

STUDIA WARMIŃSKIE
TOM PIĄTY

STUDIA WARMIŃSKIE

TOM V

WARMIŃSKIE WYDAWNICTWO
DIECEZJALNE
OLSZTYN 1968

NIHIL OBSTAT

(—) *Ks. Mgr Antoni Jagłowski*
Censor

IMPRIMATUR

(—) † *Józef Drzazga*
Biskup Olsztyński

(—) *X. Dr C. Kulikowski*
Kancelarz Kurii

Olsztyn, 27 stycznia 1969 r.

Nr 262/69.

[L. S.]

W A R M I N S K I E W Y D A W N I C T W O D I E C E Z J A L N E

Olsztyn, ul. Staszica 5

Nakład 1000 + 60 egz. Format B3. Ark. druk. 38. Papier ilustr. kl. III 71 g.

Cena 100,— zł

SKŁADALI: JERZY PIOTROWSKI i ADAM SZYMANSKI
LAMALI: ZBIGNIEW SZEMATOWICZ i JÓZEF PALMOWSKI
TŁOCZYLI: MARIAN BIELAWSKI i ZBIGNIEW PENDRAK

Olsztyńskie Zakłady Graficzne — Olsztyn, ul. 22 Lipca 7. Lz. 1467. C-57.



ANNO INCEPTAE SALVTIS MCMLXVIII
VIRGO IN SACRA TILIA CORONATA
SVSCIPIAT HOC SPICILEGIVM
SOLLEMNIS QVADRINGENTENARIH
A SEMINARIO WARMIENSI CONDITO

Bp JAN OBLĄK

O POCZĄTKACH KOLEGIUM JEZUICKIEGO I SEMINARIUM DUCHOWNEGO W BRANIEWIE

W dniach 25—26 listopada 1967 Warmińskie Seminarium Duchowne *Hosianum* obchodziło jubileusz 400-lecia swojego istnienia. Podczas sesji naukowej wygłoszono referaty poświęcone początkom Seminarium Duchownego i Kolegium Jezuickiego, ambicjom naukowym ośrodka szkolnego w Braniewie i jego wpływie na świadomość narodową mieszkańców Warmii. Referaty te częściowo przerobione i uzupełnione są zamieszczone w tomie niniejszym.

Seminarium Duchowne w Braniewie, podobnie jak Kolegium Jezuickie, *Collegium Hosianum* i Alumnat Papieski, nie posiadają dotąd wyczerpujących monografii, a jedynie mniejsze lub większe publikacje, nieraz przestarzałe¹. A przecież znaczenie tych instytucji, zasięgiem swoim obejmujących nie tylko ziemie warmińsko-mazurskie, ale i innych dzielnic polskich, a nawet krajów sąsiednich, było bardzo doniosłe. Brak wszechstronnych naukowych opracowań każdej z tych instytucji z osobna stanowi poważną lukę w literaturze historycznej Warmii i Mazur.

Wspomniany wyżej jubileusz zwrócił uwagę głównie na początki Seminarium Duchownego i Kolegium Jezuickiego w Braniewie, przez długie lata ze sobą ściśle związanych. Początkami tych właśnie instytucji zajmuje się niniejszy artykuł, do opracowania którego zostały wykorzystane materiały archiwalne miejscowe i częściowo rzymskie. Pominęto w nim te szczegóły źródłowe, które z okazji jubileuszu zostały już opublikowane w *Tygodniku Powszechnym* z dnia 17 grudnia 1967 i w *Przewodniku Katolickim* z dnia 24 grudnia 1967.

Celem artykułu tego i następnych jest uczczenie czterechsetnej rocznicy tego wielkiego wydarzenia w dziejach Kościoła na Warmii i w Polsce, jakim było założenie i powstanie pierwszego Seminarium Duchownego w Braniewie. Równocześnie będzie to złożeniem hołdu fundatorowi Seminarium Duchownego i Kolegium Jezuickiego w Braniewie, wielkiemu kardynałowi Stanisławowi Hozjuszowi.

¹ Do ważniejszych opracowań w tej dziedzinie należą publikacje: J. Bender: *Geschichte der philosophischen und theologischen Studien in Ermland, Braunsberg 1868*. — E. Bra ch v o g e l: *Das Priesterseminar in Braunsberg*. Braunsberg 1932. J. Bra u n: *Geschichte des königlichen Gymnasiums zu Braunsberg während seines dreihundertjährigen Bestehens*. — Ks. J. K o r e w a: *Z dziejów Diecezji Warmińskiej w. XVI — Geneza Braniewskiego Hozianum*. Poznań—Warszawa—Lublin 1965. — G. L ü h r: *Die Matrikel des Päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578—1798*. Braunsberg 1925. — Tenże: *Die Schüler des Braunsberger Gymnasiums von 1694—1776*. Braunsberg 1934. Ks. L. P i e c h n i k: *Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Nasza Przeszłość* 7 (1958) 5—72. — Tenże: *Początki Seminarium Nauczycielskich w Polsce w wieku XVI. Nasza Przeszłość* 10 (1959) 159—175. — E. W a s c h i n s k i: *Das kirchliche Bildungswesen in Ermland, Westpreussen und Posen*. Breslau 1928. — Ks. S. Z a l ę s k i: *Jezuici w Polsce, T. 1, Lwów 1900*.

* * *

Przy wprowadzaniu w życie uchwały Soboru Trydenckiego o zakładaniu Seminarium Duchownych w diecezjach, najważniejszym problemem było znalezienie kwalifikowanych profesorów i moderatorów do wychowywania i kształcenia kandydatów do kapłaństwa. Nie mogła ich dostarczyć Diecezja Warmińska, bo miała niewielką ilość kapłanów, a przygotowanych do tego zadania chyba w ogóle nie posiadała. Nie można się było spodziewać, że w kraju zdobędzie się siły profesorskie na odpowiednim poziomie intelektualnym i moralnym, skoro nawet Akademia Lubrańskiego w Poznaniu długo poszukiwała ich bezskutecznie na terenie Rzeczypospolitej². Jediną możliwość rozwiązania tego problemu kardynał Hozjusz widział w sprowadzeniu jezuitów na Warmię.

Potwierdzeniem tego może być jego list do generała jezuitów Jakuba Laineza, w którym pisał:³ „Sądzę, że tylko wasze Towarzystwo zorganizuje dla mnie Seminarium”. Podobnie czytamy w jednym z dekretów erekcyjnych Seminarium:⁴ „Ponieważ zaś My i Bracia nasi Prałaci i Kanonicy Katedralni oraz inni kapłani, zajęci jesteśmy wieloma sprawami i ponieważ w tych czasach nie jest łatwą rzeczą znaleźć odpowiednich mężów do wychowywania młodzieży i ponieważ poznaliśmy, że Towarzystwo Jezusowe, między innymi celami swojego zakonu, szczęśliwie wypełnia i to zadanie w różnych krajach i prowincjach, gdzie posiada swoje kolegia, przeto postanowiliśmy szukać jego pomocy”. Głównym więc celem długoletnich starań Hozjusza o sprowadzenie jezuitów na Warmię było powierzenie im sprawy wychowania i wykształcenia kleryków w Seminarium Duchownym⁵.

Pierwotnie Hozjusz zamierzał osadzić jezuitów w Elblągu, gdzie mogliby nie tylko prowadzić Seminarium, ale również rozwinąć działalność duszpasterską w kierunku rekatołicyzacji luterańskich mieszczan. Jednakże wnet zrezygnował z tego planu, nie będąc w stanie zagwarantować bezpieczeństwa jezuitom i klerykom, ze względu na wrogą postawę Elblążan w stosunku do katolików⁶.

Potem Hozjusz wziął pod uwagę Barczewo i Braniewo, gdzie istniały klasztory z kościołami, opuszczone przez franciszkanów w dobie reformacji. Bardziej stosowne do celu wydawało mu się Braniewo, ale ostatecznie postanowił poczekać na decyzję nuncjusza papieskiego, Jana Franciszka Commendoniego. Ten poparł plan Hozjusza i gdy przybył do Braniewa, „uznał, że będzie odpowiednie” dla założenia Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego⁷. Za Braniewem przemawiały trzy racje: 1) było największym i najlepiej zagospodarowanym miastem na Warmii; 2) było położone blisko Fromborka, gdzie znajdowała się katedra warmińska;

² Ks. S. Załęski, jw. s. 51.

³ Ks. J. Korewa, jw. s. 132. — Archiwum Romanum Societatis Jesu (w skrócie ARSI), Epp. Ext. 2, f. 17.

⁴ Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (w skrócie ADWO), Descriptio Episcopatus Varmiensis cum suis Parochiis et aliis Sacerdotiis auctore Revmo Martino Cromero Episcopo Varm., B. 1a, f. 251.

⁵ Tego zdania jest Ks. J. Korewa, który w oparciu o dokumenty źródłowe jasno to wykazał w swojej pracy, zwłaszcza w rozdziale ostatnim.

⁶ Ks. J. Korewa, jw., s. 132.

⁷ ARSI, jw.

3) bardziej od Barczewa potrzebowało pomocy jezuitów do zwalczania protestantyzmu, który w Braniewie „wcześniej i głębiej zapuścił korzenie, niż gdziekolwiek na Warmii”⁸.

Wybór Braniewa na ośrodek jezuicki i szkolny na Warmii zaaprobował synod diecezjalny w Lidzbarku, w roku 1565. Znalazło to odbicie w dekretach erekcyjnych Seminarium Duchownego. W pierwszym dekreście z dnia 21 sierpnia 1565 czytamy: ⁹ „Najpierw więc postanowiono, żeby im [jezuitom] został przydzielony klasztor franciszkanów wraz z kościołem w mieście Braniewie, opuszczony i już od kilku lat nie zajmowany przez zakonników. Równocześnie [postanowiono], żeby naprawione było to, co zostało zrujnowane i odbudowane to, co byłoby konieczne i dogodne tak dla ich zakonu, jak i dla użytku samego Seminarium”.

W drugim dekreście erekcyjnym z dnia 16 grudnia 1566 potwierdzono akt nadania poprzedniego i podkreślono prawo własności jezuitów: ¹⁰ „Przede wszystkim klasztor św. Franciszka w Braniewie, pod warunkiem tym, że będzie w nim i miejsce na Seminarium, przez nas został oddany wyżej wymienionemu zakonowi ze wszystkim, co znajduje się w obrębie jego murów, wraz z kościołem, ogrodem, domkami i wszystkimi innymi dobrami i prawami do niego należącymi oraz ze wszystkimi sprzętami tak świętymi i kościelnymi, jak domowymi i bibliotecznymi. Cokolwiek w nim zostało znalezione, albo przez nas naprawione, oddajemy na własność samego Kolegium i zakonu, na mieszkanie i używanie, zakazując jednak alienacji”.

Trzeci dekret erekcyjny z dnia 6 listopada 1568 był uzupełnieniem poprzednich i akcentował niezależność fundacji Kolegium Jezuickiego od Seminarium: ¹¹ „Gdyby zaś zdarzyło się, że Seminarium zostałoby rozwiązane, albo gdzie indziej przeniesione, albo jego zarząd w jakikolwiek sposób zostałby odjęty Towarzystwu Jezusowemu i klerycy jego nie chodziliby na wykłady do Kolegium (byle tylko sam zakon był gotów dać pracę do jednego i drugiego, według warunków zawartych w dekreście ustanowienia Seminarium), to jednak tak klasztor i kościół, jak i dochody przyznane Kolegium Towarzystwa, pozostaną nienaruszone”.

Gdy jezuita osiedlili się w Braniewie 8 stycznia 1565, okazało się, że klasztor pofranciszkański nie był całkowicie pusty. Mieszkało bowiem w nim dwóch zakonników, kapłan, „choć ten właściwie nie był z tego zakonu” i brat zakonny, franciszkanin. Kapłan po 8 dniach został odesłany do innego klasztoru. Brat imieniem Bernard miał już 80 lat i podczas ogólnego zamieszania, wywołanego przez reformację i ucieczkę zakonników z klasztoru, „jemu przełożeni zlecili troskę o klasztor i wszystkie rzeczy”. Jezuita tolerowali go wśród siebie, zwłaszcza, że tego życzył sobie kardynał Hozjusz „dla słusznych powodów”. Wnet jezuita przekonali się, że nie był on dla nich ciężarem i jak zaświadcza, „prawie przez dwa lata, aż do śmierci, żył spokojnie z naszymi”. Zachowywał się lojalnie

⁸ Ks. J. Korewa, jw., s. 131. — H. Zins: Początki reformacji na Warmii. *Odrodzenie i reformacja w Polsce*. T. 2. Warszawa 1957, s. 53—90.

⁹ ADWO, Archiwum Kapitulne Dok. Kap. L 10. B 1, f. 248. De Seminario Brunsbürgensi, A 89, s. 2—3.

¹⁰ ADWO, Dok. Kap. J 9. B 1, f. 254. A 89, s. 8.

¹¹ ADWO, B 1, f. 251—3. A 89, s. 21—3. Są to kopie, oryginalny dokument nie zachował się.

wobec nich i przed śmiercią wskazał im miejsce, gdzie był ukryty skarbiec¹².

Klasztor podzielili jezuita na trzy części, na mieszkania dla siebie, na konwikt dla studentów i na pomieszczenie 5 klas szkolnych dla młodzieży świeckiej. Dla szkoły, zwanej *Collegium Hosianum*, przeznaczili część wschodnią klasztoru, dla konwiktu część północną, a dla siebie część zachodnią. Każda z tych części została oddzielona, jedna od drugiej, specjalną ścianą. Podobnie na trzy części został przedzielony i podwórzec względnie dziedziniec zewnętrzny, do swobodnego korzystania każdej grupy użytkowników. Pomieszczenia były obszerne, bo część jezuicka mogła pomieścić 40, a w razie potrzeby i 60 zakonników, zaś konwikt 60—80 studentów¹³.

Ta właśnie część była przeznaczona początkowo na Seminarium Diecezjalne. Ale wizytator zakonu Franciszek Sunier przekonał Hozjusza, że lepiej będzie, jeśli alumni Seminarium zamieszkają w mieście, w osobnym i wygodnym budynku. Chciał bowiem przyjąć z pomocą studentom świeckim, którzy nie mogli znaleźć dla siebie mieszkania na mieście, z powodu nieprzyjaznej postawy obywateli braniewskich. Działy tu dwa elementy, religijny i nacjonalistyczny. Znaczna część bogatych i wpływowych mieszczan sprzyjała luteranizmowi i wrogo odnosiła się do katolików, a zwłaszcza do jezuitów. Ponadto mieszczenie braniewscy byli przeważnie niemieckiego pochodzenia i niechętnie patrzyli na studentów polskich, masowo napływających do *Collegium Hosianum*. Nie chcieli ich przyjmować na mieszkanie, lub żądali od nich wygórowanych opłat. Taki stosunek mieszczan braniewskich zrażał przybywających studentów, którzy zaczęli wycofywać się z *Collegium Hosianum*.

Ten stan rzeczy mógł fatalnie zaciążyć na rozwoju szkół jezuickich w Braniewie, a nawet na losach samego Kolegium Jezuickiego. Jezuita dobrze rozumieli, że jeśli nie zaradzą potrzebom mieszkaniowym studentów, „z wielką szkodą dla naszej szkoły sami odejdą lub przeniosą się do Niemiec, albo gdzie indziej, do innych miejscowości, zarażających zubożonymi herezjami”. Aby temu zapobiec, za zgodą Hozjusza jezuita zdecydowali się odstąpić część klasztoru na konwikt dla studentów. Znaczną grupę konwiktatorów Hozjusz „żywił niemałymi wydatkami i nie znajdował w mieście odpowiedniego domu” dla nich. Jezuita przyjęli ich do konwiktu, bo jak się wyrazili, „nie mogliśmy się uchylić od tego, aby ich nie przygarnąć do tej części klasztoru, jednakże bez jakiegokolwiek pomniejszenia praw Kolegium. Była bowiem nadzieja, że po śmierci kardynała zakon odzyska jego używanie”. Ale wbrew temu przypuszczeniu, chociaż Hozjusz wyjechał do Rzymu i przestał lożyć w ubogich studentów, w klasztorze nadal istniał konwikt dla studentów¹⁴.

