z Raciborza, opata mogińskiego, wykład *Sentencji* na Uniwersytecie Krakowskim* (ss. 166—181); Władysław Seńko: *Charakterystyka albertyzmu na Uniwersytecie Jagiellońskim w XV wieku* (ss. 182—205); *Spis treści* (s. 207).

Prezentowany zbiór prac odnosi się do dziejów filozofii na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie w XV wieku i podaje aktualny stan jej badań. Zbiór ten — jak pisze we *Wstępie* Zdzisław Kuksewicz — „Obejmuje też przykładowo różnego rodzaju opracowania zarówno pod względem warsztatowym, jak i problemowym: od mającego ambicje syntetyczne szkicu na temat filozofii moralnej w Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku poprzez przynoszące szereg nowych interesujących danych faktycznych szkice o recepcji nominalizmu w XV wieku z jednej strony, po czysto materiałowe prace o wykładach *Sentencji* Jana Taczela czy edycję tekstów Jana ze Słupcy. Gdzieś między tymi dwoma typami prac umieścić należy pozostałe rozprawy” (s. 5). Część prac, mianowicie: P. Czartoryskiego, M. Markowskiego i Wł. Seńki, została odczytana w dniach 21—23. I. 1964 r. na posiedzeniu Oddziału Polskiego Towarzystwa Filozoficznego w Krakowie z okazji Jubileuszu 600-lecia Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Dzieje filozofii XV wieku mało są zbadane, a zakorzenione na jej temat stereotypowe poglądy, jako filozofii upadku i dekadencji, przenosi się bardzo często na dzieje całej filozofii średniowiecznej. W jeszcze trudniejszej sytuacji znajdowały się dzieje filozofii polskiej. Do niedawna przeważały opinie, iż poglądy średniowiecznych filozofów polskich dadzą się sprowadzić pod wspólny mianownik eklektycyzmu, że są zapożyczone z Zachodu, że brak było rodzimej twórczości filozoficznej. Prowadzone badania rękopisów polskich filozofów średniowiecznych, związanych z nauczaniem na Uniwersytecie Krakowskim, dowodzą zupełnie czego innego. Świadczą o tym choćby prace opublikowane w omawianym zbiorze; w oparciu o poprzednio już przeprowadzone badania szeregu rękopisów, dają ciekawy obraz problematyki filozoficznej, uprawianej w początkach XV wieku na Uniwersytecie Jagiellońskim.

Na temat etyki, charakterystycznej dla początków XV wieku, informacji dostarcza praca Pawła Czartoryskiego pt. *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV wieku (1400—1425)*. Artykuł ten oparty został na wynikach przedstawionych obszerniej w książce Autora pt. *Weczesna recepcja *Polityki* Arystotelesa na Uniwersytecie Krakowskim*. Wrocław—Warszawa — Kraków 1963. W artykule swym, na przykładzie dwóch typowych źródeł ze środowiska krakowskiego, Autor omawia podstawy głoszonej tam filozofii moralnej. „Ontologiczne” jak to określa Autor — podstawy filozofii moralnej przedstawione zostały na przykładzie anonimowego *principium* względnie kazania z 1410 roku, stanowiącego wstęp do wykładów *Polityki* Arystotelesa. Reprezentowana przez autora *principium* postawa, zdaniem P. Czartoryskiego, „jest na wskroś dynamiczna i utylitarystyczna. Sprowadza się ona do czterech zasad: działania, ruchu, celowości i pożytku” (s. 8). Dominuje w niej woluntaryzm, zarówno jeżeli chodzi o kontemplację, jak i w odniesieniu do wiedzy czy nauki. Podstawa ontologiczna znalazła swoje odbicie w założeniach metodologicznych koncepcji etyki wykładanej na Uniwersytecie

Krakowskim. P. Czartoryski uzasadnia to na przykładzie komentarza Pawła z Worcesterza do *Etyki* Arystotelesa. „Stawiając cnoty moralne wyżej od intelektualnych — stwierdza Autor — podporządkowuje Paweł wartości czystej wiedzy kategoriom moralnym i konsekwentnie przyznaje etyce — ze względu na jej pożytek — naczelne miejsce wśród innych dyscyplin. Prowadzi ona bowiem człowieka do szczęścia, czego nie czynią pozostałe nauki, ...” (ss. 12 n.). W przedmiocie etyki Paweł z Worcesterza, polemizując ze stanowiskiem Alberta Wielkiego, ujmującego etykę jako dyscyplinę związaną z człowiekiem jako jednostką, opowiada się za stanowiskiem Jana Burydana; taka etyka „dotyczy człowieka dążącego do szczęścia jedynie w sposób ogólny, niezależnie od jakiegoś określonego sposobu życia” (s. 15). Wyliczając pozostałe cechy metodologiczne występujące w krakowskich tekstach etycznych, Autor wymienia: rozgraniczenie teologii od etyki i oparcie jej na założeniach empirycznych oraz stosowanie rozumowania probabilistycznego, supremację nauk moralnych wobec prawa, powiązania z *via moderna*. Oceniając krakowską szkołę filozofii moralnej stwierdza, iż największy okres jej rozkwitu przypada na pierwsze ćwierćwiecze XV wieku, wywierające wpływ aż poprzez wiek XVI. Dominująca w tekstach krakowskich filozofów postawa utylitarystyczna i społeczna miała główne swe źródło w zadaniach postawionych przed samym Uniwersytem, przyczyniając się w ten sposób do rozwoju filozofii moralnej w Polsce.

Zakres tematu artykułu P. Czartoryskiego jest bardzo szeroki w stosunku do zakresu prezentowanego w nim materiału. Można by też mieć wątpliwości odnośnie adekwatności stosowanego terminu „ontologiczne”. Uzasadnienia wymagałoby również twierdzenie: „We wszystkich tekstach krakowskich występuje bardzo ostre odgraniczenie etyki od teologii, ...” (s. 13). Trzeba koniecznie sprecyzować od jakiej teologii, prawdopodobnie tzw. spekulatywnej.

Koncepcja etyki uprawianej w XV wieku w środowisku krakowskim ściśle powiązana była z *via moderna*. Autor kładzie jednak w omawianej pracy główny nacisk na jej utylitaryzm. Istotnie cechował on ją, ale w gruncie rzeczy był on rezultatem recepcji na gruncie polskim teologii tzw. nowej (*devotio moderna*), będącej w opozycji do dawnej teologii spekulatywnej i głoszącej praktycyzm oraz zmierzającej m. in. tą drogą do odnowienia życia chrześcijańskiego. Szkoda, iż to właśnie zagadnienie nie zostało w dostateczny sposób wyeksponowane. Z tej też racji należałoby nie tyle mówić o „ontologicznych” podstawach filozofii moralnej, ile o teologicznych (w sensie teologii nowej), gdyż właśnie owa etyka ze środowiska krakowskiego, jako ściśle powiązana z nową teologią, jak na to wskazywałyby poglądy Pawła z Worcesterza, stawia etykę nad metafizyką i akcentuje jej prymat wobec innych dyscyplin, z racji jej znaczenia w życiu i postępowaniu. O związkach etyki krakowskiej XV wieku z nową teologią świadczyłyby również wspomniane przez Autora komentarze krakowskie z 1433 r. do VII księgi *Polityki* Arystotelesa, sporządzone dla Wawrzyńca z Raciborza, w których za Henrykiem z Oyty, zostały przedstawione nowe poglądy na kontemplację, a ponadto opowiedzenie się Pawła z Worcesterza za Burydanem w przedmiocie etyki.

Na temat recepcji filozofii Burydana w Krakowie piszą: M. Markowski i J. B. Korolec. Artykuł Mieczysława Markowskiego omawia *Wpływ burydanizmu na Uniwersytet Krakowski w pierwszej połowie XV wieku*. Wynika z niego, że oddziaływanie Jana Burydana na Uniwersytet Jagielloński dokonało się głównie poprzez jego uczniów. Świadczy o tym analiza dzieł z połowy XV wieku z zakresu logiki, filozofii przyrody, ontologii i etyki, pisanych przez mistrzów krakowskich. W pierwszych polskich pracach z zakresu logiki, pochodzących z końca XIV wieku, autorzy ich — profesorowie krakowscy: Jan Isner, Benedykt Hesse, Bartłomiej

z Radomia, Jan Wacłęga z Kęt, wzorowali się na samym Burydanie oraz jego uczniach: Albercie Rickmersdorffie z Saksonii i Marsyliusz z Inghen. Podobnie przedstawia się sprawa z filozofią przyrody. Uczni krakowscy: Jan Isner, Andrzej Wężyk, Andrzej z Kokorzyna, Benedykt Hesse, Jan z Kęt, Jan z Toszka, przyjmowali nową fizykę Burydana, a zwłaszcza teorię impetu nie tyle w formie akomodowanej poprzez Wawrzyńca Londoriusa, jak to dotychczas uważano, lecz w postaci głoszonej przez samego Burydana.

Fizyka Burydana, uprawiana w środowisku krakowskim, wywarła pośredni wpływ na odkrycie Mikołaja Kopernika. „Teoria impetu, zastosowana do wyjaśnienia ruchu ciał niebieskich — pisze M. Markowski — wykazywała, że ruchy ich są zrozumiałe bez uciekania się do hipotezy poruszycieli. Podważała do tej pory panujące poglądy arystotelesowsko-scholastyczne, że ciała niebieskie miały być poruszane przez inteligencje czyste. Burydaniści nie wchodzili w szczegółową dyskusję ruchów planetarnych. Ograniczali się do rozważenia tej sprawy na płaszczyźnie filozoficznej. Za pomocą argumentów filozoficznych zwracali uwagę na niewystarczalność panujących poglądów. Wskazywali na sprzeczności w nich zawarte. Urabiali pogląd, że ruch ciał niebieskich można wytłumaczyć przy pomocy tych samych zasad, którymi tłumaczy się ruch ciał ziemskich. Burydanizm, krytykujący z jednej strony tradycyjne zapatrywania dotyczące ruchów ciał niebieskich, a z drugiej — urabiając pogląd, że mechanika ciał niebieskich nie różni się od mechaniki ciał ziemskich, torował na płaszczyźnie filozoficznej drogę do narodzin koncepcji kopernikańskiej. Można nawet powiedzieć, że środowisko krakowskie było jakoby predestynowane do wydania kopernikanizmu. Tutaj bowiem wykładano burydanowską teorię impetu wraz z innymi innowacjami tego czasu, gdy na innych uniwersytetach wcale jej nie uwzględniano lub podawano ją w formie zniekształconej. Idee fizyki burydanowskiej były jeszcze w Krakowie żywe, gdy na ławie uniwersyteckiej zasiadł Mikołaj Kopernik. W *De hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus* wyznaje on, że do swoich koncepcji doszedł najpierw poprzez rozumowanie. Ale właśnie Kopernik zrobił tutaj decydujący krok, przechodząc od ogólnych problemów filozoficznych na teren nauk szczegółowych i dając matematyczne pomysły przy opracowaniu mechanizmu niebios” (ss. 140 n.).

W metafizyce, jak dowodzą krakowskie komentarze do *Metafizyki* Arystotelesa, dominują wpływy Marsyliusza z Inghen; w etyce natomiast (Łukasz z Wielkiego Koźmina, Paweł z Worczyna) samego Burydana. Panujący na wydziale *artium* Uniwersytetu Krakowskiego burydanizm w pierwszej połowie XV wieku przyczynił się do rozwoju studiów matematycznych i astronomicznych w Krakowie, czego jednym z przejawów były słynne dzieła Andrzeja Ruczela z Kościana i Marcina Króla z Żurawicy. Ponadto poprzez zajmowanie otwartej postawy wobec wartościowych elementów z innych stanowisk filozoficznych, stworzył przychylną atmosferę do przyjęcia w środowisku krakowskim albertyzmu, aweroizmu, egidjanizmu.

Na temat recepcji etyki Burydana w Krakowie pisze również J. B. Korolec omawiając *Anonimowy wykład Etyki Nikomachejskiej Arystotelesa w rękopisie Biblioteki Jagiellońskiej*, 2643. Przedmiotem analiz Autora jest wykład *Etyki* Arystotelesa, który pochodzi z końca XIV wieku. Autor jego oparł się w swoim wykładzie, prawie w całym zakresie, zwłaszcza jeżeli chodzi o poruszane kwestie, na komentarzu do *Etyki* Jana Burydana. I tak np. w księdze pierwszej, z 22 kwestii brak w rękopisie tylko ostatniej. Celem ustalenia zależności poglądów między autorem anonimowego wykładu a Janem Burydanem, J. B. Korolec poddaje analizie filologicznej, a następnie filozoficznej kwestię pierwszą z księgi pierwszej: *Utrum de virtutibus moralibus sit scientia*. Artykuł kończy wnioskiem: „Autor anonimowego ko-

mentarza znajdującego się w rękopisie krakowskim zaczerpnął z komentarza Buri-dana problem do rozważań, który to problem rozwiązał w myśl wskazówek mistrza. Jego samodzielnym działaniem jest jedynie dobór argumentów oraz przeprowadzona w komentarzu dyskusja" (s. 41).

Obydwie prace, zarówno syntetyczne ujęcie M. Markowskiego, jak i szczegółowa analiza kwestii krakowskiego wykładu do *Etyki Nikomachejskiej*, świadczą o szerokim zakresie wpływów burydanizmu w Krakowie.

O recepcji albertyzmu w środowisku krakowskim piszą: Wł. Seńko i Z. Włodek. Władysław Seńko w artykule pt. *Charakterystyka albertyzmu na Uniwersytecie Jagiellońskim w XV wieku* pisze, iż albertyzm drugi pojawił się w Paryżu w początkach XV wieku, stanowiąc reakcję wobec panującego tam szkotyzytu i nominalizmu. Odnowiony tam został przez Jana z Nowego Domu, wykładającego w Paryżu od 1400 r., głównie poprzez wydobywanie z twórczości Alberta Wielkiego elementów doktryn neoplatonickich. Albertyzm przeniesiony do Kolonii, przez Heimeryka de Campo rozwinął się, ale w zmienionej postaci. Spotkanie jego z tomizmem spowodowało tutaj istotę sporów, głównie z Gerardem de Monte, na mało istotne różnice między Albertem a Tomaszem z Akwinu, a przez to zawężenie całej polemiki do kręgu *via antiqua*. Przedstawicielami albertyzmu, działającymi w XV wieku na Uniwersytecie Jagiellońskim byli, do niedawna uznawani za tomistów: Jakub z Gostynina i Jan z Głogowa. Pierwszy z nich, zarówno w *Liber de causis*, jak i w niewydanych komentarzach do *De Anima* oraz do *Metafizyki* i *Fizyki* — jak uzasadnia Autor — opowiada się za szkołą albertystów paryskich, głównie za rozwiązaniami Jana z Nowego Domu, mimo że nie obce mu były stanowiska albertyzmu kolońskiego. Drugi z kolei, Jan z Głogowa, dobrze orientował się w sporze między tomistami a albertystami, nie opowiada się jednak wprost za żadną ze stron. Jako zajmującego się badaniem przyrody, cechuje go — zdaniem Władysława Seńki — „tendencja naturalistyczna”, a sama twórczość Alberta Wielkiego, jest dla niego wzorem nowego sposobu uprawiania badań przyrodniczych. Na tej właśnie płaszczyźnie — zdaniem Autora — można by powiązać orientację Jana z Głogowa z albertyzmem. Oceniając rolę jaką albertyzm odegrał w XV wieku na Uniwersytecie Krakowskim, Wł. Seńko stwierdza: „...albertyzm może być uważany w początkach swego istnienia za sojusznika humanizmu i nowych prądów, gdyż nawiązuje poprzez Alberta do Platona i neoplatonicyzmu, akcentując potrzebę badań przyrodniczych, a przede wszystkim wpływając z wolna na zmianę języka filozoficznego, który w ich dziełach stawał się bardziej zbliżony do potocznego, a przez to bardziej komunikatywny i swobodniejszy (por. np. dzieła Jana z Nowego Domu) — wychodził naprzeciw rodzącym się zainteresowaniom nowej epoki” (s. 204 n.).

Do zagadnienia sporu między tomistami a albertystami nawiązuje również Zofia Włodek omawiając *Jana Taczela z Raciborza, opata mogińskiego, wykład Sentencji na Uniwersytecie Krakowskim*. Jak się okazuje, Jan Taczal z Raciborza studiował na wydziale teologicznym Uniwersytetu w Krakowie, który ukończył w stopniu magistra prawdopodobnie dopiero około 1484 r. Od 1493 r. do śmierci w 1503 r. był opatem cystersów w Mogile pod Krakowem. Był właścicielem rękopisów 626 i 628, przechowywanych w Archiwum Opactwa Mogiły. Z ostatniego rękopisu, powstałego na Uniwersytecie Paryskim, wykladał na wydziale teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego kwestie do *Sentencji*. Najbardziej charakterystyczną cechą wykładu Taczela — zdaniem Autorki — jest próba „łagodzenia różnic doktrynalnych między Albertem i Tomaszem” (s. 144). O ile komentarze krakowskie z XV wieku reprezentowały odmiany augustynizmu, łącząc je niekiedy z poglądami nominalistycznymi lub realizmem, lub nawet z Albertem czy Tomaszem — stwierdza

dalej Z. Włodek — o tyle komentarz Taczela „opiera się wyłącznie na tekstach Tommasza i Alberta i jest pozbawiony wymienionych odmian augustynizmu” (s. 176). Do artykułu zostały dołączone, w postaci aneksów, opisy rkp. 628 i 626 (ss. 171—181).

Z pozostałych prac omawianego zbioru, Zdzisław Kuksewicz omawia *Niektóre zagadnienia koncepcji duszy Michała z Biestrzykowa*. Wynika z niej, iż Michał z Biestrzykowa, przedstawiciel szkotyizmu, działał na Uniwersytecie Krakowskim w latach 1458—1504. Na temat jego twórczości pisał już ks. Konstanty Michalski, omawiając głównie jego poglądy z zakresu logiki. Praca natomiast Z. Kuksewicza omawia niektóre zagadnienia nauki o duszy Michała z Biestrzykowa i oparta jest na rękopisie komentarza do *De Anima*. Omawia kolejno następujące zagadnienia: przedmiot psychologii; teorię władz; istotę duszy; wybrane zagadnienia odnośnie duszy zmysłowej, mianowicie: zmysł czynny, zmysły wewnętrzne, zmysł wspólny; wybrane zagadnienia duszy intelektualnej, mianowicie: teorię intelektu czynnego i możnościowego, rolę *species* i wyobrażeń w procesie poznania intelektualnego, rolę intelektu i woli.

Zofia Siemiątkowska natomiast przedstawia *Jana ze Słupczy kwestie filozoficzne De mixtione elementorum i De intellectu separato*. Publikowane w jej pracy dwie kwestie filozoficzne (ss. 155—165) Jana ze Słupczy (1408—1488) pochodzą z 1433 r., z okresu przygotowywania się do uzyskania stopnia magistra na wydziale *artium* Uniwersytetu Krakowskiego. Poprzedza je krótki komentarz (ss. 153 n.) ukazujące w świetle powyższych kwestii ciekawą formację intelektualną Jana ze Słupczy.

Publikowany zbiór prac pozwala na wyrobienie poglądu, zarówno odnośnie aktualnego stanu badań, jak i dziejów filozofii polskiej w XV wieku, mimo że nie pretenduje do ujęcia całościowego dziejów filozofii tego okresu na Uniwersytecie Krakowskim. Przeczytana książka nasuwa nieodparcie kilka wniosków: 1. Większość kierunków filozoficznych w Krakowie reprezentowała *viam modernam*; 2. Uprawiane kierunki filozoficzne, przede wszystkim burydanizm i albertyzm, nie były przyjmowane biernie, lecz rozwijane głównie poprzez eksponowanie innych, niż w środowiskach zachodnioeuropejskich, zagadnień filozoficznych; 3. Bogactwo myśli filozoficznej świadczy chlubnie o przeszłości krakowskiego ośrodka naukowego.

Wartość wszystkich prac jest duża, obojętnie czy stanowią one syntetyczne ujęcie jakiegoś kierunku filozoficznego, czy też odnoszą się w różnym zakresie badań do krakowskich rękopisów. Na tych ostatnich bowiem będą opierały się późniejsze opracowania całości dziejów filozofii polskiej.

Szkoda, że książka nie posiada skorowidzu filozofów, umożliwiłoby to szybsze sprostowanie wielu poglądów panujących dotychczas na temat poszczególnych filozofów polskich. Ujednolicenia wymagałaby również pisownia nazwiska Burydan (por.: „Buridan” ss. 15 nn., 22 nn., 184; „Burydan” ss. 113 nn.) oraz niektórych tytułów prac w książce i jej spisie treści (por.: ss. 22, 152, a zwłaszcza s. 182 z s. 207).

Ks. Marian Borzyszkowski

O KOPERNIKU

Mikołaj Kopernik. Szkice monograficzne. Pod red. J. Hurwica. Oprac.: W. Billig, A. Birkenmajer, L. Infeld, St. Konopka, B. Leśnożorski, E. Lipiński, M. Lomonosow, L. H. Morstin, Wl. Zonn. Warszawa 1965, PWN, ss. 303.