Wraz z klasztorem jezuita przejęli także jego majątek, którego niepoślednią częścią była biblioteka pofranciszkańska, dość liczna i dość dobrze zaopatrzona. Spisu książek dokonał sam Marcin Kromer, podówczas kanonik-kantor Kapituły Warmińskiej, wielki zwolennik sprowadzenia jezuitów na Warmię i założenia Seminarium Duchownego. Oczywiście, jego

¹² ADWO, Brevis historica informatio de origine Collegii Brunbergensis Societatis Jesu, s. 4.

¹³ Tamże, s. 5, 14—15.

¹⁴ Tamże, s. 15.

spis książek nie zawiera pełnego opisu bibliograficznego według wymogów dzisiejszych. Ale w znacznej większości można je dość łatwo zidentyfikować co do ich autorów i tytułów. Przy żadnej książce nie podano jednak miejsca i roku wydania, a przy niektórych nawet tytułu dzieła. W załączonym niżej wykazie tych książek tytuły niezidentyfikowane zostały umieszczone w cudzysłowie.

Wszystkie druki Kromer zestawil według podziału nie zawsze logicznego, dokonanego, zdaje się, dawniej przez bibliotekarza franciszkańskiego. Ze względu na powagę autora rękopisu pozostawiamy podział książek na grupy bez zmian zasadniczych, jedynie w ramach poszczególnych grup zachowujemy dokładniejszy porządek alfabetyczny¹⁵.

Dział pierwszy, nie zatytułowany, zawiera głównie dzieła Ojców i Doktorów Kościoła:

- Albertus Magnus s.: Compendium theologiae veritatis.
 De laudibus Mariae.
 De officio Missae.
 Enarrationes in Evangelium s. Joannis.
 Paradisus animae.
 Ambrosius s.: Opera.
 Anselmus de Cantenbury s.: Opera.
 „Appiarius”? może Appianus.
 Augustinus Aurelius s.: Opera.
 Bernardinus de Bustis: Defensorium Montis pietatis contra figmenta omnia emule falsitatis.
 Bernardus Claravallensis s.: Opera.
 Bernardus Claravallensis s. et Gilbertus de Holandia: Sermones super Cantica canticorum.
 Biblia sacra.
 Bonaventura s.: Opera.
 Canisius Petrus s.: Parvus Catechismus catholicorum.
 2 egz. tego katechizmu w tłumaczeniu niemieckim.
 Cassiodorus Senator: De anima rationali.
 In psalterium expositio.
 Ciprianus Caecilius s.: Opera.
 Didymus: De Spiritu Sancto.
 Dionysius Carthusianus: „Varia opuscula spiritualia”.
 Dionysius Pseudo-Areopagita: Opera.
 De quattuor hominis novissimis.
 Ephrem Syrus s.: Opera.
 Expositio canonis Missae.
 Expositio hymnorum ecclesiasticorum.
 Ficinus Marsilius: De religione christiana et fidei pietate opusculum.
 „Glossa ordinaria super biblia”.
 Gregorius Nazianzenus s.: Opera.
 Guillelmus de Gouda: Expositio mysteriorum Missae et verus modus celebrandi.
 Guillelmus Arvernus: Rhetorica divina.
 Hermelin Felix: Opuscula et tractatus.
 Hieronymus s.: Opera.
 Hilarius Pictaviensis s.: Opera.
 Holcot Robertus: Super Sapientiam Salomonis.
 Hollen Gotschalculus: Praeceptorium divinae legis.
 Hugo Carthusianus: „De triplici via ad sapientiam”.
 Hugo a Sancto Caro: Postilla in universa biblia iuxta quadruplicem sensum.
 Hugo de Sancto Victore: Opera.
 Irenaeus s.: Adversus Valentini et similium gnosticorum haereses.

¹⁵ ADWO, B 1, f. 280—3.

- Isidorus Hispalensis s.: De responsione mundi et de astrorum ordinatione.
 De summo bono.
 Etymologiae vel Etymologiarum libri XX.
 Joannes Chrysostomus s.: Opera.
 Joannes Damascenus s.: De orthodoxa fide liber. In hoc opere contenta Theologia
 Damasceni quattuor libris explicata.
 Joannes de s. Geminiano: „Summa de similitudinibus rerum”.
 Joannes de Tambaco: Consolatio theologiae.
 Lactantius Firmianus: Opera omnia.
 Lumen animae seu liber moralitatum.
 Martinus de Laudano Carthusianus: „Epistola ad novitios”.
 Nicolaus de Cusa: Opuscula varia.
 Nicolaus de Gorran: Postilla super epistolas sancti Pauli.
 Nicolaus de Lyra: Postilla super totam Bibliam cum additionibus Pauli Burgensis.
 Origenes Adamantius: Opera.
 Pelbartus de Themeswar: Expositio psalmodum et canticorum ecclesiasticorum.
 Petrus de Alliaco: „In psalmos poenitentiales”.
 Tractatus et sermones.
 Philippus Presbiter: „Scripta”.
 Philon Judaeus Alexandrinus.
 „Quadrivium ecclesiae”.
 Rainerius de Pisis: Pantheologia seu Summa universae theologiae.
 Raymundus Eremita s.: Opuscula et litterae.
 Rupe Alanus de: De psalterio Virginis Mariae.
 „Triginta excellentiae”.
 Rupertus Tuitiensis: „In 6 prophetas posteriores”.
 Sixtus IV Papa.
 Theophylactus: In quattuor evangelia enarrationes.
 In omnes D. Pauli epistolas enarrationes.
 Vincentius Bellovacensis: „De gratia B. Virginis et laudibus eiusdem”.
 „Vocabularius theologicus”.
 Zacharias Chrysopolitanus: In unum ex quattuor sive De concordia evangelista-
 rum libri IV.

Dział drugi, zatytułowany *Scholastici*, obejmuje dzieła scholastyków średniowiecznych:

- Albertus Magnus s.: Super Sententias.
 Alexander de Hales.
 Antoninus Florentinus s.: Summa theologiae.
 Bartholomaeus Sibylla: Speculum peregrinarum quaestionum.
 Biel Gabriel: Super IV libros Sententiarum.
 Bonaventura s.: Commentarius in quartum librum Sententiarum.
 Bruleser Stephanus: In magistrum Sententiarum.
 „Califodina cum supplemento”.
 „Compendium Irtini”.
 Duns Scotus Joannes: Quaestiones in quattuor libros Sententiarum.
 Durandus de S. Porciano: In quattuor libros Sententiarum.
 „Epitome problematum in IV libros Sententiarum”.
 Ficinus Marsilius: Super magistrum Sententiarum.
 Gerson Joannes: Opera.
 Guillelmus de Occam: Quodlibeta septem — Tractatus de sacramento altaris.
 Super quattuor libros Sententiarum.
 „Guillelmus Worill: Super primum librum Sententiarum”.
 Guillermus Arvernus: Opera de fide, legibus etc.
 Henricus Gorichem: Conclusiones in libros magistri Sententiarum.
 Herveus Natalis Brito: In magistrum Sententiarum.
 Holcot Robertus: Super IV libros Sententiarum.
 Joannes Maior: In I et IV librum Sententiarum commentarii.
 Joannes Parisiensis: De potestate regia et papali.
 Ludovicus de Prussia (Wolgemuth): Trilogium animae.
 „Ludovicus Vivaldus: Opus regale”.

„Nicolaus Demsius: Super Sententias”.
 Nicolaus de Lyra: „Opusculum de corpore Christi”.
 Orbellis Nicolaus de: Expositio in IV Sententiarum libros Petri Lombardi.
 Paulus Scriptoris de Willa: Lectura super Joannem Duns Scotum in I librum Sententiarum.
 Pelbartus de Themeswar: Stellarium coronae Virginis Mariae.
 Petrus de Alliaco: Quaestiones super libros Sententiarum.
 Petrus de Bergamo: Tabula super omnia opera Thomae de Aquino.
 Petrus Lombardus: Sententiarum libri IV, cum conclusionibus Henrici Gorichem.
 Petrus de Palude: „De causa immediata ecclesiasticae pietatis”.
 Richardus de Mediavilla: Commentum super quartum librum Sententiarum.
 Sprenger Jacobus et Institoris Henricus: Malleus maleficarum.
 Thomas de Aquino s.: De veritate catholicae fidei contra errores infidelium.
 Quaestiones disputatae.
 Scriptum super primo libro Sententiarum.
 Summa theologica.
 Thomas de Argentina: Scripta super quattuor libros Sententiarum.
 „Tractatus de potestate papali et regali, incerto auctore”.

Dział trzeci, *Controversiae* liczy tylko 5 pozycji o treści apologetycznej i polemicznej:

Alphonsus de Spina: Fortalitium fidei.
 „Confutatio Haebreorum et aliorum”.
 Fabri Joannes: „Contra dogmata Lutheri” — może: Antilogiarum M. Lutheri Babylonia.
 Jacobus de Paradiso: De valore missarum pro defunctis.
 Pharetra fidei catholicae.

Dział czwarty, *Sermones*, należy do obfitszych i obejmuje dzieła wybitnych kaznodziejów:

Albertus de Padua: Expositio evangeliorum dominicalium et festivalium.
 Antonius de Bitonto.
 Antonius de Vercellis: Sermones quadragesimales de XII mirabilibus christianae fidei excellentiis.
 „Augustinus Idunensis: Speculum sermonum”.
 „Augustinus de Leonissa: Sermones super orationem dominicam”.
 Barletta Gabriel: Sermones adventuales, quadragesimales et de sanctis.
 Bernardinus de Bustis: Mariale.
 Rosarium sermonum.
 Bernardinus Senensis s.: Sermones de evangelio aeterno.
 Biel Gabriel: Sermones de tempore et de sanctis.
 Caracciolus Robertus: Sermones.
 Cherubini de Avigliano: Quadragesimale et de tempore, pars aestivalis.
 Corona Beatae Virginis Mariae.
 „Destructorium vitiorum”.
 Dominicus Bollandus: De conceptione Beatae Virginis Mariae.
 Ephrem Syrus s.: Sermones selecti.
 Franciscus de Mayronis: Quadragesimale.
 Sermones de sanctis.
 „Quadragesimale: Gemma fidei”.
 „Quadragesimale: Gemma salutis”.
 „Gerardus: De B. Virgine”.
 Gritsch Joannes: Quadragesimale.
 Guillermus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia.
 Homiliarius doctorum a Paulo Diacono collectus.
 Hugo de Prato Florido: Sermones.
 Jacobus de Voragine: Sermones.
 Joannes de Aquila: Sermones quadragesimales.
 Joannes de Bromyard: Summa praedicantium.

- Joannes Gailer: Sermones de oratione dominica et Navicula poenitentiae sermonum.
- Joannes Ravennatensis: „In passione Domini”.
- Joannes de Verdena: Sermones *Dormi secure* de tempore et de sanctis.
- „Jodoci Klichtovaei: Sermo de B. Virgine”.
- Jordanus de Quedlinburg: Sermones de tempore.
- Lochmaier Michael: „Sermones de sanctis”.
- Leonardus de Utino: Sermones.
- Meffreth: Sermones de tempore et de sanctis.
- Melber Joannes: Vocabularius praedicantium.
- Michael de Hungaria, Sermones de sanctis, *Biga salutis* nuncupati.
- Sermones praedicabiles per totum annum.
- Sermones de tempore, de sanctis et quadragesimale.
- „Morgenstein Gregorius: Sermones contra omnem mundi perversum statum”.
- Nicolaus de Blonie: Sermones de tempore et de sanctis.
- „Nicolaus de Niise”.
- Nider Joannes: Sermones totius anni de tempore et de sanctis cum quadragesimali.
- „Olivarii Malardi: Sermones dominicales. Eiusdem Sermones alii”.
- „Opus super evangelia quadragesimae”.
- „Panetii Sermones”.
- „Panis cotidianus de tempore”.
- Paratus: Sermones de tempore et de sanctis.
- Pelbartus de Themeswar: Sermones Pomerii de tempore.
- Petrus Chrysologus s.: Sermones extraordinarii.
- Peregrinus: Sermones de tempore et de Sanctis.
- Petrus de Hieremia: Sermones varii.
- Petrus de Palude: Sermones *Thesauri novi* quadragesimales.
- Thesaurus novus*: Sermones de sanctis et de tempore.
- „Philippus de Bronnerde: Opus trivium perutilium materiarum praedicabilium”.
- „Postillae maiores totius anni”.
- Pseudo-Bonaventura: Sermones de tempore et de sanctis.
- Spiera Ambrosius de (Ambrosinus Tarvisinus): Quadragesimale de floribus sapientiae.
- „Sylvestri Bedemontani Sermones sive Aurea Rosa”.
- „Vilelmi Sermones”.
- Vincentius Ferrerius s.: Sermones.
- Wann Paulus: Sermones de tempore.

Dział piąty, *Jus et casus* zawiera książki, dotyczące prawa i teologii moralnej:

- „Alexandri Confessionale”.
- Angelus de Clavasio: Summa angelica de casibus conscientiae.
- Antoninus Florentinus s.: Confessionale.
- Ariostis Alexander de: Enchiridion seu Interrogatorium confessorum.
- Asteanus: Summa de casibus.
- Baptista de Salis: Summa casuum conscientiae.
- Bartholomaeus Brixiensis: Casus decretorum.
- Bartholomaeus a S. Fausto: Speculum confessoriorum et paenitentium.
- Bartolus de Saxoferrato: Super parte I—II Digesti novi.
- Super parte I—II Digesti veteris.
- Super I parte Infortiati.
- Super II parte Infortiati.
- Burchardus Joannes: Modus ordinarius celebrandi Missae.
- Calderinus Joannes: Tabula decretorum.
- Chaimis Bartholomaeus de: Confessionale.
- Codex iuris.
- „Concordantiae decretalium”.
- Decisiones Rotae Romanae.
- Dominicus de Sancto Geminiano: Super sexto Decretalium.
- Ferrariis Joannes Petrus de: Practica nova iudicialis.

- „Formularium instrumenti”.
 „Hugo Super regulam Augustini”.
 Jacobus de Gruytrode: Lavaerum Conscientiae.
 Jacobus Philippus de Bergamo: „Interrogatorium”.
 Joannes Andreae: „Mercuriale”.
 Jeannes de Lapide (Heynlin): Resolutorium dubiorum circa celebrationem Missarum occurrentium.
 Joannes Nivilleensis: Concordantiae Bibliorum et Canonum.
 „Jus canonicum totum”.
 „Liber Decretalium cum repertorio”.
 Lochmaier Michael: Parochiale curatorum.
 Margarita decretalium.
 „Matthaei Dechannis Confessionale” (może: Bartholomaei de Chaimis)
 „Nicassii de Werde: Explicatio arborum trium consanguinitatis”.
 Petrus Ravennatensis: Compendium iuris canonici.
 Pseudo-Thomas de Aquino: Confessionale sive de modo confitendi et de puritate conscientiae.
 Raymundus de Pennaforte s.: Summa iuris.
 Roffredus ab Epiphania: Libelli de iure canonico.
 „Scrutinium Scripturarum”.
 Stella clericorum.
 „Sylvestri Summa”.
 Tudeschis Nicolaus de: Lectura super quinque libros Decretalium.
 „Umberti Super regulas D. Augustini”.
 „Volumen iuris cum casibus Bartoldi et Angeli”.

Dział szósty i ósmy obejmuje dzieła z zakresu historii Kościoła powszechnego i partykularnego oraz z zakresu geografii i historii świeckiej, przeważnie starożytnych pogańskich autorów. Działy te są zatytułowane: *Historici sacri* i *Historici profani*.

I.

- Antoninus Florentinus s.: Chronicon.
 Beda Venerabilis s.: Historia ecclesiastica gentis Anglorum.
 Breidenbach Bernardus de: Peregrinatio in terram sanctam.
 Caesarius de Heisterbach: Dialogus miraculorum.
 Cassiodorus Senator: Historia ecclesiastica tripartita.
 Eusebius Caesariensis: Historia ecclesiastica.
 „Exempla virtutum et vitiorum”.
 Hieronymus s.: Vitae sanctorum patrum.
 Jacobus de Voragine: Legenda sanctorum, quae lombardica nominatur historia.
 „Joannis de Capua Directorium humanae vitae”.
 „Marci Marulli Exempla”.
 Petrus Comestor: Historia scholastica.
 Victor Decimus de Wita: Historia persecutionis Africanæ Provinciae.
 Vincentius Bellovacensis: Speculum historiale.

II.

- Apollodorus: De origine deorum.
 Camers Joannes: Enarrationes in C. Solinum et L. Florum.
 „Erasmus: Stella de Borussiae antiquitatibus”.
 Florus Lucius Annaeus: Rerum Romanarum libri IV.
 Hegesippus.
 Jacobus Philippus de Bergamo: Supplementum chronicarum.
 Plinius Caius Secundus: Historia naturalis.
 Plutarchus: Vitae illustrium virorum latine.
 Ptolemaeus Claudius: Cosmographia latine, interprete Jacobo Angelo.
 Theatrum Geographiae libri VIII.
 Pomponius Laetus: De Romanorum legibus libellus.
 Rolewinck Werner: Fasciculus temporum.
 Sabellicus Marcus Antonius Coccius: De vetustate Aquileae.
 Rerum Venetarum decades.

Sallustius Crispus Caius: Opera id est Bellum Catilinarium et Iugurthinum.
 Strabo: Rerum Geographicarum libri XVII.
 Suetonius Caius Tranquillus: Vitae XII Caesarum, cum commentario Philippi Beroaldi.
 Tacitus Caius Cornelius.
 Tucydides.
 Valerius Maximus.
 Volaterranus Raphael: Commentariorum Urbanorum octo et triginta libri.

W dziale siódmym *Profani Philosophici* są wymienione różnej jakości utwory filozoficzne, napisane w średniowieczu i w wieku XVI:

Albertus Krantz: Institutiones logicae.
 Albertus Magnus s.: De anima.
 Andreae Antonius: Scriptum aureum super Metaphysicam Aristotelis.
 „Archangeli Mercenarii Dilucidationes in obscura Aristotelis et Averrois”.
 Aristoteles: Logica nova; Copulatio Novae logicae Aristotelis.
 Bartholomaeus de Usingen: Parvulus logicae.
 Beda: Repertorium auctoritatum Aristotelis et aliorum philosophorum.
 Boethius Anicius Severinus: Arithmetica.
 Bovilus Carolus: De numeris.
 „Cursus Parisiensis”.
 „Cursus philosophiae secundum viam Scoti supra”.
 „Cypriani Leonitii Tabulae”.
 Duns Scotus Joannes: De rerum principio tractatus.
 Philosophia naturalis.
 Quaestiones in Aristotelis Metaphysica.
 Glogoviensis Joannes: Exercitium super omnes tractatus parvorum logicalium Petri Hispani.
 „Joannis de Magistris Quaestiones super naturalem philosophiam”.
 Joannes Peckham: Perspectiva communis.
 Joannes Regiomontanus (Müller): Ephemerides.
 Joannes de Sacrobusto: Opus sphaericum cum figuris.
 „Joannis Stadii Tabulae aquabilis et apparentis motus orbium caelestium”.
 „Joannis Stoflerini Astrolabium”.
 „Joannis Tructer Summa logicae et Breviarium”.
 „Joannis Veronensis Viridarium mathematicum”.
 Orbellis Nicolaus de: Cursus librorum philosophiae naturalis.
 Summula philosophiae rationalis.
 Petrus de Alliaco: Super libros Meteorum Aristotelis.
 „Petri Tartareti Quaestiones super Aristotelem”.
 Pitatus Petrus: Compendium mathematicum.
 Plutarchus: Opera philosophica.
 Themistius: Paraphrases in Aristotelem.
 Theophrastus: Historia plantarum.
 Vincentius Bellovacensis: Speculum morale.
 Speculum naturale.

W dziale dziewiątym, *Oratores*, mamy wyliczone tylko trzy dzieła mówców starożytnych, a w dziale dziesiątym i ostatnim, zatytułowanym *Poetae*, mamy zestawione nawiska dawnych poetów, przeważnie bez wymienienia ich dzieł:

I.

Accursius Bonus: Compendium elegantiarum Laurentii Vallae.
 Cicero Marcus Tullius: Opera.
 Quintilianus Marcus Fabius.

II.

„Actores octo”.
 Apollinarius: Analecta poetarum grecorum.
 Baptista Mantuanus: In Robertum Severinatem panegyricum carmen.
 Epigrammata ad Falconem.

Boccaccio Joannes: De poeticis fabulis.
 Cato.
 Catullus Caius Valerius.
 Carolus Sydonius.
 Claudianus Claudius.
 Horatius Flaccus Quintus: Opera cum commentariis...
 Juvenalis Decimus Junius: Satirae cum commentariis...
 Lucanus Marcus Annaeus: Pharsalia cum commentariis...
 Margarita poetica.
 Orphaeus Latinus: Argonautica.
 Persius Flaccus Aulus.
 Seneca Lucius Annaeus: Tragoediae.
 Statius Papinius Publius: Sylvarum libri V.
 Thebaidos libri XII.
 Achilleidos libri II.
 Terentius Afer Publius: Comoediae sex cum commentariis...
 Tibullus.
 Vadianus Joachim: „De poetica”.
 Valerius Flaccus: Argonauticon libri VIII.

Oprócz klasztoru jezuici otrzymali także na własność kościół pofranciszkański. Od dawna nie konserwowany kościół wymagał pilnej reperacji. Uchwałą synodu lidzbarskiego z roku 1565 na naprawę dachu kościelnego i innych uszkodzeń przeznaczono dochody z beneficjów, ufundowanych przez kanonika warmińskiego Tomasza Wernera († 1498), wynoszące 1000 marek, następnie około 300 marek z legatów dziekana kapitulnego we Fromborku Leonarda Niderhoffa († 1545) i około 30 marek z oszczędności cmentarza św. Jana za murami miasta Braniewa¹⁶.

Kościół klasztorny jezuici przejęli razem z jego inwentarzem, który był nie do pogardzenia. Obejmował on następujące przedmioty i paramenty kościelne:¹⁷

Naczynia

- 12 kielichów (8 z patenami) pozłacanych lub cynowych.
- 2 puszki srebrne pozłacane, jedna większa, druga mniejsza.
- 2 monstrancje mosiężne pozłacane (jedna rozkręcona).
- 1 naczynie małe na oleje św., srebrne pozłacane.
- 4 pacyfikały srebrne, 2 pozłacane.
- 7 ampulek, 2 srebrne, a 5 cynowych.
- 3 kadzielnice, 1 srebrna, 2 mosiężne, zepsute.
- 1 lampa wieczna, mosiężna.
- 2 naczynia mosiężne, jedno na wodę święconą, drugie na kadzidło.
- 2 kociołki miedziane, jeden na wodę święconą, drugi na воск stopiony.
- 1 lawaterz mosiężny.
- 2 miednice mosiężne.
- 4 czarki cynowe.
- 13 flakonów na kwiaty.

Szaty liturgiczne

- 34 ornaty z adamaszku, jedwabiu lub płótna. W większości były haftowane złotą lub żółtą przędzą. Były to hafty ornamentacyjne i figuralne, przedstawiające róże, płaki, lanie, lwiątko i sceny z życia Matki Boskiej, zwłaszcza Bolesnej i Jezusa Ukrzyżowanego. Na niektórych ornatach, jak zaznacza Kromer, „były różne obrazy artystycznie wykonane”.

¹⁶ ADWO, B 1, f. 250. Dok. Kap., L 10.

¹⁷ ADWO, B 1, f. 244—8.

- 1 kapa „utkana ze złota i jedwabiu włochatego”.
 - 63 alby.
 - 7 komż.
 - 62 humerały z 38 dodatkami: częściowo z płótna, w większości jednak z jedwabiu o różnych kolorach. Niektóre były pięknie haftowane złotą lub srebrną przędzą. Nieraz wyhaftowane były słowa lub litery symboliczne, a na jednym było wyszyte i utkane perłami imię Jezus.
 - 56 puryfikaterzy.
 - 48 korporalów.
 - 28 burs na korporały.
 - 22 palki.
 - 28 nakryć kielichowych.
 - 11 ręczników.
 - 48 obrusów ołtarzowych z różnymi haftami i frędzlami.
 - 20 obrusów na balaski do komunii św.
 - 35 antepediów z adamaszku, arrasu lub jedwabiu, zdobnych w hafty różnokolorowe, ornamentacyjne i figuralne (np. płaszki, lwiatka). 16 antepediów było z płótna lnianego, mniej ozdobnych, częściowo zużytych, przeznaczonych na dni powszednie i na okres Wielkiego Postu.
- Różne zasłony i płótna na stopnie ołtarzowe i na katafalk.

Szafy i skrzynie

- 2 szafy, jedna podłużna na przechowywanie mniejszych skrzynek z rzeczami kościelnymi i druga „z tyłu ołtarza, w której przechowują się ornamenty”.
- 1 skrzynia wyłożona żelaznymi płytami.
- 4 skrzynie na alby, ornaty, antepedia i inne.
- 7 skrzynek dla przechowywania różnych drobiazgów.

Różne sprzęty

- 1 kula mosiężna do ogrzewania rąk, nieco nadwyrężona.
- 43 lichtarze mosiężne, cynowe lub drewniane. Z tych 14 było dla przyozdobienia Grobu Pańskiego oraz do zapalania świec podczas podniesienia i wystawienia Najśw. Sakramentu. Inne stały na ołtarzach lub były zawieszane przy ołtarzach i pulpitych dla kantorów lub służyły do oświetlania kościoła na czas zimowy i we wczesnych godzinach porannych.
- 2 krzyże, jeden wielki, mosiężny i pozłacany, na podstawie cynowej, drugi mniejszy, drewniany, do ołtarza.
- 1 dzwon duży na wieży, którym dawano znak na Mszę św.: laudesy lub nieszpory.
- 6 dzwonek małych przy ołtarzach do posługiwania się przy Mszy św.
- 6 mszalów, trzy do codziennego użytku, a trzy „pozlacane z kosztownymi i artystycznymi registrami”.
- 4 chorągwie, z tych dwie z czerwonego jedwabiu miały złotem wyhaftowane imię Jezus i herb Kardynała Hozjusza.
- 8 rzeźb, z tych jedna z alabastru przedstawiała Chrystusa Ukrzyżowanego z Matką Boską i św. Janem, druga Przemienienie Pańskie, trzecia św. Franciszka, a innych 5 figur było pozłacanych.
- 5 dużych obrazów na płótnie ze scenami Obrzezania, Ostatniej Wieczerzy, Ukrzyżowania, Zmartwychwstania i Zesłania Ducha św.
- 1 obraz na desce, przedstawiający Przemienienie Pańskie.
- 2 „agnuski” (Agnus Dei), jeden zamknięty w srebrze i szkle poświęcony przez papieża Grzegorza XIII.

Ornamenty

- 2 korony z pereł i złotych listków dla Dzieciątka Jezus i Matki Boskiej.
- 3 sukienki dla Dzieciątka Jezus.
- 2 sukienki dla Najśw. Sakramentu.
- 3 ornamenty do żłobka na Boże Narodzenie (wymalowane Imię Jezus, baranek utkany z pereł).

Ornamenty te wskazują, że już za czasów kardynała Hozjusza urządzano po kościołach szopki na Boże Narodzenie. Podobnie, jak to wyżej było wspomniane, już w wieku XVI urządzano w kościołach także Groby Pańskie w Wielkim Tygodniu.

Jak wynika ze wszystkich przedstawionych materiałów, sprowadzeni na Warmię jezuiti zostali dość obficie zaopatrzeni przez Kardynała Stanisława Hozjusza. Otrzymali bowiem na własność klasztor i kościół pofranciszkański w Braniewie, które zostały odrestaurowane za fundusze diecezjalne. Obejmując je, zastali nie tylko puste ściany, ale i tak klasztor, jak i kościół posiadały zasobne inwentarze, które przejęli do swojego użytku. To ogromnie ułatwiało jezuitom start do pracy nauczycielskiej, wychowawczej i duszpasterskiej na Warmii. Jak przed przybyciem do Diecezji Warmińskiej jezuiti mieli duże opory i kilkakrotnie odkładali decyzję wyjazdu do Prus, tak po osiedleniu się w Braniewie, mimo zewnętrznych przeciwności, nie myśleli rezygnować z placówki braniewskiej i coraz bardziej doceniali jej znaczenie. Stała się ona dla nich głównym ośrodkiem działalności w północnych dzielnicach Rzeczypospolitej Polskiej, a także w północnej części Europy.

* * *

Erekcja Seminarium Duchownego na Warmii nastąpiła 21 sierpnia 1565, na synodzie diecezjalnym w Lidzbarku¹⁰. Dekret erekcyjny podpisali: Kardynał Jan Franciszek Commendone, nuncjusz papieski w Polsce, Kardynał Stanisław Hozjusz, biskup warmiński i Samson z Woryn, kanonik Kapituły Katedralnej we Fromborku. W swojej treści zasadniczej dekret ten brzmiał: „Po długich zatem i licznych rozważaniach, wobec istnienia tak wielkiego braku kapłanów i sług Bożych, w obecności Jana Franciszka Commendoniego, Kardynała św. Kościoła Rzymskiego, legata a latere Papieża i Stolicy Apostolskiej do Króla Polski i wszystkich dominiów podległych jego majestadowi, powszechnym i jednogłośnym zdaniem wszystkich obecnych zostało erygowane [Seminarium] dla tejże Diecezji i wydało się, że będzie wielkim pożytkiem dla tej sprawy i ozdobą, jeśli troskę, pracę i staranie powierzy się Towarzystwu Jezusowemu, z powodu pobożności członków tego zakonu, świętości życia i niezwyklego wykształcenia, w połączeniu ze szczególną zręcznością w wychowaniu młodzieży do pobożności i w zaprawianiu do nauki, których przed kilkoma miesiącami tenże Kardynał warmiński pozyskał z różnych i odległych krajów”.

Pierwotnie Seminarium Duchowne miało się mieścić w klasztorze pofranciszkańskim w Braniewie, który otrzymali jezuiti na własność. Tam miało być pomieszczenie na 24 kleryków, z których 16 miał prezentować biskup warmiński, a 8 Kapituła Katedralna. Wnet jednak zrezygnowano z klasztoru, odstępując jego część przeznaczoną dla kleryków na konwikt młodzieńców świeckich, studiujących w *Collegium Hosianum*. Natomiast na Seminarium Duchowne obrano budynek Bractwa Kapłanów, który znajdował się naprzeciw klasztoru, w pobliżu kościoła parafialnego¹¹.