Józef Hurwiec w napisanym do książki Przedśłowiu informuje, że w 1973 roku przypadnie 500-na rocznica urodzin Mikołaja Kopernika. Powstały, z inicjatywy

Komitetu Naukowego Obchodów Tysiąclecia Państwa Polskiego przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Jedności Narodu, Komitet Historii, Nauki i Techniki Polskiej Akademii Nauk powołał w tym celu zespół uczonych, których zadaniem byłaby ocena dotychczasowych osiągnięć kopernikanistyki i opracowanie planu badań na przyszłość. „Niniejsza publikacja — pisze J. Hurwic — nie ma, oczywiście, ambicji zastąpienia którejkolwiek z tych prac. Jest tylko tymczasowym holdem złożonym pamięci Kopernika. Jest próbą wielostronnego spojrzenia na jego twórczość. Zebrane tu szkice starają się pokazać Kopernika jako astronoma, humanistę, ekonomistę, lekarza, człowieka. Starają się pokazać go na tle epoki i wskazać źródła oraz ocenić znaczenie jego koncepcji dla dalszego rozwoju nauki” (s. 6).

Na książkę *Mikołaj Kopernik* — *Szkice monograficzne* składają się następujące pozycje: Józef Hurwic: *Przedstawienie* (s. 5 n.); Michał Łomonosow: *O ruchu Ziemi* (Jraszka), (s. 7); Ludwik Hieronim Morstin: *Spotkanie we Fromborku*, (ss. 9—23); Wilhelm Billig: *Revolucja kopernikańska na tle epoki*, (ss. 25—97); Włodzimierz Zonn: *Mikołaj Kopernik — twórca nowej astronomii*, (ss. 99—143); Leopold Infeld: *Od Kopernika do Einsteina*, (ss. 145—187); Stanisław Konopka: *Mikołaj Kopernik wśród lekarzy*, (ss. 189—209); Edward Lipiński: *Kopernik jako ekonomista*, (ss. 211—235); Bogusław Leśnodorski: *Kopernik — humanista*, (ss. 237—279); Aleksander Birkenmajer: *Stan i perspektywy badań kopernikańskich*, (ss. 281—297); Indeks osób, (ss. 298—302); Spis treści, (ss. 303).

Książka zawiera dwa utwory literackie, umieszczone w jej początkowych partiach, oraz siedem naukowych. Treść ostatnich jest następująca:

Wilhelm Billig w pierwszej części swego artykułu pt. *Revolucja kopernikańska na tle epoki*, po krytycznym ustosunkowaniu się do działalności Kościoła i reformacji w XVI wieku i omówieniu nowych prądów, które niesło ze sobą Odrodzenie, przedstawia stan astronomii przed Kopernikiem. Omawia teorie Platona i Eudoxosa, Arystotelesa, Ptolemeusza i jego poprzedników: Hipparcha i Apoloniusza, Dantego oraz średniowiecznych szkół: oksfordzkiej i paryskiej. Pod koniec części pierwszej wymienia niektóre czynniki, mianowicie geograficzny rozwój świata oraz konieczność uporządkowania kalendarza, które w dużej mierze przyczyniły się do powstania nowej teorii astronomicznej. Najbardziej cenny z całego artykułu jest rozdział zatytułowany *Kopernik w Polsce* (ss. 58—69). Omawia w nim życiorys Kopernika z uwzględnieniem wpływu intelektualnego środowiska Krakowa i Włoch, twórczość jego w oparciu o prace L. A. Birkenmajera oraz działalność na Warmii. W rozdziale ostatnim, pt. *Dzieło Kopernika* (ss. 69—97) omawia różnice między systemem Ptolemeusza a Kopernika, antyczne źródła myśli kopernikańskiej, stosunek poglądów Kopernika do fizyki arystotelesowskiej ze Średniowiecza oraz nowy układ heliocentryczny w oparciu o treść ksiąg dzieła *O obrotach*. Kończy ponownie wyliczeniem zarzutów wobec Kościoła.

Włodzimierz Zonn, w artykule pt.: *Mikołaj Kopernik — twórca nowej astronomii* przedstawia na wstępie kosmologiczny model geocentryczny starożytnych, który zbudowany był w oparciu o prawo fizyki uważane przez nich za podstawowe: „wszystkie ciała niebieskie muszą się poruszać ruchem kołowym i jednostajnym” (s. 104). Układem odniesienia dla niego była Ziemia. Z biegiem czasu model ów, mimo ciągłego ulepszania, stał się niewygodny przy późniejszym kształtowaniu się dynamiki układu planetarnego „nie tylko z powodu obrania niewygodnego, z punktu widzenia naszej kinematyki, układu odniesienia, lecz głównie dlatego, że zakładał istnienie tylko ruchów kołowych” (s. 110). Kopernik obrał, w swoim kosmologicznym modelu wszechświata, Słońce jako układ odniesienia. Obstawiał jednak dalej przy ruchu jednostajnie kołowym planet. Dopiero J. Kepler wykazał, w oparciu o obser-

wację Tychoona de Brahe, iż ruch ich odbywa się po elipsie. Zaslugą Kopernika jest również wykrycie drugiego ruchu Ziemi, mianowicie, poza dobowym, także obiegowego wokół Słońca. Dalej, Kopernik dał nową interpretację zjawiska precesji, potraktowanego odtąd nie jako ruchu sfery gwiazd stałych, lecz jako ruchu Ziemi. Odkrył również nowy układ odniesienia obserwacji, oparty na średnich położeniach gwiazd. Pośrednio też przyczynił się do wzmożenia badań nad paralaksą roczną gwiazd i metodą wyznaczania ich odległości. Największą jednak zasługą Kopernika polega na tym, że „zawiera wyczucie pewnej zasady będącej zaprzeczeniem absolutu w fizyce i astronomii, ...Mam tu na myśli zasadę względności...” (s. 118). „Jasną jest rzeczą, że Kopernik nie odkrył zasady względności w pełnym, współczesnym znaczeniu tego słowa, był jednak w dużym stopniu jej prekursorem” (s. 119). Pod koniec artykułu Wł. Zonn omawia losy teorii kopernikańskiej, ataki ze strony Gnapheusa, Lutra, Kalwina, Melanchłona, stanowisko Kościoła oraz rodowód intelektualny Kopernika. Mimo, że kontynuował prace Hipparcha, Arystotelesa, Pitagorasa, Ptolemeusza; mimo że powoływał się na Platona, Cyceirona, Plutarcha, Filolaosa, Heraklejdę, Ekwantosa, Niketasa, Wergiliusza i innych, Kopernik dał w swoich pracach nowe poglądy. Kończy krótkim omówieniem życia i twórczości Kopernika.

Leopold Infeld w artykule pt.: *Od Kopernika do Einsteina* główną zasługą Kopernika upatruje w tym, iż dał on początek nauce współczesnej o wszechświecie, przenosząc układ odniesienia z Ziemi na Słońce. Dzięki temu wywarł wpływ na późniejszy rozwój mechaniki i teorii grawitacji. Idee Kopernika udoskonalił J. Keplera, który sformułował trzy prawa kinematyki planet. Umożliwiło to zmianę toru planet z kołowego na elipsoidalny oraz możliwość przewidywania zaistniałego układu. Z kolei dzięki pracom Galileusza, nauka o wszechświecie otrzymała dynamiczne ujęcie ruchu ciał niebieskich. Pełne rozwinięcie tego zagadnienia dał jednak dopiero Newton. Jego prawo grawitacji pozwoliło nie tylko wyprowadzić prawa Keplera, lecz co ważniejsze, wykazało że nie prędkość, jak dotychczas sądzono, lecz przyspieszenie jest proporcjonalne do siły grawitacyjnego przyciągania, które działa w jego kierunku. Mechanika Galileusza i Newtona pozwoliła na nową ocenę odkrycia Kopernika, mianowicie iż nie tyle Ziemia, ile właśnie Słońce stanowi układ inercyjny i do niego odnoszą się prawa mechaniki. Później okazało się, że lepszym układem inercyjnym jest układ związany nie ze Słońcem jak u Kopernika, lecz ze środkiem masy układu planetarnego. Fizyka XX wieku, a zwłaszcza ogólna teoria względności, sformułowana przez Einsteina, pozwoliła na jeszcze bardziej nowoczesne i odmienne sformułowanie teorii kopernikańskiej: „dla opisu zjawiska winniśmy wziąć układ, w którym pole grawitacyjne znika w nieskończoności” (s. 186).

Stanisław Konopka w artykule pt.: *Mikołaj Kopernik wśród lekarzy* przypomina, iż studia medyczne odbywał Kopernik w Padwie w okresie, w którym sięgnięto do oryginalnych dzieł greckich klasyków lekarskich, głównie Hipokratesa, a postęp nauki upatrywano w bezpośrednich obserwacjach człowieka. Studia medyczne w Padwie trwały trzy lata, obejmowały komentarze do dzieł Awicenny, Galena, Hipokratesa oraz medycynę praktyczną. Wymagano szczególnej znajomości anatomii i chirurgii. W Padwie wykładali: M. A. della Torre, G. Zerbi, G. de Urbino, Ph. Pomodoro, G. Pindemonte, G. Aquila, B. Speroni. Profesorem anatomii i medycyny praktycznej Kopernika był z pewnością sławny chirurg A. Benedetti, opierający swe wykłady na badaniach klinicznych i anatomopatologicznych. Prawdopodobnie korzystał też Kopernik z wykładów P. Trapolini'ego, N. Pessara, Vernia. Stykał się też z G. Frascatore'm i A. Achillini'm. Podczas pobytu w Padwie uczył się Kopernik języka greckiego, potrzebnego mu do studiowania w oryginale dzieł lekarskich. Świadczą o tym m. in. glosy w słowniku J. B. Chrestoniusza. Studia medyczne

w Padwie ukończył Kopernik prawdopodobnie w stopniu licencjata. Praktykę medyczną prowadził Kopernik na Warmii. Leczył m. in. biskupów: Fabiana z Łęczan, Jana Dantyszka, Tiedemana Giesego, swego brata Andrzeja, wielu chorych z ludu. Konsultował się z lekarzami: W. Wille'm, J. Treslerem, Ambrożym z Gdańska. Bliskie stosunki łączyły go z lekarzami: J. J. Retykiem i J. B. Solfą. Kopernik pogłębiał swoją wiedzę medyczną. W jego bibliotece lekarskiej znajdowały się dzieła takich lekarzy i przyrodników jak: Pliniusz, A. de Villa Nova, A. Benedicto, A. Cermisoni, A. Guaineri, Hipokrates, Awicenna, J. de Vigo, B. Montagnana, P. Aeginetae. Kopernik nie zostawił po sobie żadnych prac z medycyny. Nie jest też autorem rękopisu pt. *Regimen sanitatis*. Jedyną spuścizną pisarską z zakresu medycyny są notatki na marginesach książek, zebrane przez L. A. Birkenmajera i L. Prowe'go.