Z powodu nieprzyjaznej postawy mieszczan braniewskich i wrogiej propagandy protestanckiej, w pierwszym roku istnienia Seminarium zgło-

¹⁰ F. Hipler [ed.]: *Constitutiones Synodales Warmienses, Sambiensenses, Pomesanienses, Culmensenses, necnon provinciales Rigenses. Brunsbergae 1899 s. 35.*

¹¹ E. Brachvogel, jw., s. 5.

siło się tylko 10 kandydatów. Ale już w roku następnym więcej było zgłoszeń niż miejsc w Seminarium. Trudności materialne sprawiły, że przez kilkanaście lat nie można było przyjąć kandydatów do pełnej liczby miejsc w Seminarium. Dlatego w tym czasie ilość kleryków wahała się od 17 do 20. Widać to z następującego zestawienia:²⁰

W roku 1567 było kleryków 10			
"	1568	"	24
"	1571	"	17
"	1572	"	19
"	1573	"	17
"	1574	"	18
"	1575	"	18
"	1577	"	18
"	1585	"	20

Pod względem życia duchownego jezuici wystawiają pochlebłą opinię alumnom Seminarium Duchownego, że są pilni i zdolni, że mają piękne charaktery oraz że pobożnością i skromnością wyróżniają się spośród wszystkiej młodzieży studiującej w Braniewie. Obszerną relację o zachowaniu się kleryków braniewskich napisał do generała św. Franciszka Borgiasza Jan Zanthen: „Sprawują się oni dobrze i ćwiczą gorliwie w każdym rodzaju cnoty i bez wątpienia czynią postępy, zwłaszcza gdy dwóch z naszych czuwa nad nimi nieustannie i wychowuje ich na wzór Seminarium Rzymskiego, z reguł którego mają przepisane ustawy. I jest zaiste rzeczą dziwną, że gdy na początku byli bardzo nieliczni, którzy by chcieli zapisać się do tego instytutu, przestraszeni obelgami niektórych ludzi niegodziwych, to teraz wielu jest, którzy usilnie nalegają, aby byli włączeni do ich liczby”²¹.

Na czele Seminarium Duchownego stał rektor, który był równocześnie rektorem Kolegium Jezuickiego. Obarczony licznymi obowiązkami zakonnymi i klasztorными nie mógł bezpośrednio zajmować się wychowywaniem kleryków diecezjalnych. Właściwym więc wychowawcą kleryków był mianowany przez rektora prefekt, zwany później regensem. Obowiązki prefekta określały Konstytucje Seminarium, ogłoszone przez Hozjusza w roku 1566²². Do tych przepisów prowincjał jezuitów Wawrzyniec Maggio napisał szczegółowe instrukcje dla prefekta pt. *Officium Praefecti Seminarii Episcopalis Brunsbergensis*. Są one interesujące z tego względu, że pozwalają nam poznać ducha, jaki kształtował wewnętrzne życie Seminarium Duchownego w Braniewie²³.

Prefekt nie był niezależny w spełnianiu swej funkcji, podlegał bowiem rektorowi i prowincjałowi i miał się kierować ich wskazaniem. Na początku każdego miesiąca, a więc bardzo często, miał przysyłać prowincjałowi sprawozdanie o stanie i rozwoju Seminarium. Do pomocy otrzy-

²⁰ ARSI, Germania kod. 80 f. 38. Kod. 134 f. 335. Kod. 136 f. 378. Kod. 140 f. 89. Kod. 152 f. 19. Kod. 153 f. 274. Kod. 154 f. 179, 237a. Kod. 155 f. 11a, 91. Kod. 164 f. 155.

²¹ ARSI, Kod. 140 f. 89.

²² ADWO, Constitutiones Seminarii Ecclesiastici Brunsbergae ab Illmo et Rmo D. D. Stanislao Hosio S. R. E. Cardinali et Episcopo Varmien. ac V. Capitulo eiusdem Ecclesiae fundati, promulgatae A.D. 1566. Dok. Kap. S 9. — B 1, f. 268—272. A 89, s. 35—48.

²³ ARSI, Lithuania kod. 33 nr 20.

mał socjusza, którego miał poinstruować o jego powinnościach i o sposobie obcowania z klerykami we wszelkich okolicznościach. Socjusz we wszystkim był zależny od prefekta, któremu obowiązywał był zdawać relację z wykonywania swoich obowiązków. W razie potrzeby obydwa mieli się wspólnie naradzać „nad słusznym wychowaniem alumnów, wystrzegając się pilnie tego, aby nie było przekroczenia miary w poufałości i poślizliwości, albo w surowości i rygorze względem niektórych, by inni nie byli obrażeni”. Jeśliby socjusz był niedbały lub nie nadawał się do swojej funkcji, prefekt miał poinformować o tym rektora i domagać się jego wycofania i mianowania nowego.

Pracując w Seminarium i mieszkając z klerykami, obydwa nie przedstawiali być zakonnikami i obowiązyani byli do zachowania reguły zakonnej, do regularnej spowiedzi wobec spowiednika klasztornej, do udziału w ćwiczeniach, konferencjach i rekolekcjach wspólnie z braćmi zakonnikami. Nie mogli jednak czynić tego równocześnie, gdy w Seminarium byli klerycy, ale pojedynczo na zmianę.

Do obowiązków prefekta należało przede wszystkim wychowywanie alumnów i zaprawianie ich do pobożności i dyscypliny kościelnej. Co tydzień miał głosić klerykom konferencję duchowną, a codziennie miał czuwać nad zachowaniem przez nich regulaminu seminaryjnego. Na początku roku akademickiego alumnom, zwłaszcza nowo przyjętym, odczytywał statuty seminaryjne, a następnie przeprowadzał z nimi rekolekcje kilkudniowe, zakończone spowiedzią generalną.

Po wstąpieniu do Seminarium Duchownego każdy alumn musiał złożyć wobec świadków uroczyste przyrzeczenie według formuły zatwierdzonej przez Kardynała Hozjusza i Kapitułę Katedralną²⁴. Brzmienie jej było następujące:

„Ja NN po zapoznaniu się z świętym celem Seminarium w Braniewie, dobrowolnie i ochotnie podporządkowuję się jego ustawom i konstytucjom. Obiecuję, że w nim pilnie będę się przykładał do pobożności i dobrych obyczajów, do nauki chrześcijańskiej i innych nauk pożytecznych. Obiecuję, że dopóki będę żył, wytrwam w religii katolickiej, jaką wyznaje Święty Kościół Rzymski oraz że pozostanę w tymże Seminarium i Biskupstwie i nie odejdę z niego pod jakimś pretekstem lub pozorem, chyba za wyraźną zgodą mojego Biskupa Warmińskiego, wówczas żyjącego i Kapituły Warmińskiej. Wobec Boga i Was przyrzekam to w dobrej i szczerej wierze. Na świadectwo tego własnoręcznie podpisałem. W obecności świadków... Działo się to w roku... dnia...

Ja tenże... własnoręcznie podpisałem”.

Po złożeniu tego przyrzeczenia następowała immatrykulacja nowo przyjętych do Seminarium. Przyrzeczenie to odnawiali alumni każdego roku, w uroczystość św. Katarzyny, tj. w rocznicę powstania Seminarium. Zwykle połączone to było z jakąś ceremonią, na której obecni byli wszyscy jezuici, przebywający w Braniewie. O. Sunier, który był świadkiem tego przyrzeczenia w roku 1575, podziwiał zachowanie się kleryków pełne namaszczenia i pisał, że „nigdy dotąd czegoś podobnego nie widział”²⁵.

Pogłębień dyscypliny kościelnej miało służyć także czytanie duchowne podczas spożywania posiłków. Według wskazówek prowincjała Maggio w refektarzu czytano alumnom Pismo św., cały Nowy Testament, a ze Starego Testamentu: Pięcioksiąg Mojżesza z wyjątkiem Księgi Kapłań-

²⁴ ADWO, A 89, s. 30.

²⁵ ARSI, Kod. 155 f. 46.

skiej oraz wszystkie księgi historyczne i mądrościowe, z wyjątkiem Pieśni nad Pieśniami. Następnie czytano historię kościelną i życiorysy świętych w opracowaniu Wawrzyńca Suriusa lub Ludwika Lippomaniego. Potem czytano dzieła Ojców i Doktorów Kościoła, jak Homilie i Dialogi o życiu i cudach Ojców Italskich św. Grzegorza Wielkiego, O Kapłaństwie św. Jana Chryzostoma i o darach wewnętrznych św. Bernarda. Ponadto czytano *Katechizm Rzymski*, O naśladowaniu Chrystusa Tomasza à Kempis i według uznania prefekta inne książki, zatwierdzone przez Kościół. W niedziele i święta zamiast czytania alumni głosili w refektarzu kazania, które sami opracowali.

Prefekt i jego socjusz mieli poświęcać wiele uwagi sprawom naukowym alumnów. Pod ich stałą wigilancją alumni mieli zdobywać wiedzę teologiczną, dokonywać postępu w nauce i opracowywać wszystkie zadane im ćwiczenia. Aby klerycy mogli należycie korzystać z wykładów, prefekt miał zaopatrzyć ich w potrzebne książki i niezbędne pomoce naukowe.

Prefekt szczególnie miał opiekować się chorymi alumunami i dbać o ich zdrowie. Dla podtrzymania zdrowia klerycy mieli wykorzystywać rekreacje na spacerach i rozrywki, w czasie których mieli zachowywać się swobodnie i wesoło, ale bez jakiegokolwiek lekkomyślności. Jedynie za zezwoleniem prefekta alumni mogli wychodzić do miasta, przyjmować gości w Seminarium, częstować rodziców czy przyjaciół i zatrzymywać ich na nocleg. We wszystkich tych wypadkach prefekt miał stosować się do wskazówek rektora.

Jeśli kleryk skłaniał się do zakonu jezuitów, a nawet prosił o przyjęcie do klasztoru, prefekt nie powinien niczego czynić bez wyraźnej zgody biskupa lub Kapituły, rodziców lub opiekunów petenta. Takiemu alumnowi prefekt miał zalecać, aby razem z innymi alumunami wypełniał obowiązki kleryckie, a sprawę wstąpienia do zakonu pozostawił Opatrzności Bożej.

W pewnych wypadkach statuty seminaryjne pozwalały prefektowi usuwać kleryków z Seminarium, jeśli byli niepoprawni i gorszyli kolegów. Prowincjał Maggio był jednak zdania, aby prefekt nie korzystał z tego uprawnienia dla uniknięcia ewentualnych przykrości, ale czekał na decyzję władz diecezjalnych. Choć sprawy materialne nie należały do prefekta, to jednak miał dbać o czystość w gmachu Seminarium i dopilnować, aby ekonom seminaryjny sumiennie wypełniał swoje obowiązki. Zdaniem prowincjała, alumnom nie powinno brakować niczego z rzeczy koniecznych, które powinny być też należycie przechowywane. Prefekt miał nawet dokonywać koniecznych zakupów dla kleryków (książek, zeszytów, papieru i in.), „zwłaszcza gdyby ekonom nie umiał pisać”.

Ponadto prefekt miał także sprawować opiekę duchową nad świeckimi zatrudnionymi w Seminarium czyli nad służbą seminaryjną. Miał ich nauczyć modlić się rano i złożyć rachunek sumienia wieczorem. Codziennie mieli być obecni na Mszy św., a co miesiąc mieli przystępować do spowiedzi i komunii św. Od czasu do czasu prefekt miał głosić specjalnie dla nich konferencje religijne. Z naciskiem podkreślał prowincjał, że bez wiedzy i zgody prefekta nie powinni oni utrzymywać żadnych kontaktów z klerykami, ani wyświadczać im żadnych przysług.

Z powyższych informacji wynika, że rola prefekta w Seminarium Duchownym w Braniewie była decydująca. Był on ośrodkiem życia wewnę-

trznego zakładu, bez jego wiedzy czy zgody nic nie mogło się dziać w Seminarium. On kierował całokształtem spraw duchowych i naukowych w Seminarium, on też kształtował oblicze duchowe kleryków warmińskich. Dobrze będzie, jeśli wymienimy pierwszych prefektów Seminarium Duchownego w Braniewie, którzy formowali jego profil duchowy.

Pierwszym prefektem w latach 1567—1572 był Krzysztof a Finibus²⁶. Urodzony w Bremie, był uczniem Melanchtona, potem sekretarzem Kardynała Hozjusza w Trydencie, z którym przybył na Warmię. Tu przyjął katolicyzm i zbliżył się do jezuitów. Po studiach w Lowanium i Rzymie wstąpił do zakonu, potem pracował w Pułtusku, Braniewie, Wilnie i Jarosławiu, gdzie zmarł 24 stycznia 1582. Opanowany i spokojny był popularny wśród młodzieży studiującej, często jednak zapadał na zdrowiu.

Drugim prefektem w latach 1572—1582 był Jan Winzerer, pochodzący z Bawarii. Do zakonu wstąpił w Wiedniu, gdzie kształcił się w Kolegium Jezuickim. Stąd przybył do Pułtuska i do Braniewa, zajmując różne funkcje. Odnaczał się sumiennością, pogodą i spokojem i był „dobrym duchem polskiej prowincji jezuickiej”. Z Braniewa często wyjeżdżał na misje do Malborka i innych miast, a potem pracował z ks. Piotrem Skargą w Rydze i Inflantach. Tam też tknięty paraliżem zmarł w 1587 r.

Jego następcą na stanowisku prefekta w latach 1582—1585 był Andrzej Busau z Braniewa rodem. Kształcił się w miejscowym *Collegium* i tu wstąpił do jezuitów. Studia filozoficzne i teologiczne odbył w Wilnie. Jako prefekt wykładał teologię moralną, potem nauczał w *Collegium* matematyki. Później pracował na misjach w Siedmiogrodzie, w Inflantach, w Wilnie i Nieświeżu. W latach 1616—1626 był po raz drugi prefektem Seminarium w Braniewie. Zmarł w Wilnie 29 stycznia 1638.

Krótko, bo tylko przez jeden rok, 1585—1586, był prefektem Jan Kunig (Schonovianus), który urodził się w Flandrii, studiował w Lowanium i wstąpił do jezuitów w Kolonii. Potem był profesorem filozofii, teologii, dialektyki i historii. Po przybyciu na Warmię, wykładał w Braniewie przedmioty humanistyczne, historię i filozofię. W roku 1582 został rektorem Kolegium Jezuickiego w Braniewie. Następnie działał w Poznaniu i na terenie Mołdawii, gdzie zmarł przypuszczalnie w roku 1592.

Po nim, w latach 1586—1591, był prefektem Jan Huberus (Uberus) z Würzburga. Do zakonu został przyjęty w Rzymie i był wysoko ceniony przez przełożonych. Słynął jako kaznodzieja i apologeta. Był profesorem teologii moralnej w Wilnie i Braniewie. W roku 1593 pełnił funkcję rektora Kolegium Jezuickiego w Braniewie, a potem w Gdańsku. Tam też zmarł 7 lipca 1612.

Z kolei, prefektem, którego jeszcze wspomnimy, w latach 1595—1597, był Fabian Quadrantinus. Wywodził się z rodziny protestanckiej ze Stargardu, uczęszczał na naukę do *Collegium* w Braniewie, gdzie pod wpływem jezuitów nawrócił się. Kardynał Hozjusz zaopiekował się obiecującym młodzieńcem i wysłał go na studia do Rzymu. Tu po ukończeniu studiów i po przyjęciu święceń kapłańskich wstąpił do zakonu. Wróciwszy do kraju, był kaznodzieją w Krakowie, profesorem teologii dogmatycznej w Poznaniu, spowiednikiem królowej Anny i jej dworu w War-

²⁶ Ten i następne krótkie życiorysy prefektów podaję na podstawie materiałów źródłowych, pochodzących głównie z ARSI, które był łaskaw dostarczyć mi Ks. Bronisław Natoński T. J., za co składam mu serdeczne podziękowanie.

szawie, a w końcu osiadł w Braniewie, pełniąc funkcję prefekta i kaznodziei. Zmarł 6 marca 1605.