Edward Lipiński w artykule pt.: *Kopernik jako ekonomista* zauważa, iż początek wieku XVI znamionuje rozwój produkcji kapitalistycznej, a w związku z tym rośnie znaczenie pieniądza oraz handlu, zwłaszcza zagranicznego, rozpatrywanych — rzecz nowa — w kategoriach gospodarki narodowej. Na tym tle urasta do głównego problemu postulat „zdrowego pieniądza”. Tymczasem „w większości państw psucie monet, czyli zmniejszanie w nich ilości srebra przy pozostawieniu tej samej wartości nominalnej należało do codziennej praktyki” (s. 214). Zdawał sobie z tego sprawę Kopernik i stąd jego traktat *O monecie*. Sformułował tam prawo obiegu pieniądza, znane później pod nazwą prawa Greshama, orzekające: iż monety tej samej wartości nominalnej, ale o większej zawartości w nich kruszcu, wypierane są z obiegu przez monety o słabszej wartości rzeczywistej. Był też autorem tzw. ilościowej teorii pieniądza, „według której siła nabywcza pieniądza jest wyznaczana przez stosunek ilości obiegającego pieniądza do ilości towarów w obiegu” (s. 218). Dobry pieniądz, o który powinno się troszczyć państwo, jest według Kopernika warunkiem osiągnięcia bogactwa kraju i jego rozwoju gospodarczego i kulturalnego. Proponuje też powstanie dwóch mennic: w Rzeczypospolitej i Prusach, pod jedną władzą królewską, reprezentując tym samym stanowisko ogólnopaństwowe i ogólnopolskie.

Źródłem poglądów społecznych Kopernika są głównie idee Odrodzenia. W swej koncepcji społeczeństwa, będącej odbiciem stosunków ekonomicznych miast włoskich, Kopernik stawia jako ideał stan gospodarczej pomyślności kraju, przejawiającej się w „obfitości dóbr” oraz wykorzystaniu istniejących sił wytwórczych społeczeństwa.

Pod koniec artykułu E. Lipiński omawia wydaną przez Kopernika w 1531 r. takse chlebową, której celem była regulacja ceny chleba w Olsztynie i na Warmii.

„Jeżeli pierwszeństwo Kopernika w nowożytnej teorii pieniądza jest niewątpliwe — powiada w jednym z wniosków E. Lipiński — nie można go zapewne nazwać pierwszym w próbie analizy ekonomicznych podstaw rozwoju społeczeństwa” (s. 231).

Bogusław Leśnodorski, w artykule pt.: *Kopernik — humanista*, omawia wpływ nauk humanistycznych na Kopernika, jego stosunek do poprzedników, umysłowość oraz wizję świata. Całość została ujęta dosyć pobieżnie. Na uwagę zasługuje pogląd odnośnie podjęcia się przez Kopernika tłumaczenia *Listów* Teofilakta Simokatty. Leśnodorski nie zgadza się z poglądem jakoby było to tylko „szkolne ćwiczenie”. Uważa natomiast, iż tłumaczenie miało swoje oparcie w stanowisku filozoficznym Kopernika: „Filozoficzne wykształcenie Kopernika, jak również zasadniczy punkt widzenia, jego pogląd na świat, także w tym utworze znalazły swoją manifestację” (s. 252).

Aleksander Birkenmajer, w artykule pt.: *Stan i perspektywy badań kopernikańskich* zauważa, iż dzięki pracom L. A. Birkenmajera, jego ojca, zwłaszcza wy-

daniu dzieł *Mikołaj Kopernik* i *Stromata Copernicana* „badania kopernikańskie weszły w pierwszej ćwierci bieżącego stulecia na nowy zupełnie etap, ...” (s. 284). Duże zasługi w tej dziedzinie położyli również: L. Prowe, I. Polkowski, A. Wołyński, M. Curtze, F. Hipler. Prace wymienionych autorów zawierały materiały odnoszące się wprost lub pośrednio do Kopernika. Te ostatnie publikowano w oparciu o dane paleograficzne i dzięki tzw. „znajomości ręki Kopernika” (s. 285). Powyższe kryterium nie stanowiło dowodu pewnego i obiektywnego, w rezultacie doszło do zakwestionowania autentyczności szeregu rękopisów przypisywanych Kopernikowi. „W tej sytuacji jednym z najbardziej aktualnych tematów badań kopernikańskich — pisze A. Birkenmajer — powinno stać się wyczerpujące studium „ręki” genialnego astronoma, ...” (s. 285) dzięki czemu możliwy byłby postęp w rozwoju badań. Należałoby w tym celu wydać album paleograficzny pisma Kopernika, a następnie przeprowadzić kompleksową analizę druków z Upsali, z którymi styczność miał Kopernik i to przy zastosowaniu najnowszych metod i techniki badań. Przy tej okazji trzeba wydać siedemnastowieczny rejestr księgozbioru warmińskiego wywiezionego do Szwecji, którego rękopis znajduje się w Upsali, a fotokopie w Toruniu. Naczelnym jednak zadaniem kopernikanistyki jest pełne wydanie i to przed 1973 r. *De revolutionibus*. Dotychczas ukazała się w 1953 r., nakładem PWN, tylko I księga, po łacinie i po polsku, opatrzona objaśnieniami autora artykułu. Powyższą reedycję — jego zdaniem — powinno poprzedzić wydanie łacińskiego tekstu *Almagestu* Ptolemeusza i jego piętnastowiecznego skrótu *Epitome in Almagestum*, z których Kopernik korzystał. Umożliwiłoby to porównanie z tekstem *De revolutionibus*. Należałoby również porównać dzieło Kopernika z *De expetendis et fugiendis rebus* opus Jerzego Valli. Na wydanie łacińsko-polskie z komentarzami zasługują również inne prace Kopernika, mianowicie *Commentariolus*, *List do Bernarda Wapowskiego*, oraz J. J. Retyka *Narratio prima*. Wielce pomocne byłoby opracowanie chronologiczne wykazu pewnych i udokumentowanych wiadomości o życiu Kopernika. Tę samą rolę spełniłoby uaktualnienie i wydanie *Bibliografii Kopernikowskiej* Henryka Baranowskiego.

Wartość naukowa szkiców monograficznych o Mikołaju Koperniku nie jest jednokowa. Na czoło wysuwają się artykuły: A. Birkenmajera. Wł. Zonna, L. Infelda, E. Lipińskiego i St. Konopki. Ujęcie Kopernika jako astronoma, ekonomisty, lekarza, stanowi syntetyczny rys, będący rezultatem dotychczasowych badań w tych dziedzinach. Wymienieni wyżej autorowie opierają się na literaturze wybranej. Interpretują jednak poglądy Kopernika dosyć jednoznacznie, bez sygnalizowania odmiennych ujęć na ten temat i bez polemiki. Artykuły Zonna, Infelda i Lipińskiego cechuje ponadto szczególne zwracanie uwagi na rolę jaką odegrał Kopernik w historycznym rozwoju nauki, będąc prekursorem szeregu poglądów w wiele lat później dopiero sformułowanych i w pełni uzasadnionych. Osobną pozycję stanowi artykuł A. Birkenmajera, Zbliżające się pięćsetlecie od momentu urodzin Mikołaja Kopernika nakłada rzeczywistość wielkie zadania. Wiele zagadnień z twórczości Kopernika nie jest dostatecznie wyjaśnionych, a postęp w badaniach nad Kopernikiem jest obecnie bardzo mały. Nowych wyników można by się rzeczywiście spodziewać po wykonaniu programu edytorskiego, nakreślonego przez A. Birkenmajera. Można jednak wątpić w jego wypełnienie.

Inny charakter mają artykuły W. Billiga i B. Leśnodorskiego. Tematy ich artykułów są bardzo szerokie, potraktowane z tej racji bardzo pobieżnie i ogólnie, co nie upoważnia jednak do tak licznych i apodyktycznych twierdzeń na temat epoki Kopernika i jej konfliktów. Interpretacje tego okresu są różne; tu została podana wyłącznie jedna, do tego niedostatecznie uzasadniona. Z bardzo wielu zagadnień, które należałoby określić przynajmniej jako dyskusyjne, na czoło wysuwa się sprawa

wzajemnego ustosunkowania Kościoła do Kopernika i jego nauki. W. Billig i B. Leśnodorski ukazują wyłącznie negatywną rolę Kościoła. Tymczasem jednak „sprawa zakazu nauczania teorii Kopernika — jak stwierdza F. S. Taylor — nie jest jak dotąd całkowicie wyswietlona”. (F. S. Taylor, *Historia nauk przyrodniczych*. Tłum. J. Thor, Warszawa 1959 s. 108). Wl. Zonn, mimo że podziela poglądy Billiga i Leśnodorskiego na ten temat, zauważa jednak: „Dramat kopernikański nie był ani pierwszym ani ostatnim spięciem... I dziś jesteśmy często świadkami takich spięć, niemniej ostrych i niemniej brzemiennych w tragiczne skutki. Zdarzeń współczesnych jednak nie potrafimy rejestrować i interpretować z taką wyrazistością i ostrością spojrzenia, jak minionych. *Licom k licu lica nie uwiadat'* mówi S. Jesienin” (s. 131). Podobnie L. Infeld: „Patrzymy z góry i z pobłażaniem na te zasmucające bezdroża Kościoła katolickiego. Ale czy sprawa Galileusza nie przypomina wielu spraw, których widownią był wiek dwudziesty?” (s. 165).

Trudno się też zgodzić z niektórymi poglądami B. Leśnodorskiego na temat poglądów filozoficznych Mikołaja Kopernika. Jest rzeczą oczywistą, iż Kopernik był człowiekiem renesansu, a idee Odrodzenia kształtowały jego umysłowość. Przyznaje to również B. Leśnodorski omawiając związki Kopernika z myślą Arystotelesa i Awicenny już w Krakowie, a z Marsyliuszem de Ficino i Pico della Mirandolą — współczesnymi sobie filozofami — oraz Heraklitem, Demokrytem, Platonem, Epikurem, Lukrecjuszem, Cynceronem — filozofami starożytnymi — podczas pobytu we Włoszech. Przecenianie tego faktu, a ma to miejsce w szkicu B. Leśnodorskiego, doprowadziło do zbyt daleko posuniętych wniosków na temat filozoficznych poglądów Kopernika. Ogólnie dałyby się one ująć w słowach: „...Kopernik obiektywnie zaatakował rozbudowany system wierzeń...” (s. 276). U podstaw tego twierdzenia leży głównie Leśnodorskiego interpretacja słów „*animo libere*”. Słowa te, jak się okazuje wcale nie pochodzą od Kopernika. Użył ich Retyk w motto do swej *Narratio prima* oraz Kepler w odniesieniu do Kopernika. Mimo, że związek ich z samym Kopernikiem jest dosyć luźny, mimo że dotychczas tłumaczono je różnie, nie tylko „wolny duchem”, ale nawet „szlachetnie myślący” (i to w wydaniu PWN dzieła *O obrotach* z 1953 r.), Leśnodorski przyjmuje tłumaczenie „o umyśle wolnym”, „wolnym w duchu” utożsamiając je na tej samej stronie z „wolną myślą”, która miała wyrażać opozycję Kopernika „przeciw więzom kościelnego autorytetu i teologii” (s. 267). Tego rodzaju interpretacja, jak i wyprowadzenie na tej podstawie poglądów Kopernika zasługuje na miano dowolnej. W tym samym kierunku zmierza B. Leśnodorski pisząc: „W dziele *O obrotach* występuje Bóg, ale zwrot ten chyba nie bez powodu zastąpiono tu systematycznie przez określenie „Stwórcza wszechrzeczy” (*Opifex omnium*) i „Najlepsza i Najwyższa Istota” (*Optimus Maximus*)” (s. 274). Jeżeli się weźmie pod uwagę, że Kopernik nie był teologiem, że do swych poglądów doszedł nie tylko przez obserwację, ale w dużej mierze dzięki filozofii, że był człowiekiem Odrodzenia, to sprawa wydaje się zupełnie normalna. Powyższą wypowiedź B. Leśnodorskiego cechuje tu jedno: nie wypowiada swej myśli do końca. Zbyt jednak wymowny jest kierunek jego argumentacji, aby czytelnik nie był zdolny dopowiedzieć sobie reszty. Na tym miejscu warto przytoczyć słowa A. Birkenmajera, na którego zresztą B. Leśnodorski powołuje się w omawianym zagadnieniu: „...w imię prawdy historycznej musimy stwierdzić, że grubo mylą się ci, co przypisują Kopernikowi materialistyczny pogląd na świat. W rzeczywistości bowiem rzecz ma się tak, że aż na czterech miejscach głównego swego dzieła autor wyraźnie powiada, iż świat zawdzięcza swe istnienie Bogu jako Stwórcy wszechrzeczy (*Opifex omnium*), a w jednym z tych miejsc dodaje, iż ta Najlepsza i Najwyższa Istota (*Optimus Maximus*) stworzyła wszechświat dla dobra rodzaju ludzkiego”. (A. Birkenmajer: *Osiągnięcia*

duchowieństwa polskiego w zakresie nauk matematycznych i przyrodniczych. Roczniki Filozoficzne TNKUL 1964 t. XII z. 3 s. 33).

Nie do przyjęcia jest również stanowisko B. Leśnodorskiego odnośnie powiązań myślowych Kopernika z Teofilaktem z Simokatty. Utrzymuje on, iż tłumaczenie *Listów* Teofilakta z Simokatty dokonane przez Kopernika miało swoje źródło w aprobacie poglądów filozoficznych Teofilakta. Uzasadnienie to jest mało przekonujące. Na tej podstawie można by podobnie sądzić o wszystkich tłumaczach, iż podzielają poglądy tłumaczonego autora, co wydaje się rzeczą ogólnie niemożliwą do przyjęcia. Bardziej bliska prawdzie wydaje się interpretacja, iż *Listy* stanowiły podstawę do ćwiczeń tłumaczenia z języka greckiego. Takiego zdania są Wl. Zonn i St. Konopka.

O wartości artykułu i tendencyjnym nastawieniu B. Leśnodorskiego może najlepiej świadczyć tłumaczenie fragmentu pisma Innocentego III *De contemptu mundi sive de miseria conditionis humanae libri tres* (PL., t. 217, col. 701—746). B. Leśnodorski przytaczając w tłumaczeniu na język polski fragment tego pisma (s. 266 n.), nie sięgnął do oryginału, lecz poprzestał na przetłumaczeniu z języka niemieckiego odnośnika z książki: K. Federn, *Dante*, Leipzig—Berlin—Wien 1899, s. 10. Porównanie, przytoczonych niżej, trzech fragmentów tekstu, oryginalnego Innocentego III, tłumaczeń K. Federna i B. Leśnodorskiego świadczy o zakresie ogromnej deformacji tekstu i myśli autora, pominięciu ogólnie przyjętych zasad cytowania.

Innocenty III:

Caput II (col. 703) —
„De vilitate materiae ipsius
hominis.

Formavit igitur Dominus
Deus hominem de limo
terrae, quae caeteris ele-
mentis est vilior, ut patet
Gen. II. Planetas et stellas
fecit ex igne, flatus et
ventos fecit ex aere, pisces
et volucres fecit ex aqua,
homines et jumenta fecit
de terra...”

Federn:

„Ein charakteristisches
und damals viel gelesenes
Werk aus dem XII.
Jahrhundert war die
Schrift des Papstes Inno-
zenz III. (...)

„De contemptu mundi
sive de miseria humanae
conditionis” (...), das
früh von Bono Giamboni
ins Italienische übersetzt
wurde.

Darin Stellen wie:

„Der Mensch besteht aus
Koth und den gemein-
sten Nahrungsmitteln,
während die andern
Dinge aus viel edleren
Nahrungsmitteln geschaf-
fen sind, denn die Weisen
sagen, das die Sterne und
Planeten aus Feuer ge-
macht sind, Hauch und
Winde aus Luft, die Fi-
sche und Vögel aus Was-
ser...”

Leśnodorski:

„Czasy średniowiecza (co
nie oznacza bynajmniej,
by cała ta epoka w jej
różnych przeciwieństwach i
kierunkach i w różnych
okresach) uformowały
pogardliwą myśl papieża
Innocentego III, jednej z
czołowych postaci religij-
nego, umysłowego, a także
politycznego życia wieku
XII i XIII.

Pisał on:

„Człowiek składa się
z łajna i najpospolitszych
pokarmów, podczas gdy
inne rzeczy stworzone są
z materiałów o wiele
szlachetniejszych. Bowiem
mędrcy mówią, że gwiaz-
dy i planety powstały
z ognia, powiew i wiatry
z powietrza, ryby i ptaki
z wody...”

Innocenty III:

Federn:

Leśnodorski:

Caput IX (col. 705) —
„Quem fructum homo producit,

O vilis conditionis humanae indignitas, o indigna vilitatis humanae conditio. Herbas et arbores investigas. Illae de se producunt flores et frondes, et fructus: et heu tu de te lendes et pediculos et lumbricos. Illae de se fundunt oleum, vinum et balsamum, et tu de te sputum, urinam et sterces: illae de se spirant suavitatem odoris, et tu de te reddis abominationem fetoris. Qualis est ergo arbor, talis est fructus. ...”

Caput VII (col. 705) —
„De dolore partus et ejectione infantis. —

Omnes nascimur ejulantes, ut nostram miseriam exprimamus. Masculus enim recenter natus dicit A, femina vero E: Dicentes E vel A, quotquot nascuntur ab Eva. Mulier autem ut naufragus, cum vero peperit puerum, jam non meminit praessurae propter gaudium, quia natus est homo in mundum. (Joan. XVI). ... Conceptit ergo cum immunditia et fetore, parit cum tristitia et dolore, nutrit cum angustia et labore, custodit cum instantia et timore”.

„Die Bäume bringen aus sich Blätter und Blüten und Früchte hervor, die Menschen Nisse und Würmer und Läuse, jene erzeugen Wein und Öl und Balsam, diese Speichel und Koth und Urin. Jene bringen süsseste Wohlgerüche hervor, diese scheusslichen Gestank...”

„Wenn du es wohl bedenken willst, so empfängt das Weib den Sohn im Brand und Schmutz der Wollust und gebärt ihn mit Leid und Schmerzen und nährt ihn mit Angsten und Mühen, und bewacht ihn mit Sorge und Furcht, und alles das ist recht durch den Trieb der Natur...” „Der neugeborne Knabe sagt A, das Weib E, welche beides Laute der Qual und des Schmerzes sind, soviel ihrer von Eva her geboren werden”.

Drzewa wydają z siebie liście, kwiaty i owoc, ludzie — gnidy, robaki i wszy, pierwsze rodzą wino, olejki i balsam, drudzy najbrzydliwsze smrody...

Niewiasta płodzi syna w ogniu i brudzie rozkoszy, rodzi go w męce i cierpieniach, karmi go w bólu i strachu, a wszystko to dzieje się przez popęd natury...”⁴³

Cytat pochodzi z dzieła, którego tytuł brzmi: *O pogardzie dla świata i nędzy ludzkiego istnienia*”.

Ostatnia sprawa, to układ książki. W początkowych partiach książki umieszczono dwa utwory literackie, mianowicie: fraszkę M. Lomonosowa *O ruchu Ziemi* w tłumaczeniu J. Tuwima oraz opowiadanie historyczne L. H. Morstina *Spotkanie we Fromborku*, którego fabułą są powiązania Mikołaja Kopernika z Anną Schilling. Mimo dużych wartości artystycznych utworu Morstina, taktu i powagi, z jaką potraktował to zagadnienie, nie wydaje się rzeczą właściwą umieszczenie go w zbiorze szkiców monograficznych, w zasadniczej większości naukowych. Jest to utwór literacki. Możliwa w nim będzie zawsze dowolność w interpretacji jakiegokolwiek faktu. Nie chciałbym twierdzić, że ma to miejsce w utworze Morstina, ale sprawa Kopernik—Schilling, jak dotąd nie jest ostatecznie wyjaśniona. Wydaje się, iż zdawała sobie z tego sprawę redakcja książki, dając zamiast szkicu naukowego, literacki. Nie jest to jednak właściwe rozwiązanie.

Mimo pewnych braków, większość artykułów książki pozwala czytelnikowi na prawie pełne zapoznanie się z Mikołajem Kopernikiem i jego odkryciami. Na specjalną uwagę zasługuje piękna szata graficzna książki.

Ks. Marian Borzyszkowski

MIKOŁAJ KOPERNIK W ŚWIETLE NOWSZYCH BADAŃ

Mikołaj Kopernik urodził się w Toruniu 19 lutego 1473 r. Ochrzczony w tutejszym kościele św. Jana, przy czynnej jeszcze i dziś chrzcielnicy. Tu otrzymał imię Mikołaj, często powtarzające się w jego rodzie, zapewne nie bez związku z patronem wsi rodowej Koperniki koło Nysy. Tu też w Toruniu, wraz ze swymi rodzicami: Mikołajem Kopernikiem, przybyłym z Krakowa już przed 1455 r., matką Barbarą z rodziny Waczenrode, ze starszym rodzeństwem: Andrzejem, Barbarą i Katarzyną, spędził swe dzieciństwo, nierozłącznie związane z domami przy dawnej ulicy św. Anny i Rynku Staromiejskim, posiadłością w Kaszczorku, kościołem św. Jana i jego szkołą parafialną.

Osierocony w wieku dziesięciu lat przez ojca, korzystał z opieki swego wuja Łukasza Waczenrodego, od 1489 r. biskupa warmińskiego. Jest rzeczą wątpliwą, czy Kopernik po ukończeniu szkoły świętojańskiej uczył się dalej w szkole katedralnej we Włocławku, jak to utrzymują m. in. L. A. Birkenmajer i W. Hejnosz. Bardziej prawdopodobne jest, zdaniem H. Schmaucha, E. Zinnera, H. Barycza, J. Lechickiej, iż pobierał nauki w Chełmnie, gdzie istniała sławna *Academia Culmensis*.