Sprawy materialne Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego zostały zasadniczo uregulowane na synodzie lidzbarskim w roku 1565, który na ten cel opodatkował dobra mensy biskupiej i kapitulnej, beneficyja parafialne i prebendy zwykłe. Ale fundusze te nie zawsze wystarczały na potrzeby tych instytucji, dlatego kapłani, gdy się przekonali o ich pożytecznej działalności dla Diecezji, zaczęli je wspierać z osobistych majątków. W ten sposób powstawały legaty i zapisy, zwłaszcza na pomoc dla młodzieży kształcącej się w szkołach jezuickich. Pierwszymi fundacjami tego rodzaju były legaty Michała Konarskiego, kanonika-kustosza Kapituły Katedralnej, z roku 1584 i Marcina Kromera, biskupa warmińskiego, z roku 1588²⁷. Pierwszy zapis był przeznaczony na stypendia dla ubogich studentów z *Collegium Hosianum*, a drugi, co nas szczególnie interesuje, na subwencje dla profesorów i biednych kleryków Seminarium Duchownego.

Najpierw Kromer rozporządził sumą 1.000 marek, którą dawniej wypożyczył jezuitom w Braniewie. Aby podnieść poziom nauczania w Seminarium, sumę tę przeznaczył na uposażenie profesorów filozofii i Pisma św. Dotychczas nie było nauki filozofii w Seminarium, zaś Pismo św. było wykładane w szczupłym zakresie. Odtąd miał być jeszcze drugi profesor do nauki Pisma św., aby klerycy lepiej poznali dzieje Objawienia Bożego. Z tej samej sumy miał być wynagradzany także nauczyciel muzyki i kalendarza kościelnego, który prowadził półgodzinne lekcje w każdą niedzielę i święto. Na lekcje te obowiązani byli uczęszczać i to pod sankcją odmówienia posiłków, klerycy Seminarium Duchownego i studenci z *Collegium Hosianum*, korzystający z stypendiów. Inni mogli brać w nich udział, ale tylko dobrowolnie.

Następnie Kromer z sumy 300 marek ustanowił legat na stypendia dla ubogich studentów i kleryków. Rektor miał nim zarządzać i wydawać rocznie do 30 marek, o ile by potrzebujących było więcej niż 20. W razie mniejszej ilości biednych studentów, miał wydać rocznie nie więcej niż 20 marek. Stypendia z tego legatu rektor miał rozdzielać między biednych studentów lub kleryków miejscowego pochodzenia (indygenów), którzy by bez tej pomocy nie mogli studiować. Jeśliby nie było odpowiednich kandydatów pochodzenia miejscowego, rektor mógł dopuścić do korzystania z tego legatu studentów pochodzących z innych terenów, jeśli byliby zdolni, lub mieliby już święcenia niższe, lub kształciliby się na nauczycieli i pisarzy z zamiarem pracowania na obszarze Diecezji Warmińskiej. Stypendyści obowiązani byli do krótkiej modlitwy za zmarłego fundatora: „ci zaś wstając od stołu, niech się modlą razem donośnym głosem, odmawiając ów werset *Requiescat in pace*”.

Legat ten kończy się rozporządzeniem Kromera: „Aby zaś to stało się prawomocne i wykonane, niech Kapituła zatroszczy się o to w najbliższym czasie. Jeśliby zaś Ojcowie Kolegium nie chcieli przyjąć tych warunków, legat ten będzie nieważny i do 5 lat niech zostanie dług splecony”.

Mimo wszystko, warunki materialne w Seminarium Duchownym mu-

²⁷ ADWO, Acta des Domkapitels, T 10 s. 21—25. — ARSI, Lithuania, jw.

siały być dość ciężkie i prymitywne. Do takiego wniosku doprowadza nas spisany przez Marcina Kromera inwentarz przedmiotów, zakupionych dla Seminarium w ciągu pierwszego dziesięciolecia jego istnienia. Były to przedmioty lub sprzęty na ogół proste i surowe, z materiałów pospolitych, jak np. konewki i kubki drewniane, dzbany, garnuszki i talerze gliniane itp. Z bardziej interesujących sprzętów należy wymienić klepsydrę, ambonę do głoszenia kazań i regały drewniane na książki²⁸.

Z powodu trudności materialnych nieraz klerycy odczuwali braki w wyżywieniu i odzieniu, jakie miało im zapewniać Seminarium. To musiało wywoływać duże niezadowolenie, skoro spowodowało interwencję najwyższych czynników diecezjalnych. Biskup warmiński Kardynał Andrzej Batory w porozumieniu z Kapitułą Katedralną wydał w roku 1595 szczegółowe zarządzenie w tej sprawie²⁹. Otdąd klerycy w poszczególne dni tygodnia mieli spożywać następujące potrawy i napoje:

Na śniadanie, którego nie podawano w dni postne i świąteczne, alumnii mieli otrzymywać zupełną piwną albo kawałek sera, na przemian co drugi dzień, a niekiedy też porcję masła.

Na obiad w niedziele, wtorki i czwartki alumnii otrzymywali mięso gotowane, do tego marchew, lub kapustę, lub inną jarzynę stosownie do pory roku oraz flaczki lub golonkę, lub bigos.

W poniedziałki, środy i soboty dostawali na obiad ryby gotowane w rosoli i płatki owsiane oraz śledzie.

W piątki na obiad alumnii spożywali zupełną piwną, rybę gotowaną z pieprzem, rybę wędzoną (dorsza) oraz groch, lub suszone owoce, jak jabłka, gruszki i śliwki. Na wieczerzę w niedziele, wtorki i czwartki alumnii otrzymywali mleko, pieczeń i kaszę jaglaną z mlekiem lub bez mleka.

W poniedziałki, środy i soboty na wieczerzę spożywali knedle z piwem, ryby, owoce i leguminy.

W piątki na wieczerzę dostawali po bochenku chleba białego. W Wielkim Poście dawano jeden bochenek chleba na dwóch alumnów i kubek piwa.

Jak widać z tego zestawienia potraw codziennych, wyżywienie kleryków było bardzo proste i mało urozmaicone, ale zdaje się było obfite, bo w dni mięsne każdy alumn otrzymywał cały funt mięsa gotowanego, a jeśli była pieczeń, to dwa funty. W święta najwyższej rangi, jak w Boże Narodzenie, Nowy Rok, Wielkanoc i Zielone Świątki zabijano i gotowano dla alumnów całego cielaka lub barana. W inne święta, jak Wniebowstąpienie, Boże Ciało, Narodzenie i Wniebowzięcie Matki Boskiej oraz w uroczystości św. Katarzyny i św. Andrzeja, dawano alumnom tylko czwartą część cielaka czy barana. We wszystkie te dni świąteczne dostawali też alumnii po jednym kubku piwa czarnego. Natomiast w Wielkim Poście, klerycy, o ile mieli wiek odpowiedni, spożywali tylko jeden posiłek na dzień, złożony z ryb świeżych gotowanych, ze śledzi i ryb suszonych oraz ze sosu rybnego i jednego kubka piwa.

Seminarium Duchowne zaopatrywało także alumnów w odzież potrzebną. Każdy kleryk otrzymywał jedno ubranie wierzchnie na 3 lata, jeden płaszcz i kapelusz względnie czapkę skórzaną na 2 lata, bieliznę, pończochy i trzewiki raz na rok lub półtora roku. Oprócz tego, do wspólnego użytku wszystkich alumnów kupowano również ręczniki i serwety. Dodać należy, że prefekt i jego socjusz zgodnie z zarządzeniem Kardynała Batorego otrzymywali pełne utrzymanie z dochodów seminaryjnych. Ta

²⁸ ADWO, B 1, f. 272—4.

²⁹ ADWO, A 89, s. 49—51.

sprawa nie była dotychczas uregulowana i wywoływała czasem nieporozumienia.

Z rozpoczęciem swojej działalności Seminarium Duchowne musiało zorganizować bibliotekę, nieodłączną od każdego zakładu szkolnego czy naukowego. Marcin Kromer przekazał nam także wykaz książek biblioteki seminaryjnej, jakie zgromadzono, zdaje się, w ciągu pierwszego dziesięciolecia³⁰. Zbiór jest dość skromny i składa się raczej z podręczników, potrzebnych klerykom do nauki. Ilość całego księgozbioru podanego przez Kromera wynosiła 95 książek. Z tego, tylko 38 książek zostało zakupionych za pieniądze, 26 książek pochodziło z zapisów i legatów, dalszych 25 książek było wypożyczonych dla Seminarium, a 6 było podarowanych przez samego Kromera. Niewątpliwie, stan ówczesnej biblioteki świadczył też o trudnościach materialnych Seminarium, które nie mogło przeznaczyć większych funduszy na cele biblioteki.

Kromer dokonał spisu tych książek według metody zastosowanej przy wykazie książek biblioteki Kolegium Jezuickiego. Ale zestawił książki biblioteki seminaryjnej nie według treści, jak przedtem, tylko według ich proveniencji. W takim układzie podajemy je niżej, zmieniając jedynie kolejność proveniencji i wprowadzając lepszy porządek alfabetyczny.

Książki zakupione dla Seminarium:

- Augustinus Aurelius s.: Soliloquia.
 Calepinus Ambrosius: Dictionarium septem linguarum.
 Canisius Petrus s.: „Evangelia et epistolae”.
 Parvus Catechismus Catholicorum.
 Ten sam katechizm w języku niemieckim.
 „Carmen de discentium gradibus”.
 Catechismus Romanus ex decreto Concilii Tridentini editus.
 Cornelius: „Grammatica”.
 Demosthenes: Oratio contra Philippum tertia et quarta.
 Orationes duae et sexaginta.
 Dionysius Carthusianus: De quattuor novissimis.
 Eck Joannes: „Controversiae”, może Opera contra Ludderum.
 „Frusius: De utraque copia”.
 Herbest Benedictus: Computus.
 Herennius: „Rhetorica”.
 Hoffmeister Joannes: Homiliae.
 Isocrates: Orationes quinque.
 Justinus Marcus Junianus: Historiarum libri 44.
 Modus confilendi pro bonarum artium studiosis.
 Murmellius Joannes. (Może Enchiridion scholasticorum).
 Nizolus Marius: In M. T. Ciceronem Observationes utilissimae, totius Latinae Linguae usum demonstrantes.
 Novum Testamentum latine et germanice.
 „Opus selectarum orationum”.
 Ovidius Naso Publius: Fastorum libri.
 Polancus Joannes: Breve directorium confessoriorum — 9 egzemplarzy.
 Sourez (Soarius) Ciprianus: De arte rhetorica libri tres.
 Textor Joannes Ravisius: Epithetorum opus.
 Tridentini Concilii canones et decreta.
 Vergilius Maro Publius: Bucolica.

Książki zapisane na Seminarium:

- Aeneas Silvius Piccolomini [Pius II]: Epistolae.
 Albertus de Padua: Expositio evangeliorum dominicalium et festivalium.

³⁰ ADWO, B 1, f. 274—5.

„Andreae Troperi Cracoviensis Collegii Oratio”.
 Angelus de Clavasio: Summa angelica de casibus conscientiae.
 Bartholomaeus Anglicus: De proprietatibus rerum.
 Bertrandus de Turre: Sermones de tempore, pars hiemalis.
 Blondus Flavius: Historiarum ab inclinatione Romanorum imperii decades.
 Concordantiae Bibliorum.
 Gritsch Joannes: Quadragesimale.
 Guillermus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia.
 Herbarius, „Moguntiae impressus”.
 Horatius Flaccus Quintus.
 Hosius Stanislaus: Confessio catholicae fidei christiana.
 Lanspergius Joannes: In omnes dominicales epistolas et evangelia Paraphrases
 et exegeses catholicae. 4 tomi.
 Mancinellus Antonius: Scribendi orandique modus.
 Margarita decretalium.
 „Margarita philosophica”.
 Plinius Caius Secundus: Historia naturalis.
 Quintianus Joannes Franciscus: „De syllabarum quantitate”.
 Quintilianus Marcus Fabius: Institutiones oratoriae. 2 egzemplarze.
 SURIUS LAURENTIUS: Commentarius brevis rerum in orbe gestarum.
 Thomas de Aquino s.: Compendium theologiae veritatis.
 Vincentius Ferrerius s.: Sermones de sanctis.
 Sermones de tempore, pars aestivalis.

*Książki wypożyczone dla Seminarium od Andrzeja Justy i Szymona Sutoris,
 wikariuszy katedralnych*

Angelus de Clavasio: Summa angelica de casibus conscientiae.
 Cyprianus de Rore: „Quinque partes”.
 Durantí Guillelmus: Rationale divinorum officiorum.
 Franciscus de Mayronis: Sermones de laudibus sanctorum.
 „Gemma gemmarum”. 2 egzemplarze.
 Guido de Monte Rocherii: Manipulus curatorum officia sacerdotum secundum or-
 dinem septem sacramentorum perbrevisiter complectens. 2 egzemplarze.
 Guillermus Parisiensis: Postilla super epistolas et evangelia.
 Henricus de Hassia: Secreta sacerdotum.
 Jacobus de Voragine: Legenda sanctorum, quae Lombardica nominatur historia.
 Jacobus de Gruytrode: Lavacrum conscientiae.
 Josephus Flavius: Historia de antiquitate et de bello judaico.
 Marchesinus Joannes: Mammotrectus super Bibliam.
 Nicolaus de Lyra: Postilla super Biblia, pars 2.
 Quintilianus Marcus Fabius: Institutiones oratoriae.
 Tractatus de septem sacramentis.
 „Vocabularius praedicantium”.

Książki przekazane po śmierci tłumna Adriana Busau.

Aesopus: Fabulae. 2 egzemplarze.
 Breviarium Varmiense.
 Novum Testamentum.
 „Rudimenta Despauterii”.
 Thomas à Kempis: De imitatione Christi.

Książki подарowane dla Seminarium przez Marcina Kromera.

Agenda sacramentalia: ad usum Dioecesis Varmiensis accommodata.
 Augustinus Aurelius s.: Opera omnia.
 „Contiones Citardi In D. Joannis Apostoli epistolam”.
 Hosius Stanislaus: Confessio catholicae fidei christiana.
 Kromer Martinus: Catecheses.
 Missale Varmiense, diligenter recognitum et correctum, opera et sumptibus Reve-
 rendissimi Domini Martini Cromeri Varmiensis Episcopi, editum Cracoviae 1587.

* * *

Kardynał Stanisław Hozjusz i jezuici wzajemnie doceniali korzyści z istnienia Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie i starali się dochować wierności swoim zobowiązaniom. Ale trudności rozmaite, nieodłączne od początkowego zwłaszcza etapu organizowania tego rodzaju instytucji, mogły łatwo doprowadzić do zerwania wszelkich umów. Dlatego Hozjusz i jezuici życzyli sobie zatwierdzenia fundacji braniewskiej przez Stolicę Apostolską dla dodania jej najwyższej powagi i trwałości.

W odpowiedzi na te życzenia Papież św. Pius V wydał dnia 4 lutego 1571 bullę confirmacyjną, w której mieszczą się wszystkie postanowienia i zobowiązania, zawarte we wszystkich trzech dekretach erekcyjnych Seminarium Duchownego³¹. Przy końcu tej bulli znajduje się najważniejszy i istotny jej fragment, wyrażający zatwierdzenie fundacji braniewskiej. Zostało to ujęte w następującym sformułowaniu: „Założenie, ufundowanie i wyposażenie Seminarium [...] przez niniejszy dokument powagą Apostolską umacniamy i zatwierdzamy i nadajemy im moc pełnej, niezniszczalnej i wieczystej trwałości Apostolskiej”. Następnie Papież zlecił trzem biskupom wykonanie swojej bulli, o czym czytamy: „Czcigodnym naszym Braciom Biskupom, Włocławskiemu, Poznańskiemu i Płockiemu polecamy Apostolskim pismem, aby wszyscy, albo dwaj, albo jeden z nich, osobiście lub przez innych, niniejsze pismo i cokolwiek w nim jest zawarte, gdzie i kiedy byłoby potrzebne [...] uroczyście opublikowali i troszczyli się [...], aby niezmiennie było zachowane”.