Kopernik zasłynął głównie przez swój system budowy wszechświata, odmienny od geocentrycznego Ptolemeusza. Biografowie wskazywali na wiele momentów, które mogłyby zaważyć na podjęciu się przez Kopernika opracowania nowego systemu astronomicznego. Trudno jednak powiedzieć, który z nich był decydującym. Wydaje się, iż zarówno na wykrycie sprzeczności w dotychczasowym systemie geocentrycznym, jak i na opracowanie nowej teorii heliocentrycznej przez Mikołaja Kopernika, złożyły się dwie grupy motywacji: teoretyczna i empiryczna.

Motywacja teoretyczna związana jest jak najmocniej ze studiami Kopernika. Jesienią 1491 r. rozpoczął studia na wydziale *artium* Akademii Krakowskiej, przeżywającej wówczas swój rozkwit nauk humanistycznych, matematyki i astronomii, na co niemały wpływ miały m. in. powiązania mistrzów krakowskich Marcina

Króla z Przemysła i Marcina Bylicy z Jerzym Purbachem i Janem Regiomontanem, czołowymi pionierami odrodzenia astronomii XV wieku. Jak świadczą badania L. A. Birkenmajera, na kursie wyższym korzystał Mikołaj Kopernik z wykładów o treści matematycznej i astronomicznej profesorów: Wojciecha z Pniew, Wojciecha Korwina, Bartłomieja z Lipnicy, Szymona z Sierpca, Bernarda z Biskupiego, Mikołaja z Wrocławia, Marcina Biema z Olkusza, Wojciecha z Szamotuł, Jana z Głogowa. Brak pewnych i bezpośrednich dokumentów czy Mikołaj Kopernik słuchał wykładów Wojciecha z Brudzewa, wówczas profesora Akademii Krakowskiej i najwybitniejszego w Polsce matematyka i astronoma, powiązanego licznymi więzami z środowiskami humanistycznymi, gdyż od 1490 r. jako bakałarz teologii wykładał wyłącznie pisma Arystotelesa. Można jednak przyjąć, iż jeżeli nie korzystał wprost z jego wykładów, to pozostawał pod jego wpływem, choćby za pośrednictwem Szymona z Sierpca.

Pośrednio mogła też mieć wpływ na odkrycie Kopernika fizyka Burydana, z którą zapoznał się nie we Włoszech, jak to sugerował J. Wasiutyński, ale która była wykładana w środowisku krakowskim. Teoria impetu Burydana w odniesieniu do ciał niebieskich nie wymagała — jak w fizyce Arystotelesa — uciekania się do hipotezy pierwszego poruszczenia w postaci czystych inteligencji. Burydaniści w zasadzie nie zajmowali się fizyką ruchów ciał niebieskich na płaszczyźnie filozoficznej, podważali natomiast dotychczasowe poglądy panujące w fizyce, wskazując przy tej okazji, iż mechanika ciał niebieskich nie różni się od ziemskich. Tym sposobem jednak burydanizm — jak pisze M. Markowski — „torował na płaszczyźnie filozoficznej drogę do narodzin koncepcji kopernikowskiej. Można nawet powiedzieć, że środowisko krakowskie było jakoby predestynowane do wydania kopernikanizmu. Tutaj bowiem wykładano burydanowską teorię impetu wraz z innymi innowacjami tego czasu”. Fizyka Burydana istotnie działała w tym kierunku, przykładem tego mógł być uczeń Burydana biskup Mikołaj Oresme, głoszący pogląd o ruchu wirowym Ziemi. Mimo tego nie do przyjęcia jest stanowisko P. Duhema, jakoby Oresme miał mieć wpływ na myśl astronomiczną i ekonomiczną Kopernika, co zresztą dobitnie wykazał E. Borchert.

Studia krakowskie Mikołaja Kopernika z wielu względów miały dla dalszego jego kierunku myślenia i prac duże znaczenie. Nie można ich lekceważyć, jak to usiłował m. in. czynić E. Brachvogel. Pozwoliły one Kopernikowi nie tylko dobrze zapoznać się z ówczesnymi osiągnięciami matematyki, ale i stanu astronomii; pozwoliły również na dostrzeżenie wielu sprzeczności logicznych w systemie geocentrycznym, co później potwierdził swoimi obserwacjami astronomicznymi. Ponadto uprawiane na Uniwersytecie Jagiellońskim kierunki filozoficzne Odrodzenia, z jednej strony przyczyniły się do zainteresowania myślą filozofii antycznej, a z drugiej wpłynęły na zapoznanie się z nowymi kierunkami filozofii jemu współczesnej, będącej w zasadzie w opozycji do filozofii i fizyki Arystotelesa.

Kraków opuścił Mikołaj Kopernik przed wiosną 1495 r. Dalej studiował we Włoszech prawo kościelne w Bolonii oraz medycynę w Padwie, uzyskując w 1503 r. w Ferrarze tytuł doktora dekretalów.

Tutaj we Włoszech nastąpiło dalsze zapoznanie się Kopernika poprzez pisma Cyncerona i Plutarcha, z odmiennymi poglądami od dotychczasowego systemu geocentrycznego, a mianowicie Hiketasza, Ekfantosa i przedstawicieli Szkoły Pitagorejskiej. Źródłem podobnych poglądów było dla Kopernika także dzieło wybitnego humanisty, m. in. zwolennika Platona i Pitagorejczyków, Georgii Valla'i Placentini — *De expetendis et fugiendis rebus opus*, którego wpływ na *De revolutionibus* omawia L. A. Birkenmajer.

Podczas pobytu w Bolonii zetknął się Kopernik z szeregiem osób, które mogły bez wątpienia wywrzeć na niego większy wpływ, zarówno poprzez swoje wykłady jak i kontakty osobiste, niż profesorowie wydziału prawa. Należałoby tu wymienić astronoma D. M. di Novarra'ę, humanistów: F. Beroaldi'ego (starszego), A. Codro Urcea, A. Garzoni'ego, a zwłaszcza nominalistę A. Achilini'ego, autora dzieła *De orbibus*, wątpiącego nie tylko jak Wojciech z Brudzewa w rzeczywistość kół mimośrodowych, epicykli i ekwansów, lecz również krytycznie nastawionego do szeregu obiegowych wówczas tez astronomicznych. Mówiąc o powiązaniach Kopernika z kołami naukowymi Bolonii, należałoby jeszcze wymienić Marka z Benewentu, autora dzieła *De motu sphaerae octavae*; wydane w 1493 r. dzieło Marsyliusza de Ficino *De sole*, a ponadto związki jakie istniały w Padwie między Kopernikiem a C. Calcagnini'm omówione bliżej przez F. Hiplera i L. A. Birkenmajera.

Motywacja empiryczna. Do obserwacji używał Mikołaj Kopernik kwadrantu, narzędzia paralaktycznego — triquetrum, sfery armilarnej oraz ściennej tablicy słonecznej. Pierwsze obserwacje astronomiczne, potwierdzone dokumentami, prowadzone były przez Kopernika w Bolonii u D. M. di Novarra'y. Kopernik — jak świadczy Jerzy von Lauchen Retyk — „żył blisko Novarra'y którego był nie tyle uczniem, ile pomocnikiem i świadkiem astronomicznych dostrzeżeń, ...którego metody naukowe znał i któremu pomagał w obserwacjach”. Novarra, znany m. in. z głoszenia teorii zmiennej szerokości geograficznej, pracował także nad wprowadzeniem poprawek do układu tabel astronomicznych i zdawał sobie sprawę z wewnętrznych sprzeczności systemu ptolemeuszowego. Biorąc to pod uwagę, można przyjąć tezę o jego niemalym wpływie na rozwój poglądów Kopernika. Tu też spotkał się Kopernik z wydanym w 1496 r. w Wenecji *Epitome in Almagestum* J. Purbacha i J. Regiomontana. „Doniosła rola tego dzieła w rozwoju poglądów Kopernika — jak pisze H. Barycz — polegała na utrwaleniu w nim przekonania o błędzie Ptolemeuszowej teorii ruchu księżyca, które pchnęło go do skontrolowania jej z rzeczywistością przez zmierzenie paralaksy księżyca od ziemi w czasie jego kwadry i porównania z jej wartością w czasie pełni. Przeprowadzona 9 marca 1497 r. obserwacja potwierdziła niesłuszność założeń Ptolemeusza (...), stała się podstawą dla podjęcia nowej konstrukcji”.

W jesieni 1500 r. dokonywał Mikołaj Kopernik obserwacji w Rzymie. Dalsze odbywały się już na Warmii; ich miejscem były:

1. Zamek biskupi w Lidzbarku Warmińskim. — Nie ma na to pewnych dowodów, być może dokonywał ich w jednej z wieżyczek zamkowych.

2. Zamek kapitułny w Olsztynie. — Prowadził tu Kopernik badania m. in. przy pomocy, powstałej w latach 1516/17 tablicy słonecznej, wykreślonej na zasadzie „gnomicznego rzutu refleksyjnego” (J. Pagaczewski), istniejącej w dużych fragmentach do dzisiaj na ścianie wewnętrznej zegarem słonecznym, zwrócił już uwagę E. Zinner. Przeprowadzone w latach 1955—1957 wielostronne badania, łącznie z jej konserwacją, przez F. Koebcke'go, B. Marconi'ego, T. Przytkowskiego, pozwoliły stwierdzić, iż olsztyńska tablica słoneczna służyła nie tylko do ustalania dat świąt ruchomych, lecz również „do badań nad nieregularnościami w obrocie ziemi wokół Słońca”. (T. Przytkowski).

3. Frombork. — Z tą miejscowością związanych jest najwięcej problemów spornych. Dotychczas uważano, iż obserwatorium Kopernika mieściło się w północno-zachodniej wieży murów obronnych Wzgórza Katedralnego, pokazywanej zwiedzającym jako wieża Kopernika i na pomoście obronnym murów, spopularyzowanym obrazem Jana Matejki. Pogląd ten oparty na tradycji z początków XVI w., został

utrwalony w pamiętnikach J. Bernoulli'ego z końcem XVIII w., a z kolei bezkrytycznie powtarzany przez L. Prowe'go, E. Brachvogla, J. Wasutyńskiego, J. Dobrzyckiego, E. Rybkę. Pierwszym, który podważył powyższy pogląd był w 1943 r. E. Zinner. Stanowisko jego poparła ekspertyza astronomiczna, przeprowadzona z ramienia Ministerstwa Kultury i Sztuki w 1953 r. przez komisję złożoną z profesorów J. Gadowskiego, M. Kamieńskiego, J. Pagaczewskiego, a także badania prowadzone przez A. Lisickiego i A. Penconka. Tzw. *turris copernicana* nie mogła być miejscem obserwacji astronomicznych; mogła w niej znajdować się jedynie pracownia i biblioteka astronoma. E. Zinner nie wskazał jednak miejsca obserwacji Kopernika. J. Pagaczewski na podstawie tekstu z ks. II, r. 2 *De revolutionibus*, relacji Teodoryka z Radzyna, wykonawcy testamentu Mikołaja Kopernika oraz pism Morsianusa Cimbera, asystenta Tycho'na de Brahe i kierownika duńskiej ekspedycji astronomicznej do Fromborka w 1584 r. ustala tam dwa miejsca obserwacji astronomicznych Kopernika:

a) *Pavimentum* (termin Kopernika) czyli płaska, murowana podłoga, posiadająca wykreśloną linię południkową, położona na terenie zabudowań kanonii św. Piotra. Z niej prowadził Kopernik badania astronomiczne w latach 1513—1516 przy pomocy kwadrantu słonecznego robił pomiary szerokości geograficznej oraz czynił obserwacje Słońca.

b) Taras południowozachodniego bastionu oktogonalnego, będący od 1385 r. podstawą dzwonnicy, zbudowanej za czasów kardynała Michała Radziejowskiego. Z tego miejsca przeprowadzał Kopernik obserwacje astronomiczne po swoim powrocie z Olsztyna, a więc po roku 1521.