Odtąd Seminarium Duchowne i Kolegium Jezuickie w Braniewie, umocnione confirmacją papieską, zwycięsko przeżyły próby czasów, nieraz bardzo ciężkie i groźne i przez dwieście lat z górą wspólnie rozwijały się i działały dla pożytku Diecezji Warmińskiej i Kościoła Katolickiego w północnych regionach Polski i Europy.

ÜBER DIE ANFÄNGE DES JESUITENKOLLEGS UND DES DIÖZESANSEMINARS IN BRANIEWO

ZUSAMMENFASSUNG

Der Aufsatz entstand aus Anlass des 400-jährigen Bestehens des ermländischen Seminars „Hosianum“ und behandelt die Anfänge desselben sowie des Jesuitenkollegs, zweier Lehranstalten die viele Jahre lang eng miteinander verbunden waren.

In Braniewo liessen sich die Jesuiten auf Veranlassung des Kardinals Stanislaus Hosius, Bischof von Ermland, nieder, wo sie das ehemalige Franziskanerkloster mit Kirche und den dazu gehörigen Besitzungen als unveräußerliches Eigentum erhielten. Sehr interessant ist das Inventar der von den Jesuiten übernommenen Büchersammlung des genannten ehemaligen Klosters. Es umfasst über 300 Bände philologischen, philosophischen, rechtswissenschaftlichen und theologischen Inhalts. Recht ansehnlich ist auch das Inventar der Sakristei und der ehemaligen Franziskaner- und nun Jesuitenkirche. Es führt an Zahl und Wert verschiedene Gefässe, Paramente und liturgische Geräte auf. Eine derartig reichliche Ausstattung erleichterte den Jesuiten den Beginn ihrer Arbeit als Seelsorger, Lehrer und Erzieher.

³¹ ADWO, B 1, f. 255—260. Jest to kopia. Oryginal Bulli papieskiej nie zachował się.

Nach Braniewo sind die Jesuiten hauptsächlich dazu berufen worden, um die Leitung des Diözesanseminars und die Heranbildung geistlichen Nachwuchses zu übernehmen. Die Leitung hatten sie mit den Diözesanbehörden zu teilen, und zwar so, dass ihnen die Obliegenheiten der Erziehung, Bildung und Erhaltung der Disziplin zufielen, den Behörden dagegen die Sorge um die materielle Existenz des Seminars. Anfänglich war die wirtschaftliche Lage desselben schwer und primitiv. Zu ihrer Aufbesserung schuf Martin Kromer, der Nachfolger des Bischofs Hosius, eine besondere Stiftung.

Der geistigen Lebenshaltung der Seminarzöglinge stellen die Jesuiten ein vorteilhaftes Zeugnis aus. Man kann daraus entnehmen, dass dieselben fleissig und befähigt waren, dass sie einen guten Charakter hatten und durch ihre Frömmigkeit sowie durch ihren Anstand erbaulich auf die Umgebung wirkten und dass sie auch in der Erwerbung des Wissens immer grössere Fortschritte machten. Bemerkenswert ist das Inventar der im ersten Jahrzehnt erworbenen Bücher der Seminarbibliothek.

Beide Lehranstalten erhielten auf Bitten des Kardinals Hosius und der Jesuiten die auf den 5. Februar 1571 datierte Bestätigung seitens des Papstes, des hl. Pius V. Durch diese päpstliche Konfirmation bestärkt bestanden sie siegreich die Probe der Zeiten und wirkten mit Eifer für die Diözese Ermland und die katholische Kirche im nördlichen Europa.

ANEKSY ŹRÓDŁOWE

1. *Litterae Erektionis Seminarii in Dioecesi Varmiensi de anno 1565 die 21 mensis Augusti.*

Oryginał: ADWO, Dok. Kap. L 10.

Druk: *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne V, 6 (1949) 14—18.*

IN NOMINE DNI AMEN.

Cum Sacrosancta Oecumenica Synodus Tridentina, ut adolescentium aetas (quae prona est ad mundi voluptates sequendas et nisi a teneris annis ad pietatem et religionem informetur, antequam singulorum habitus totos homines possideat, nunquam perfecte ac sine maximo et singulari propemodum Dei Omnipotentis auxilio in disciplina ecclesiastica perseverat) recte instituitur ad honorem Dei et profectum, utilitatemque Ecclesiae statuerit sancte et praecepit, ut singulae Cathedrales Ecclesiae, pro modo facultatum et Dioecesis amplitudine, certum puerorum dioecesanorum numerum, in Collegio ad hoc prope ipsas Ecclesias, vel alio in loco convenienti, alere ac religiose educare et in ecclesiasticis disciplinis instituere teneantur: Illmus et Rmus Dns D. Stanislaus Hosius, tit. S. Pancratii S.R.E. Presbyter Cardlis, Epus Warmien., qui et ipse tunc eidem S. Synodo Oecumenicae non solum interfuit, sed et praefuit Smi D.N.P.P. et Sedis Apostolicae amplissimo legationis fungens munere, in Synodo Dioecesana Warmien. habita Heilspergae ad VII Idus Augusti, inter alia pleraque retulit ad Vles Fres suos Canonicos Warmien., nuntios Capitulares cum pleno et generali mandato ad eam Synodum allegatos et totam Synodum de eiusmodi decreto S. Tridentini Concilii, executioni in hac Dioecesi sua mandando. Quod quidem decretum Universalis Synodi, cum omnibus maxime probaretur, suscepta fuit deliberatio, quibus rationibus fieri posset, ut Seminarium huiusmodi clericorum et ministrorum Ecclesiae esset et bene institutum et stabile, perpetuumque. Post longas vero et multiplices habitas consultationes, in hac tanta penuria sacerdotum et ministrorum Dei, praesente ibidem, auctoritatemque et robur hisce rebus praestante Illo Dno Joanne Francisco Commendano, S.R.E. Cardli, Smi D.N. Papae et Setae Sedis Aplice ad Sermum Regem Poloniae et omnia Dominia eius Mti subiecta Legato de latere, erectum est communi et unanimi omnium sententia Seminarium huiusmodi in nomine Dni ad profectum et communem utilitatem Ecclesiae, visumque est curam, operam et diligentiam Societatis Iesu propter eius ordinis hominum pietatem, sanctitatem vitae et insignem eruditionem cum singulari erudiendae iuventutis tam ad pietatem, quam ad litteras capessendas dexteritate coniunctam, quorum aliquot idem Illmus Rmus Dns Cardlis Warmien. ante aliquot menses curavit ex diversis et longinquis partibus evocandos, magno ad eam rem usui atque ornamento fore. Primo igitur constitutum est, ut monasterium Franciscanorum in oppido Braunspergk desertum et iam ab aliquot annis Monachis vacuum, una cum

Ecclesia illis applicaretur. Simul et illa, quae ruinosae sunt, repararentur, aedificarentur etiam ea, quae necessaria et opportuna forent, tam illorum de Societate, quam ipsius Seminarii usibus. Deinde ut pro viginti personis Collegii Iesuitarum et viginti quattuor pueris in Seminario pro nunc alendis ab Illmo et Rmo Dno Cardli ac Vli Caplo provideatur de rebus ad victum, amictum, disciplinam, suppellectilem et fabricam necessariis et honesta sustentatione Collegii et Seminarii supradictorum. Proinde omni meliori modo et forma ad hunc finem et effectum praefatus Illmus et Rmus Dns Cardlis ac V. Capitulum pro se suisque successoribus et eo nomine obligarunt se suasque mensas Epalem ac Caplarem hac ratione: ut in primis et ante omnia deductis marcis ducentis, quas Illmus Dns Cardlis, eiusque successores Epi Warmien. vigore certae concordiae et transactionis anno superiore initae et firmatae ex Camerato Braunspergen. communi nomine usque ad praefinitum tempus in eum usum absque omni recusatione conferre et suppeditare teneantur. Ipse idem Illmus Dns eiusque successores duas partes et V. Capitulum tertiam partem debeant realiter et cum effectu contribuere et persolvere usque ad summam mille marcarum. Et hoc ex bonis mensae tam Epalis quam Capitularis, seu alia ratione, quae magis ipsi Illmo Dno pro sua parte videbitur expedire, ita ut mille ducentae Marcae, levis monetae annuae et perpetuae, in conservationem Collegii et Seminarii supradictorum collatae reperiantur. Verum elapso dicto tempore solutioni ducentarum Marcarum praefinito, si alia ratio reperta non fuerit, secundum supradictam ratam portionem Epus et Capitulum praedictam summam 200 marcarum in toto vel in parte, prout necessitas postulaverit, ex suis bonis et proventibus supplere teneantur. Super quorum omnium et singulorum praemissorum firma observatione se suosque successores atque suas mensas Episcopalem et Capitularem, ut praemittitur, valide ac efficaciter obligaverunt et hypothecarunt. Assignantes et constituentes dictas pecuniarum summas in et super dictis mensis suis respective. Quia vero nonnulla sunt, quae Illmus Dns Cardlis et V. Caplm noverunt esse huiusmodi, ut in hunc usum possint converti commode et secure, qualia sunt: tria millia Marcarum circiter, quae ex legatis ab Ecclesia Warmien. ad Scholam Culmensensem, quae nunc pestiferis haereticorum disciplinis et dogmatibus infecta est, pervenerunt. Siquidem ea legata tanquam non in eos usus, quos oportuit et praeter intentionem testatoris conversa omnino repetenda veniunt. Praeterea quidquid ex beneficiis ecclesiasticis simplicibus in Ecclesia Cathedrali et Dioecesi Warmien. consistentibus, quae iuxta praescriptum S. Concilii Universalis applicationi et incorporationi ad hoc Collegium obnoxia sunt, provenire potest. Insuper aliquot stipendia in Universitate Lipsensi, pro pauperibus scholaribus ex oppidis Braunspergk et Allenstein olim fundata et erecta, ut dividendis censibus, qui ibidem super certis bonis stabilibus comparati existunt, scholaribusque cedunt, pecuniae capitales recuperentur, omni meliore ratione, qua id fieri poterit. Ad haec quidquid ex Elbinga et Dirshovia ac aliunde, tam in fundis illorumve taxis, quam paratis summis accrescere potest. Et praeterea fortasse alia, pro tempore usu venire possunt, et nunc in mentem non veniunt, constitutum est, ut quaecumque horum aliquid applicationi fuerit, accesseritve ad hunc usum, detrahatur secundum proportionem praedictam, tam de parte Illmi seu Epi, quam de parte V. Capli, prout ratio tunc praesentium pecuniarum et sumptuum tulerit, ut eo minus ipsi soli graventur et stips, ut praefertur, in eum usum collata eis pro rata restituatur. Porro Collegiata Ecclesia in Gudstadt ad hunc usum Seminarii lastam unam siliginis conferet, atque ita quod ad ipsum Collegium, eiusque decimas ex Parochiali Gudstaden. provenientes et alios redditus seu ipsam mensam Capitularem attinet, ab omni alia contributione immune erit. Verum ut nihilominus quandoquidem ob defectum Sacerdotum eidem Collegio aliquot Parochiales Ecclesiae ad tempus commendatae fortassis existunt, interea durantibus commendis huiusmodi ad eam rationem, quae de aliis Parochialibus infra ponitur, contribuat, seque hoc casu cum aliis Parochialibus conforme reddat. Tametsi in Synodo Tridentina nihil constitutum est de contributione Parochialium in hunc usum Seminarii, tamen quia in hac Dioecesi nulla fere sunt beneficia ecclesiastica, de quibus ex praescripto Concilii Tridentini aliquid possit applicari, visum est, supplicandum Smo D.N., ut concedat et ratum habeat, ut ex Parochialibus Ecclesiis fiat infra scripta contributio, quam minima iactura et damno ipsorum Parochorum. Liberando primum omnes Parochias, quae non excedunt quinque lastas in decimis, ab omni tali contributione; illis vero, qui ultra quinque lastas habent ad decem inclusive, imponatur contributio annua singularum Marcarum in singulas lastas numerum quinarium excedentes. Illis vero, qui ultra

decem habent, imponatur contributio dimidiae lastae siliginis et dimidiae avenae, ita ut hac undecima lasta non computata, de reliquis omnibus, quae superant undecim, solvant nihilominus in singulas lastas Marcam unam. Et quia in hac Dioecesi propter inopiam Sacerdotum, ut supra dictum, contingit aliquando, ut duae aut tres Parochiae uni commendentur, ex quibus omnibus fructus percipiuntur ab uno eodemque Parocho, constitutum est, ut quoad ista necessitas duraverit, quod plures Sacerdotes, quibus singulae commendentur, haberi non possint, is Parochus de his fructibus, quos nunc ita percipit ex pluribus Ecclesiis, teneatur conferre quasi ex una et non ex pluribus fructus caperet, secundum praedictam portionem et ratam. Successu vero temporis, si Seminarium hoc quocunque casu et quacunque tandem ratione in totum vel in partem dotatum reperitur, tunc portio ex singulis beneficiis, ut supra, detracta seu contributa, prout res ipsa exegerit, in totum vel in partem remittetur. Quod vero attinet ad reparationem aedificiorum et fabricam, quae nunc debet fieri, visum est, ut mille Marcae, quae Braunspergae ex certis beneficiis simplicibus per quondam Thomam Wernerum in Parochiali Braunspergen. fundatis, penes Magistratum vel alibi existant et trecentae Marcae circiter, quae apud Vlem Dm Eggertum a Kempen Decanum et Canonicum Warmien. ex residuo legatorum per quondam Leonhardum Niderhoff Decanum Warmien. in usum Scholae Culmensis testamento relictorum supersunt, in hunc usum convertantur, ita tamen, ut si quid inde restiterit, in emptionem censuum exponatur. Quod vero specialiter ad restitutionem testudinis, templi spectat, visum est, pecuniam tertio sacculo per Magistratum Braunspergen. pro usu (ut asseritur) Cemiterii S. Joannis extra muros Braunspergen., ante aliquot annos erecto collectam, ultra id quod largitionibus piorum hominum ad hoc colligetur, huic negotio deputari. Et quod autoritate Illmi Dni Cardlis confirmetur, idem tertius sacculus fabricae templi et Collegii perpetuo applicamus. Caeterum quod de electione personarum, quarum consilio et opera omnia et singula supradicta recta administrari debeant, a Sacro Concilio praescriptum est, suo tempore et loco observabitur. Hoc insuper adiecto, quod Oeconomus aliquis, dispensandarum pecuniarum peritus, constitui debebit, cui in quadrantes anni, aut prout visum fuerit, vel necessitas postulaverit, pecuniae ad sumptum suppedientur, quinque singulis annis eo tempore quo, et quoties magis oportunitate videbitur, exactam et absolutam de omnibus perceptis et expositis Illmo Dno Cardli seu Epo Warmien., in praesentia duorum de Caplo ac duorum de Clero Dioecesis, rationem reddere teneatur. Acta sunt haec in Synodo Dioecesana Heilspergae ad VII Idus Augusti et XII Calendas Septembris convocata. In quorum omnium et singulorum praemissorum fidem, robur et testimonium praesenti instrumento praefati Illmi et Rmi D. Cardlis cum manuum suarum subscriptione, nec non V. Capitulum cum infrascripti Cancellarii sui subscriptione, sigilla sua appendi curaverunt et fecerunt. Datum in castro Heilspergk sub anno Dni millesimo quingentesimo sexagesimo quinto. Indictione octava, die vero vigesima prima mensis Augusti, Pontificatus Smi in Chro Patris et D.N.D. Pii divina providentia PP. IV, anno sexto.