Wykład systemu heliocentrycznego Mikołaja Kopernika zosał ujęty w dwóch dziełach: pierwszym było *Nicolai Copernici de hypothesibus motuum coelestium a se constitutis commentariolus*, rozesłany w odpisach zaufanym osobom; drugim natomiast dzieło *De revolutionibus*. Nie jest dokładnie wiadomo, kiedy Kopernik napisał swój *Komentarzyk*. Najbardziej prawdopodobna wydaje się opinia L. A. Birkenmajera — E. Zinnera, przyjmująca lata 1509—1514. Oparł się w nim na założeniach geometryczno-kinematycznych, ujętych w formie konstrukcji koncentro-bi-epicyklicznej. Pełny system, w oparciu o konstrukcję kół ekscentro-epicyklicznych, został przedstawiony przez Kopernika w dziele *De revolutionibus*, opracowanym w latach 1515—1533.

Kopernik obrał w swoim kosmologicznym modelu wszechświata jako układ odniesienia Słońce. Obstawał jednak dalej przy ruchu jednostajnie kołowym planet; nowością był tu ruch Ziemi, zarówno dobowy wokół własnej osi, jak i roczny wokół Słońca, a ponadto trzeci ruch Ziemi, którym Kopernik chciał wytłumaczyć nachylenie jej osi w stosunku do jej toru. Kopernik dał też nową interpretację zjawiska precesji, potraktowanego odąd nie jako ruchu sfery gwiazd stałych, lecz jako ruchu Ziemi. Odkrył też nowy układ odniesienia obserwacji, oparty na średnich położeniach gwiazd. Pośrednio też przyczynił się do wzmożenia badań nad paralaksą roczną gwiazd i metodą wyznaczania ich odległości.

Zasługi Mikołaja Kopernika nie ograniczają się tylko do astronomii. L. Infeld upatruje główną rolę Kopernika w tym, że dał on początek współczesnej nauce o wszechświecie, przenosząc układ odniesienia z Ziemi na Słońce, stając się w ten sposób — zdaniem Wł. Zonna i wielu innych — prekursorem teorii względności Einsteina. Jasno sformułowana przez Kopernika zasada kinematycznej względności ruchów, w ocenie L. Infelda, E. Rybki, S. Szczeniowskiego, przyczyniła się poprzez Galileusza, J. Keplera, I. Newtona, do rozwoju mechaniki i teorii grawitacji. Ponadto

Kopernik swoim odkryciem — jak utrzymuje S. Szczeniowski — wywarł wpływ na rozwój optyki ciał w ruchu. Korzystano również z jego modelu planetarnego i metod perturbacyjnych w pierwszej fazie rozwoju fizyki atomów oraz mechaniki i elektrodynamiki kwantowej.

Kopernik wrócił na Warmię jako typowy człowiek i uczonego Odrodzenia, wykształcony wszechstronnie, jako matematyk, astronom, lekarz, prawnik, obeznany z ekonomią, polityką i sztuką. Zamieszkał na zamku biskupim w Lidzbarku Warmińskim u swego wuja biskupa Łukasza Waczenrodego, stając się jego powiernikiem, doradcą, sekretarzem, biorąc czynny udział w życiu kapitulnym, administracyjnym, gospodarczym i politycznym Dominium Warmińskiego.

Szczególnie znany jest wkład Kopernika do ekonomii, z racji projektowanej przez niego reformy monetarnej. Praktykowane wówczas psucie monet poprzez zmniejszanie w nich zawartości kruszcu, odbijało się niekorzystnie zarówno na gospodarce finansowej Kapituły, jak i na sytuacji materialnej ludności. Projekt uzdrowienia spraw monetarnych w całych Prusach, opracowany w traktacie *O monecie*, przedkładał Mikołaj Kopernik na sejmikach stanów pruskich. Na znaczenie traktatu wskazywali już A. Wołyński, I. Polkowski, J. Dmochowski, F. Bujak, H. Dunajewski, E. Lipiński. Sformułowane w nim zostało prawo obiegu pieniądza, znane później pod nazwą prawa Greshama, orzekające: iż monety o tej samej wartości nominalnej, ale o większej zawartości w nich kruszcu, wypierane będą z obiegu przez monety o słabszej wartości realnej. W literaturze powojennej większość autorów, m. in. Z. Modzelewski, H. Barycz, K. Dobrowolski, J. Górski, opowiada się za pierwszeństwem Kopernika w odkryciu tego prawa. Szereg również autorów, w tym z zachodnich J. Jastrow, P. Harsin, kwalifikuje Kopernika jako twórcę tzw. ilościowej teorii pieniądza, uzależniającej wartość pieniądza i poziom cen towarów od ilości będących w obiegu pieniędzy. Był też Mikołaj Kopernik autorem Taksy chlebowej regulującej cenę chleba w Olsztynie i na Warmii.

Kopernik zajmując się sprawami pieniądza i cen dążył nie tylko do ustabilizowania sytuacji materialnej, lecz wzorując się na ustrojach miast włoskich Odrodzenia chciał w ten sposób stworzyć podstawy do pełnego rozwoju kulturalnego i naukowego swego kraju.

Studia medyczne odbywał Kopernik w Padwie i to w okresie, w którym sięgnięto do oryginalnych dzieł greckich klasyków medycyny, a postęp nauki upatrywano w badaniach anatomicznych i fizjologicznych człowieka. Trwały one trzy lata i obejmowały medycynę teoretyczną i praktyczną. Studia medyczne ukończył Kopernik prawdopodobnie w stopniu licencjata, chociaż zdaniem niektórych biografów miał uzyskać stopień doktora. Praktykę medyczną prowadził Kopernik na Warmii. Leczył m. in. biskupów warmińskich: Łukasza Waczenrodego, Fabiana z Łęzan, Marcina Ferbera, chełmińskiego Tidemana Giesego, swego brata Andrzeja, wielu chorych z ludu. Odbywał konsultacje z lekarzami: W. Wille'm, J. Tresslerem, Ambrożym z Gdańska. Utrzymywał przyjazne stosunki z lekarzami: J. J. Retykiem, J. B. Solfą. Kopernik stałe pogłębiał swoją wiedzę medyczną, o czym świadczą badania zbiorów szwedzkich, pochodzących z biblioteki lidzbarskiej i fromborskiej. Nie pozostawił po sobie żadnych prac z zakresu medycyny. Nie był autorem przypisywanego mu ongiś traktatu *Regimen sanitatis*. Jedyną spuścizną pisarską z tego okresu są jego recepty i notatki na marginesach książek, zebrane przez L. Prowe'go i L. A. Birkenmajera. Mimo tego można mówić o twórczym wkładzie Kopernika do medycyny. Należałoby tu wymienić zalecenia profilaktyczne wobec epidemii chorób zakaźnych oraz sformułowania teorii, w oparciu o fizykę i mechanikę Archimedesesa, sprawa-

dzającej wszelkie zjawiska vitalne do ruchów. „W ten sposób — jak sądzi H. Barycz — Kopernik urósłby na protoplastę wielkiej fizjologicznej szkoły jatromechanistycznej, której rozkwit wiąże się z nazwiskami Borellego i profesora rzymskiej Sapienzy, Bagliviego z końca w. XVII, stając się i w tej dziedzinie prekursorem nowych koncepcji naukowych”.

Problematykę związaną ze studiami i praktyką medyczną Mikołaja Kopernika omawiają w swych pracach: A. Favoro, M. Curtze, L. Prowe, F. Hipler, L. A. Birkenmajer, A. Berg, St. Flis, St. Konopka.

Sprawa święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika. Zagadnieniem tym nadal interesuje się wielu biografów Kopernika. Żaden z nich jednak nie był dotychczas w stanie podać przekonywujących i pełnych dowodów, zarówno na to że Kopernik nie otrzymał wyższych święceń kapłańskich, jak i na to, że je otrzymał.

Z góry trzeba odrzucić, z braku właściwej dokumentacji, sposób uzasadniania święceń kapłańskich Kopernika i ich umiejscawianie w Krakowie, którego autorami byli A. Krzyżanowski, J. Czyński i inni. To samo trzeba powiedzieć o argumentacji E. Brachvogla, a z kolei F. Kubacha, F. Straussa, E. Zinnera, A. Kahrstedta, W. L. Yunga, E. M. Manca, J. Gadomskiego, opierających się na dokumencie wydanym przez L. Sighinolfiego. Nie wytrzymuje również krytyki, jak to wykazał W. Hejnosz, argumentacja E. Rosena i H. Schmaucha, jakoby Kopernik nie posiadał święceń kapłańskich wyższych, oparta o dokument publikowany w *Coelum*. Nie można też zgodzić się z F. Hiplerem, jakoby Kopernik nie posiadał wyższych święceń kapłańskich z racji studiów medycznych. Prawo kościelne, wywodzące się z uchwał soboru laterańskiego IV (1215), zabraniało księżom tylko niektórych zabiegów chirurgicznych, których praktyka lekarska Kopernika nie potwierdza. Zresztą w XV wieku tego rodzaju obostrzenia były już w zaniku.

Zasadnicza trudność w uzasadnieniu posiadania przez Mikołaja Kopernika wyższych święceń kapłańskich leży w tym, iż brak jest dokumentów, które świadczyłyby o sprawowaniu przez niego funkcji religijno-kościelnych. Można by to tłumaczyć za H. Baryczem licznymi urzędami i zajęciami gospodarczymi Kopernika i modnym wówczas wycieczką korzystania z zastępstwa przy sprawowaniu służby Bożej. Istnieje jednak szereg argumentów o charakterze pomocniczym, które mogłyby wskazywać na to, iż Kopernik był księdzem. Ostatnio zostały one na nowo ujęte i oświetlone przez polemikę W. Hejnosza z poglądami E. Rosena i H. Schmaucha. Opierając się na dotychczasowych badaniach, głównie A. Karbowiaka, K. Morawskiego, J. Wasłutyńskiego, W. Blachuta — W. Hejnosz przypuszcza, iż nauka w szkole katedralnej we Włocławku dała Kopernikowi dobre przygotowanie do służby Bożej i stąd po studiach na wydziale *artium* w Krakowie, zapewne na życzenie wuja Waczenrodego, miał Kopernik studiować dalej lub równocześnie na wydziale teologicznym Akademii Krakowskiej, uzyskując w ten sposób podstawę do święceń kapłańskich. Powyższy wniosek miałby znaleźć uzasadnienie w zamieszkiwaniu przez Kopernika w krakowskiej bursie teologów *Jerusalem*.

Argumentacja powyższa nie wydaje się zbyt przekonująca, chociażby ze względu na problematyczny pobyt Kopernika we Włocławku.

Bardziej prawdopodobne wydaje się wiązanie święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika z uzyskaniem przez niego kanonii fromborskiej. Wysilkł biskupa Łukasza Waczenrodego, celem uzyskania dla swych siostrzeńców kanonii nie od razu przyniosły rezultat. Trudności jakie napotkał biskup Waczenrode ze strony Kapituły katedralnej mogły mieć swe źródło w żądaniu z jej strony posiadania święceń kapłańskich przez kandydata na kanonika. Mimo że w Kapitułe byli kanonicy nie posiadający święceń kapłańskich, tego rodzaju warunek był dobrze znany członkom Kapituły i stąd też, gdy w 1531 r. biskup Maurycy Ferber ogłosił go w swych statu-

tach, nie spotkał się z opozycją. Fakt uzyskania przez Mikołaja Kopernika tytułu kanonika warmińskiego w 1497 r., wkrótce po uprzedniej odmowie i po przyjeździe z Włoch na Warmię, biografowie: m. in. J. Wasilutyński, J. Szyk, H. Barycz, ks. biskup J. Obląk, H. Zins, W. Hejnosz starają się tłumaczyć przyjęciem przez niego święceń kapłańskich, wprawdzie niższych, a potem wyższych, udzielonych prawdopodobnie przez biskupa Łukasza Waczenrodego.

Powołuje się również W. Hejnosz na cenne i wyraźne świadectwo Galileusza, określające Kopernika w liście do królowej Krystyny jako księdza.

Dodałbym jeszcze dwa pomocnicze argumenty: Po śmierci biskupa Fabiana z Łęczan Kopernik był w okresie od lipca do października 1523 r. administratorem diecezji warmińskiej. Jak twierdzi ks. biskup J. Obląk, stanowisko takie powierzano zawsze księdzu. Inny argument podaje O. Śliżeń, dyrektor Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku. Jego zdaniem podstawą znanego upomnienia, skierowanego przez biskupa Jana Dantyszka do kanoników Mikołaja Kopernika i Aleksandra Sculteti'ego, mogło być właśnie posiadanie przez nich święceń kapłańskich. Mimo że pozostali kanonicy w wielu wypadkach postępowali podobnie, upomnień takich nie otrzymali.

Argumenty przemawiające za święceniami kapłańskimi Mikołaja Kopernika nie są mocne. Przeciwno posiadaniu przez Kopernika święceń kapłańskich nie ma jednak żadnych argumentów. Zgadzam się więc w ostatecznym wniosku z W. Hejnoszem: „...możemy chyba sprawę święceń kapłańskich Mikołaja Kopernika postawić w ten sposób, że dopóki nie znajdzie się świadectwo źródłowe, które pozwoliłoby stwierdzić przeciwną tezę, trzeba je uznawać za wiecie prawdopodobne”.

Przypadająca na rok 1973 pięćsetna rocznica urodzin Mikołaja Kopernika nakłada na polską kopernikanistykę poważne obowiązki. Tymczasem trzeba przyznać, iż w badaniach nad Kopernikiem brak większego postępu. Jakie są możliwości wyjścia z impasu? Skorzystam na początku z przypomnienia programu ogłoszonego ostatnio przez A. Birkenmajera w artykule: *Stan i perspektywy badań kopernikańskich*. Należałoby przede wszystkim wydać album paleograficzny pisma Kopernika, a następnie przeprowadzić kompleksową analizę druków z Upsali, z którymi styczność miał Kopernik i to przy zastosowaniu najnowszych metod i techniki badań. A. Birkenmajer postuluje też wydanie dzieł Kopernika: O obrotach, Komentarzyka, Listu do Bernarda Wapowskiego, J. J. Retyka *Narratio prima*, łacińskiego tekstu *Almagestu* Ptolemeusza i jego piętnastowiecznego skrótu, rejestru księgozbioru warmińskiego w Szwecji. Wielce pomocne byłoby też opracowanie chronologiczne wykazu pewnych i udokumentowanych wiadomości o życiu Kopernika. Tę samą rolę spełniłoby uaktualnienie i wydanie Bibliografii Kopernikowskiej H. Baranowskiego.

Dodałbym do powyższych postulatów wnioski z rozmowy przeprowadzonej we Fromborku z prof. J. Pągaczewskim:

— trzeba przeprowadzić dalsze badania na bastionie oktagonalnym we Fromborku, tym bardziej że natrafiono tam na fragmenty bliżej nieokreślonego postumentu i to zanim rozpoczną się prace nad odbudową wypalonej wieży kardynała M. Radziejewskiego,

— należy dalej prowadzić poszukiwania *pavimentum* na terenie zabudowań kanonii św. Piotra,

— dokonać analizy obserwacji astronomicznych Kopernika, jak również zbadać filiacje dzieł Tycho de Brahe w stosunku do pism i obserwacji Mikołaja Kopernika.

COLLECTANEA THEOLOGICA

Na początku lutego 1967 roku ukaże się zeszyt kwartalnika „Collectanea Theologica” za rok 1966. Kwartalnik ten jest najstarszym polskim czasopismem teologicznym, które wychodzi od roku 1920 (do roku 1930 nosiło tytuł „Przegląd Teologiczny”), a od roku 1925 stanowi organ Polskiego Towarzystwa Teologicznego. Współpracę z pismem zapewnili obecnie przedstawiciele wszystkich polskich ośrodków teologicznych. Aktualny zespół redakcyjny stawia sobie jako cel przybliżenie polskim czytelnikom współczesnej problematyki nauk teologicznych, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień występujących w dokumentach II Soboru Watykańskiego.

Najnowszy numer „Collectanea Theologica” otwiera słowo wstępne pióra ks. kard. Stefana Wyszyńskiego oraz wypowiedzi uczestników II Soboru Watykańskiego. Ks. arcybiskup K. Wojtyła omawia na podstawie osobistych doświadczeń pracę teologów podczas Soboru. Ks. bp M. Klepacz zajmuje się niektórymi problemami Konstytucji pastoralnej. S. Świeżawski jako audytor świecki dzieli się swymi spostrzeżeniami na temat Soboru. Następnie zagadnieniom soborowym poświęcone są kolejne artykuły: omówienie Konstytucji o Kościele (ks. W. Granat), prezentacja Konstytucji o Bożym Objawieniu (ks. H. Bogacki), analiza nauki Soboru o Mistycznym Ciele Chrystusa (ks. T. Gogolewski). Z nauczaniem Soboru wiążą się również artykuły na temat prawdziwości Pisma św. (ks. A. Cholewiński), postawy teologii wobec ekumenizmu (ks. A. Zuberbier) oraz stosunku natury do łaski z punktu widzenia teologiczno-pastoralnego (ks. F. Blachnicki). Pismo interesuje się także problemami naszego kraju, czego wyrazem jest artykuł poświęcony obrazowi N.M.P. Łaskawej w Płochocinie i dziejom jego kultu (ks. J. St. Pasierb) oraz obszernie przedstawienie powojennego dorobku nauk apologetycznych w Polsce (ks. E. Wilenski). Numer dopełniają komunikaty i recenzje.

Zgłoszenie prenumeraty można kierować na adres Redakcji: Warszawa 45, ul. Gwiaździsta 81, lub dokonując wpłaty (cena 80 zł) bezpośrednio na konto: Redakcja kwartalnika „Collectanea Theologica”, PKO Warszawa, 90-14-640545. Redakcja prosi o dokonywanie wpłat na prenumeratę, co pomoże do uniknięcia szeregu trudności finansowych i wydawniczych.

Redakcja kwartalnika

„COLLECTANEA THEOLOGICA”

SPIS RZECZY

Ks. Bp Jan Oblak: Kult św. Wojciecha w diecezji warmińskiej	7
Ks. Alojzy Szorc: Diaspora diecezji warmińskiej za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698—1711)	45
Ks. Tadeusz Pawluḱ: Konferencje dekanalne w kanonicznym prawie powszechnym i warmińskim	79
Ks. Władysław Piwowarski: Moralność jako sprawdzian żywotności religijnej katolików południowej Warmii	95
Ks. Józef Myśków: Apologetyka i religioznawstwo. Niektóre punkty styczne w świetle współczesnych poglądów	185
Ks. Julian Wojtkowski: Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku	221
Ks. Mikołaj Lohr: Zagadnienia muzyki w pismach Kasjodora i ich źródła	301
Ks. Marian Borzyszkowski: Z problematyki suarezjańskiej teorii przyczynowości	317
Ks. Piotr Poręba: Ks. Walenty Gadowski — wychowawca dzieci i młodzieży	365

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Marian Borzyszkowski: Cenzurowanie filozofów	423
Ks. Marian Borzyszkowski: Filozofia polska w XV wieku	425
Ks. Marian Borzyszkowski: O Koperniku	430
Ks. Marian Borzyszkowski: Mikołaj Kopernik w świetle nowszych badań	438
„Collectanea Theologica”	445

TABLE DES MATIÈRES

Mngr Jan Obłąk: Le culte de St Adalbert-Wojciech dans le diocèse de Varmie	7
Alojzy Szorc: Le diaspora catholique du diocèse de Varmie à l'époque de l'évêque Andrzej Chryzostom Załuski (1698—1711)	45
Tadeusz Pawluk: Les conférences décanales selon le droit universel et selon le droit particulier varmien	79
Władysław Piwowski: La vie morale, critère du niveau religieux des catholiques en Varmie méridionale	95
Józef Myśków: L'apologétique et la science des religions. Quelques points connexes à la lumière des opinions contemporaines	185
Julian Wojtkowski: Le culte de la Sainte Vierge dans les monuments écrits en langue polonaise jusqu'à la fin du XV-e siècle	221
Mikołaj Lohr: Problèmes de musique dans l'oeuvre de Cassiodore et ses sources	301
Marian Borzyszkowski: Quelques problèmes de la théorie suarézienne de la causalité	317
Piotr Poręba: L'abbé Walenty Gadowski — éducateur des enfants et de la jeunesse	365

BULLETIN CRITIQUE

Marian Borzyszkowski: Peut-on censurer les philosophes?	423
Marian Borzyszkowski: La philosophie polonaise au XV-e siècle	425
Marian Borzyszkowski: Autour de Kopernik	430
Marian Borzyszkowski: Nicolas Kopernik à la lumière de récentes études	438
„Collectanea Theologica”	445