Joannes Franciscus Commendonus Cardlis
 Stanislaus Card. Varmiensis
 Sampson a Worein Canonicus et Cancellarius subscripsit.

[Locus sigilli Cardinalis Stanislai Hosti
 Locus sigilli Cardinalis Joannis Francisci Commendoni
 Locus sigilli Capituli Varmiensis]

2. Innovatio Ereptionis et Ampliatio Dotationis Collegii Jesuitarum Brunsbergae. 16.XII.1566.

Oryginal: ADWO, Dok. Kap. J 9.

IN NOMINE DNI NOSTRI IHESU CHRI AMEN.

NOS STANISLAUS MISERATIONE divina, Sanctaeque Romanae Ecclesiae, tituli S. Theodori Presbiter Cardinalis et Episcopus Warmien. Ecclesiae et Praelati atque Canonici eiusdem Ecclesiae Capitulum repraesentantes, ad sempiternam rei memoriam testatum facimus universis et singulis, quorum interest, aut intererit quovis modo in posterum. Quod cupientes Ecclesiae ac Dioecesi nostrae sacerdotum et ministrorum penuria laboranti, ex officio nostro secundum praescriptum ac decreta

Sacri Concilii Tridentini (cui nos Stanislaus Cardinalis supramemoratus nomine S.D. Nri piae memoriae Pii Papae Quarti et Sanctae Sedis Apostolicae inter alios legatos praesedimus) prospicere, Seminarium Ecclesiasticum in oppido nostro episcopali Braunsperga coniunctim instituendum nobis esse duximus; eique formando ac moderando Patres Societatis Iesu destinavimus, quod si non ita pridem exorti, praeclaram in eo genere et in instituenda ad pietatem et antiquitus incognitis, nuper autem non solum in Europa, verum etiam in extremis et antiquitus incognitis, nuper autem repertis orbis terrarum regionibus et insulis, Christo et Sponsae Eius Ecclesiae operam navent. Proinde, iis ad hoc potissimum, ante unum annum accitis, Collegium in eodem oppido nostro episcopali Braunsperga, accedente ad id studio, consilio et autoritate Illmi et Rmi Domini Joannis Francisci Commendonii Cardinalis Presbyteri et ad Sermum Dominum, Dnum Sigismundum Augustum Regem Poloniae et eique subiectos populos Legati de latere Apostolici, ereximus et Monasterium Fratrum Conventualium Sancti Francisci compluribus annis vacuum ac desertum occupandum et habitandum assignavimus, certosque proventus annuos tam Seminario, quam ipsi Collegio Societatis supradictae, de mensis nostris Episcopali et Capitulari attribuimus, prout in litteris huiusmodi foundationis et erectionis fusius continetur. Cum autem Rmus Pater Dominus Franciscus Sunier a Generali Praepto eiusdem Societatis ad has oras Collegiorum Visitor missus, nuper de eius ipsius Seminarii et Collegii Braunspergen. consummatione et conservatione nobiscum contulisset et nonnulla in supradicta fundatione et erectione partim declaranda, partim addenda, partim mutanda et ad institutum eiusdem Societatis magis accommodanda requireret, nos matura consultatione inter nos habita, fundationem et erectionem illam in suo robore permanentem ita nobis ampliandam et si opus esset, renovandam et corrigendam esse iudicavimus. Imprimis Monasterium Sancti Francisci Braunspergen. supramemoratae Societati, ea conditione, ut et Seminario locus in eo esset, a nobis traditum totum, quantum est intra ambitum murorum suorum, una cum templo, horto, domunculis et quibuslibet aliis bonis et iuribus ad id pertinentibus et omni suppellectili tam sacra et ecclesiastica, quam domestica et libraria et cuiuscunque modi in eo reperta, vel a nobis comparata, solius Collegii et Societatis habitacioni, usui et fructui proprium addiximus, alienatione tamen interdicta. Volumusque, ut id deinceps Collegii Societatis Iesu nomine censeatur. Quae diem anniversarium traditae sibi possessionis die vigesima prima mensis Augusti, secundum institutum suum, recolare debet. Seminario vero de alio commodo domicilio prospiciemus. Habebit tamen ipsum Collegium (dispensatione, si opus erit, a Generali Praeposito suo impetrata) curam eiusdem Seminarii in spiritualibus, hoc est, in studiis ac disciplina domestica iuxta ac ecclesiastica et unum aut alterum de Societate sua moderatores ipsi praeficiet, qui cum alumnis eius dies, noctesque assidui sint, habitent et cibum capiant, eosque ad studia litterarum et pietatis, moresque bonos ad praescriptum Rectoris dirigant. Ad haec hi ipsi Patres scholarum Collegii sui curam habebunt et in iis lectiones publicas secundum captum studentium, secundum institutum Societatis suae arbitrato suo instituent et exercitationi iuventutis confluentis secundum institutum suum attendent, ut ea in pietate iuxta ac doctrina et bonis moribus recte proficiat. Curabunt etiam, ut ad profectum Seminarii legantur in eodem Collegio publice ea, quae et cultum divinum et ministeria ecclesiastica recte ac decenter obeunda pertinent. Debebitque Collegium hoc ad minimum viginti sociis sive personis Societatis constare, propter multiplicia munera et ministeria ad salutem hominum ex instituto ipsorum commodius explenda. Quamvis autem certos proventus, nempe mille ducentarum Marcarum Prussicarum communium, per viginti grossos computandarum in mensis nostris Episcopali et Capitulari supradictis, Collegio simul et Seminario in praedicta fundatione assignavimus, tamen quia supradictus Dnus Franciscus Visitor petivit a nobis, ut secundum instituta eiusdem Societatis certos et peculiare a Seminario separatos proventus ipsi Collegio attribueremus, non gravate et in hoc ipsi assensi simus. Igitur de dicta mille ducentarum marcarum summa quadringentas marcas una cum pensionibus frumentariis et pecuniariis a Parochis, secundum synodalem constitutionem pensitandis, pro Seminario separamus. Reliquas autem octingentas Collegio Societatis attribuimus et appropriamus. Et quoniam eae ipsi Collegio in usus necessarios vix suffecturae esse videntur, ducentas insuper marcas, similes itidem de mensis nostris, pro rata utriusque portione, ei quotannis addendas esse censuimus et exnunc addimus, quo commodius sese sustentet et impensius minoreque distractione munera sua in colendo Deo et iuvandis proximis exequatur. Exigent autem eas pecunias

a nobis et successoribus nostris pro rata portione et quemadmodum inter nos alias convenit, duo Conservatores eiusdem Collegii et Seminarii, a nobis Cardinali et successoribus nostris Episcopis Warmienses de Capitulo eiusdem Ecclesiae nostrae et numero residentium apud Ecclesiam ipsam, vel in Dioecesi eligendi. Et mille quidem Marcas Rectori Collegii, reliquum autem Provisoribus Seminarii itidem a Nobis Cardinali et successoribus nris Episcopis Warmien., cum consilio Conservatorum quoties opus erit, repraesentabunt. Dimidium quidem summae utriusque ad festum Circumcisionis Domini, reliquum vero ad diem Sancti Joannis Baptistae, annis singulis incipiendo ab anno novo instanti. Pensiones vero Parochorum, sicut alibi constitutum est, pro Seminario exigentur. Insuper assignamus eidem Collegio peculiariter triginta quartas lignorum quotannis in hyeme, vel quando commodum videbitur et usus postulat, viginti quidem a Praefecto nro Episcopali Braunsbergen., decem vero a nobis Capitulo assignandas et ad ipsum Collegium conveyendas. Seminario quoque seorsum, quantum satis erit lignorum suppeditabimus. Seminarii proventus Provisores partim per se, partim per Dispensatorem ab ipsis de consilio Conservatorum conducendum administrabunt et ad rationes Episcopo et Conservatoribus reddendas simul obligati erunt. Collegii vero redditus Patres Societatis arbitrato suo dispensabunt, nec erunt rationi reddendae obnoxii. Et quoniam in prioribus foundationis litteris fit mentio quarundam summarum pecuniae, quae in supradictos usus eiusdem Collegii et Seminarii converti possent et deberent et posset etiam postea fortassis aliis rationibus ipsi Collegio et Seminario sine gravamine mensarum nostrarum provideri, declaramus, quod quicquid ita undecunq; in commodum eorundem Collegii et Seminarii provenierit, ad relevationem mensarum nostrarum pertinere debet, nobisque respective cedit, vel si Collegio applicandum id esse, cum consensu Patrum ipsius videbitur, tantundem de supramemoratis earundem mensarum nostrarum oneribus et pensionibus detrahetur. Salvis tamen elemosinis, donationibus et legatis piorum hominum Collegio faciendis, quae secundum voluntatem ipsorum largientium sine ulla diminutione atque detractioe pensionum nostrarum ipsi Collegio cedere debebunt. Nisi constet eiusmodi donationes et legata expresse in hoc facta esse, ut mensae nostrae supradictae vel utravis earum relevetur. De sacculo, quod scriptum est prioribus litteris, pro non scripto haberi volumus, fabricae autem Collegii, templique aliunde prospicietur. Pro quorum omnium et singulorum praemissorum firma observatione et Collegii simul ac Seminarii securitate, nos Cardinalis Episcopus et Capitulum supradicti omnibus melioribus, via, iure et forma, quibus potuimus ac debuimus, nos et successores nostros atque adeo mensas nostras Episcopalem et Capitularem, earumque bona pro rata sua utrique valide et efficaciter obligavimus et hypothecavimus, ac denuo, si opus est, obligamus et hypothecamus praesentibus, nomineque Societatis et Collegii ac Seminarii stipulantibus et recipientibus, Reveren. Patribus: Dno Francisco Suniero Visitatori supranominato et Dno Joanni Jacobi Astensi Sacrae Theologiae Doctori, eiusdemque Collegii Braunspergen. Rectori. In quorum omnium fidem, robur et testimonium nos Stanislaus Cardinalis et Episcopus ac Praelati, Canonicique supramemorati capitulariter in Capitulo Generali post initium mensis Decembris congregati, sigilla nostra Episcopale et Capitulare praesentibus litteris appendi curavimus. Et nos quidem Cardinalis propria, nos vero Praelati et Canonici Cancellarii nri Capitularis infrascripti manu subscripsimus. Acta sunt haec in castro Heilsberg, solita nostra episcopali residentia. Anno Domini millesimo quingentesimo, sexagesimo sexto. Indictione nona, die vero decima sexta mensis Decembris. Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris et Domini Nostri, Domini Pii divina providentia Papae Quinti anno primo. Praesentibus et favente inprimis Rmo Domino Julio Rugerio, Protonotario Apostolico et ad Serenissimum Dominum, Dnum Sigismundum Augustum, Regem Poloniae Nuntio. Rndis, Vnlibus et Generosis Dnis: Domino Martino Cromero J.V. Doctore Cantore, Valentino Kusborski Canonicis Varmien, et Cracovien. Laurentio Modliszewski Canonico Posnanien., Joanne ab Hatten Oeconomo, Patro Zawaczki Marschalco, Stanislae Ressa Cubiculario, et aliis compluribus testibus, ad haec vocatis specialiter atque rogatis.

Stanislaus Cardlis.
Varmiensis

Joannes Leoman Canonicus
et Cancell. de mandato subscripsit

[Locus sigilli Cardinalis Stanislai Hosii,
Locus sigilli Capituli Varmiensis]

3. Collegii Brunsbergensis et Seminarii fundatio tertia. (6.XI.1568).

Kopia: rękopis M. Kromera ADWO, B 1a, k. 251—4, zakończenie rękopis ADWO, A 89, s. 23—4.

In nomine Domini nri Jesu Christi Amen.

Nos Stanislaus Hosius, miseratione divina S.R.E. tituli s. Theodori Presbyter Cardinalis et S. Sedis Apostolicae per Dioecesim Varmiensem Legatus de latere et eiusdem Dioecesis Episcopus, necnon Praelati et Canonici eiusdem Ecclesiae Varmiensis Capitulum repraesentantes, ad sempiternam rei memoriam testatum facimus universis et singulis, quorum interest et intererit quovis modo in posterum. Quod cupientes Ecclesiae ac Dioecesi nostrae sacerdotum et ministrorum penuria laboranti et officio nostro secundum praescriptum ac decretum S. Concilii Tridentini (cui nos Stanislaus Cardinalis supra memoratus nomine Sanctissimi D.N. pia memoriae Pii Papae quarti et S. Sedis Apostolicae inter alios Legatos praesedimus) prospicere, considerantesque, quam necessaria sit bonorum et fidelium operariorum copia ad vineam Domini excolendam, quamque nisi a teneris annis iuventus ad pietatem et religionem informetur, antequam habitus vitiorum totos homines possideant, nunquam perfecte ac sine maximo et singulari propemodum Dei auxilio in disciplina ecclesiastica perseveret, in nostra Dioecesi Varmiensi certum puerorum ac iuvenum numerum eiusdem nostrae Dioecesis ac Provinciae, prout sancte ac prudenter Synodus Tridentina statuit, in loco aliquo commode alere ac religiose educare et in litteris et bonis moribus instruere, eorumque collegium perpetuis redditibus dotare, ut sit ministrorum Ecclesiae perpetuum Seminarium, decrevimus et constituimus. Quia vero Nos et Fratres Nostri Cathedralis Ecclesiae Praelati, Canonici et alii clerici, multis in rebus occupati sumus, nec facile est his temporibus viros idoneos ad instituendam iuventutem invenire et quia Societatem Iesu inter caetera sui instituti ministeria, in hoc munere feliciter in variis nationibus et provinciis, ubi collegia sua habet, versari intelleximus, eius operam nobis requirendam esse existimavimus. Cum autem illi tum ratione constitutionum suarum, tum eiusdem congregationis decreto (ut accepimus) non suscipiant huiusmodi Seminariorum curam et si quando communis boni gratia, ea in re praepositus generalis ipsorum dispensandum iudicaret, id modo quodam et formula instituto eorum consentanea (nihilominus ad nostri Seminarii institutionem utili) et non aliter suscipere possint, eo ipso modo et formula contenti, Seminarium nostrum praedictae Societati committimus et ius illud, quod Nobis Tridentina Synodus tribuit ad huiusmodi Seminarii institutionem et gubernationem in ipsam Societatem et eos, qui ab ipsius praeposito generali ad curam hanc destinati fuerint, in his quae sequuntur, transferimus. Videlicet in his inprimis, quae ad institutionem iuvenum in pietate et moribus, deinde in his, quae ad doctrinam, demum in his, quae ad oeconomiam domesticam pertinent. Quamvis enim rerum temporalium Seminarii administrationem nos retineamus, quia tamen illa animorum dispositio, quae ad virtutes et litteras amandas et capeendas est necessaria, magna ex parte ex oeconomiae tranquillitate et suavitate dependet, ea, quae iuventuti necessaria iudicabit is, qui a Societate ei praeficietur, sive ad victum, sive ad vestitum, sive ad alia pertineant, Oeconomus a Nobis constitutus facere debebit. Et ut alii, qui inservient Seminario, eidem Praefecto diligenter oboediant; eligere et dimittere famulos huiusmodi Societas poterit, immo licet facultas eligendi et collocandi clericos in collegio Seminarii et eisdem educendi, nostra sit, tamen si aliquis ex his clericis, qui a Nobis electi et in Seminario collocati fuerint, neque ipsi proficient et alios etiam exemplo, vel alia ratione a profectu impediunt, nostram eidem Societati facultatem tradimus, ut eosdem (si correctionem non sperabunt) dimittere a Seminario possint, communicato cum conservatoribus consilio, quorum autem institutionis in iis, quae ad doctrinam attinent, in qua iuventus in Seminario excolenda est et eius modum, discretioni et charitati Societatis omnino relinquimus, quae (non recedendo ab instituti sui ratione) pro Collegii sui, quod hic seorsim a Seminario instituitur, qualitate id faciet, quod ad finem Seminario propositum videbit convenire. Cum autem R.P. Franciscus Sunierus a generali praeposito eiusdem Societatis ad has oras Collegiorum visitator missus, de eius ipsius Seminarii et Collegii Societatis consummatione et conservatione nobiscum contulisset et nonnulla in prima fundatione et erectione Collegii Societatis Iesu et Seminarii coniunctim facta in synodo dioecesana Heilsbergae die XXI mensis Augusti anni 1565 (accedente ad hoc studio, consilio et authori-

tate Illmi ac Rmi D. Joannis Francisci Commendonī S.R.E. Cardinalis et ad Sermum D.D. Sigismundum Augustum Regem Poloniae et eique subiectos populos Legati de latere Apostolici) partim declaranda, partim addenda, partim mutanda et ad institutum eiusdem Societatis magis accommodanda requireret, nos matura consultatione inter nos habita, fundationem et erectionem illam in suo robore permanentem ita Nobis ampliandam ac declarandam, et si opus est, renovandam et corrigendam iudicavimus. Inprimis quamvis certos proventus, nempe mille ducentarum marcarum prussicarum communium, per 20 grossos computandarum, in mensis nostris Episcopali et Capitulari, Collegio simul et Seminario in priori fundatione assignavimus, tamen quia supradictus P. Franciscus petiit a Nobis, ut secundum instituta eiusdem Societatis certos et peculiare a Collegio Societatis proventus ipsi Seminario attribueremus, non gravate et in hoc ipsi assensi sumus. Igitur pro XXIV pueris in Seminario pro nunc alendis a Nobis Cardinali ac Capitulo, ut provideatur de rebus ad victum, disciplinam, supellectilem et fabricam domus necessariis et honesta sustentatione eiusdem Seminarii de dicta mille ducentarum marcarum summa, quadringentas marcas una cum pensionibus frumentariis et pecuniariis a Parochis, secundum synodalem constitutionem pensitandis, pro Seminario separamus. Quia vero nonnulla sunt, quae Nos novimus esse eiusmodi, ut in hunc usum possint converti commode et secure, qualia sunt tria millia marcarum circiter, quae ex legatis ab Ecclesia Varmiensi ad scholam Culmensis, quae nunc pestiferis haeticorum disciplinis et dogmatibus infecta est, pervenerunt. Siquidem ea legata, tanquam non in eos usus, quos oportuit et praeter intentionem testatorum conversa, omnia repetenda veniunt. Praeterea, quidquid ex beneficiis ecclesiasticis simplicibus in Ecclesia Cathedrali et Dioecesi Varmiensi consistentibus, quae iuxta praescriptum sancti Concilii Universalis applicationi et incorporationi ad hoc Seminarium obnoxia sunt, pervenire potest. Insuper aliquot stipendia in Universitate Lipsensi pro pauperibus scholaribus ex oppidis Braunschweigk et Allenstein olim fundata ac erecta, ut divenditis censibus, qui ibidem super certis bonis stabilibus comparati existunt, scholaribusque cedunt, pecuniae capitales recuperentur omni meliori ratione, qua id fieri poterit. Ad haec, quidquid ex Elbinga et Dirschovia ac aliunde, tam in feudis illorumque taxis seu pretio, quam paratis summis accrescere potest. Et praeterea fortasse alia, quae pro tempore usu venire possunt et nunc in mentem non veniunt, constitutum est, ut quando-cunque huiusmodi aliquid applicatum fuerit, accesseritve, ad hunc usum detrahatur secundum proportionem praedictam, tam de parte nostra Cardinalis, quam Capituli, prout ratio tunc praesentium pecuniarum et sumptuum tulerit, ut eo minus Nos ipsi gravemur et stips, ut profertur, in eum usum collata, nobis pro rata restituatur. Porro Collegiata Ecclesia in Gudstadt ad hunc usum Seminarii lastam unam siliginis conferet, atque ita quod ad ipsum collegium eiusque decimas ex parochiali Gutstatensi provenientes et alios redditus, seu ipsam mensam capitularem attinet, ab omni alia contributione immune erit. Verum, ut nihilominus quandoquidem ob defectum sacerdotum eidem collegio aliquot Parochiales Ecclesiae ad tempus commendatae fortassis existunt, interea durantibus commendis huiusmodi ad eam rationem, quae de aliis Parochialibus infra ponitur, contribuat, seque hoc casu cum aliis Parochialibus conforme reddat. Tametsi in Synodo Tridentina nihil constitutum est de contributione Parochialium in hunc usum Seminarii, tamen quia in hac Dioecesi nulla sunt fere alia beneficia ecclesiastica, de quibus ex praescripto Concilii Tridentini aliquid possit applicari, visum est supplicandum Sanctissimo D.N., ut concedat et ratum habeat, ut ex Parochialibus Ecclesiis fiat inscripta contributio, quam minima lactura et damno ipsorum Parochorum, liberando primum omnes parochias, quae non excedunt 5 lastas in decimis, ab omni tali contributione; illis, quae ultra quinque lastas habent ad decem inclusive, imponatur contributio annua singularum marcarum in singulas lastas numerum quinarium excedentes; illis vero, qui ultra decem habent, imponatur contributio dimidiae lastae siliginis et dimidiae avenae, ita ut haec undecima lasta non computata de reliquis omnibus, quae superant undecim, solvant nihilominus in singulas lastas marcam unam; et quia in hac dioecesi propter inopiam sacerdotum, ut supra dictum est, aliquando contingit, ut duae aut III Parochiae uni commendentur, ex quibus omnibus fructus percipiuntur ab uno eodemque Parocho, constitutum est, ut quoad ista necessitas duraverit, quod plures sacerdotes, quibus singulae commendentur, haberi non possint, is Parochus de his fructibus, quos nunc ita percipit, ex pluribus ecclesiis teneatur conferre, quasi ex una et non ex pluribus fructus caperet, secundum praedictam

proportionem et ratam. Successu vero temporis, si Seminarium hoc quocunque casu et quacunque tandem ratione, in totum vel in partem dotatum reperiat, tunc portio ex singulis beneficiis, ut supra, detracta seu contributa, prout res ipsa exegerit, in totum vel in partem remittetur. Insuper Seminario quantum satis erit lignorum suppeditabimus. Caeterum quod de electione personarum, quarum consilio et opera omnia et singula supradicta recte administrari debeant, a S. Concilio praescriptum est, suo tempore et loco id observabitur. Seminarii proventus Provisores partim per se, partim per dispensatorem, ab ipsis de consilio Conservatorum conducendum, administrabunt et ad rationes Episcopo et Conservatoribus reddendas simul obligati erunt. Cum autem intellexerimus, quanto cum fructu Societatis Jesu collegia tam in instituenda iuventute in litteris, moribus ac pietate, quam in populi aedificatione elaborent, per verbi Dei praedicationem, sacramentorum ministerium et alia pietatis opera (quae secundum suum institutum exercere solent) rem Deo valde gratam et Ecclesiae Dei ac Provinciae nostrae imprimis utilem facturi videbamur, si partim ad clericos Seminarii nostri instituendos, partim ad alia Reipublicae Christianae auxilia praestanda, Collegium praedictum in oppido nostro Episcopali Brunsbergk erigendum et dotandum curaremus. Inprimis monasterium s. Francisci Brunsbergense desertum et iam ab aliquot annis monachis vacuum, supra memoratae Societati, ea conditione, ut Seminario in eo locus esset, a Nobis traditum totum, quantum est intra ambitum murorum suorum, una cum templo, orto, domunculis et quibuslibet aliis bonis, iuribus, membris ad id pertinentibus et omni suppellectili tam sacra et ecclesiastica, quam domestica et libraria et cuiusmodi in eo reperta vel a nobis comparata, solius Collegii et Societatis habitationi, usui et fructui, proprium addiximus, alienatione tamen interdicta. Volumusque, ut id deinceps Collegii Societatis Jesu nomine censeatur. Seminario vero de alio commo- do domicilio iam prospectum est et si successu temporis magis opus fuerit, prospiciemus. Quamvis autem certos proventus, nempe 1.200 marcarum prussicarum per 20 grossos computandarum, in mensis nostris Episcopali et Capitulari supradictis, Collegio simul et Seminario in priori fundatione assignavimus, tamen ut secundum instituta eiusdem Societatis separati a Seminario proventus ipsi Collegio attribuatur, de dicta 1.200 marcarum summa quadringentis marcis pro Seminario, ut supra dictum est, separatis, reliquas octingentas Collegio Societatis Jesu attribuimus et appropriamus. Et quoniam hae ipsi Collegio in usus necessarios vix suffecturae esse videbantur, ducentas insuper marcas similes itidem de mensis nostris pro rata utriusque portione, ei quotannis addendas esse censuimus et ex nunc addimus, quo commodius id se sustentet et impensius, minoreque distractione munera sua in colendo Deo et iuvandis proximis exequatur. Exigent autem a Nobis eas pecunias et successoribus nostris pro rata portione et quemadmodum inter Nos alias convenit, duos Conservatores eiusdem Collegii et Seminarii a Nobis Cardinali et successoribus nostris Episcopis Varmiensibus, de Capitulo eiusdem Ecclesiae nostrae et numero residentium apud Ecclesiam ipsam, vel in Dioecesi eligendi; et mille quidem marcarum Rectori Collegii, reliquum autem Provisoribus Seminarii, itidem a Nobis Cardinali et successoribus nostris Episcopis Varmiensibus cum consilio Conservatorum, quoties opus erit deputandis repraesentabunt; dimidium quidem summae utriusque ad festum Circumcisionis Domini, reliquum vero ad diem s. Joannis Baptistae annis singulis, incipiendo ab anno novo instanti. Pensiones vero Parochorum, sicuti alibi constitutum est, pro Seminario exiguntur. Insuper assignamus eidem Collegio peculiariter triginta quartas lignorum in hyeme, vel quando commodum videbitur et usus postulabit, viginti quidem a Praefecto nostro Episcopali Brunsbergensi, decem vero a Nobis Capitulo consignandas et ad ipsum Collegium convehendas. Et quoniam in prioribus fundationis litteris fit mentio quarundam summarum pecuniae, quae in supradictos usus Collegii et Seminarii converti possent ac deberent et posset etiam fortassis postea aliis rationibus ipsis Collegio et Seminario sine gravamine mensarum nostrarum provideri, declaramus, quod quicquid ita undecunque in commodum eorundem Collegii et Seminarii pervenerit, ad relevationem mensarum nostrarum pertinere debbit, Nobisque cedet, vel si Collegio Societatis applicandum id esset cum consensu Patrum ipsius videbitur, tantundem de supra memoratis earundem mensarum oneribus et pensionibus detrahatur. Salvis tamen elemosynis, donationibus et legalis piorum hominum Collegio Societatis Jesu faciendis, quae secundum voluntatem ipsorum largientium sine ulla diminutione atque detractioe pensionum nostrarum ipsi Collegio cedere debebant, nisi constet eiusmodi donationes et legata expresse in hoc facta esse,

ut mensae nostrae supradictae vel utraque earum relevetur. Caeterum quia Collegium istud impensas magnas facere necesse habet in viatica propter longinquitatem locorum et itinerum, ac eandem ob causam non potest carere compluribus personis, quaemadmodum nobis fidem fecit R.P. Laurentius Maggus, s. theologiae doctor, Provincialis Societatis Jesu per Austriam et Poloniam, idcirco pro augmento supradictae fundationis ad supra expressum numerum proventuum Collegio assignatorum, facimus in praesentiarum accessionem, addimusque sponte ex singulari erga Societatem, quem gerimus, amoris affectu, loco et in compensam supradictorum viaticorum tres lastas siliginis et tres lastas brasei quotannis, iuxta praedictam proportionem a Nobis solvendas, quarum una lasta siliginis et altera brasei solvetur a Nobis Cardinali et Episcopis successoribus circa festum s. Andreae Apostoli, totidem circa festum Annuntiationis Mariae; a Capitulo vero etiam una lasta siliginis et altera brasei circa festum Purificationis Mariae, quarum persolutio incipiat ad praedicta festa proxime ventura. De sacculo, quod scriptum est prioribus litteris pro non scripto haberi volumus. Fabricae autem Collegii Societatis, templique aliunde prospicietur. Habebit autem hoc Collegium scholas IV, aut si opus eis esse videbitur quinque, in quibus publice, quae ad grammaticam et litteras humaniores graecas et latinas et rhetoricam pertinent, profiteatur et iuxta suum institutum in pietate et bonis moribus undecunque confluentem iuventutem excolat, nec dubitamus, quod clericorum Seminarii pro sua charitate peculiarem [Patres] habebunt rationem. Si tamen accideret, ut Seminarium dissolveretur, aut alio transferretur et eius clerici ad lectiones Collegii non accederent (dummodo ad utrumque parata sit Societas, quod in ipsa est, suam operam conferre iuxta condiciones in institutione Seminarii contentas), nihilominus tam domus templumque, quam redditus Collegio Societatis assignati, firmi et rati manebunt, ut ea, quae superius dicta sunt, ad commune bonum explere et numerum convenientem suorum ibidem alere et ea ministeria, quae pro sui instituti ratione exercere solent, obeunda, possint. Dispensabunt autem ipsi suos redditus suo arbitratu, nec cuiquam extra Societatem suam reddere rationem dispensationis huius tenebuntur, ut etiam in aliis omnibus Societas suis privilegiis a Sede Apostolica concessis, gaudere poterit. Pro quorum omnium et singulorum praemissorum summa observatione et Collegii simul ac Seminarii securitate, Nos Cardinalis Episcopus et Capitulum supradictum omnibus melioribus via, iure et forma, quibus potuimus ac debuimus. Nos et successores nostros, atque adeo mensas nostras Episcopalem et Capitularem, eorumque bona pro rata sua utrique valide et efficaciter obligavimus et hypotecavimus, ac denuo, si opus est, obligamus et hypotecamus, praesentibus nomineque Societatis et eius Collegii stipulantibus ac recipientibus RR. Patribus doctore Laurentio Maggio Provinciali, Francisco Suniero Viceprovinciali et Joanne Jacobi Astensi s. theologiae doctore, eiusdemque Collegii Brunsbergensis Rectore, magistro Christophoro à Finibus praedicti Seminarii Praefecto. In quorum omnium fidem et robur et testimonium Nos Stanislaus Cardinalis et Episcopus ac Praelati Canonicique supradicti, capitulariter in Capitulo Generali congregati, sigilla nostra maiora Episcopale et Capitulare praesentibus litteris appendi curavimus. Et Nos quidem Cardinalis propria, Nos vero Capitulum Cancellarii nostri capitularis infrascripti manu subscripsimus. Acta sunt haec apud Ecclesiam nostram Varmiensem, in Capitulo Generali post Animarum solemniter de more congregato sub die VI mensis Novembris, anno Domini MDLXVIII, indictione XI, Pontificatus Summi in Christo Patris et D.N.D. Pii divina providentia Papae V, anno III, praesentibus ibidem generosis et nobilibus Dominis Petro Zawaczki Marschalco, Stanislao Reszka Camerario nostri Cardinalis ac Mathia Hein Secretario capitulari, aliisque pluribus fide dignis testibus ad praemissa vocatis et rogatis.

4. Confirmatio Fundationis Collegii et Seminarii Brunsbergensis (4.II.1571).

Oryginal zaginał; tekst wg rękopisu Marcina Kromera, ADWO, B 1a. 256—260.

PIUS EPISCOPUS SERVUS SERVORUM DEI. AD PERPETUAM REI MEMORIAM. Dum sollicita considerationis indagine perscrutamur, quam sit pretiosum sapientiae et scientiae donum cum probitate vitae coniunctum, et quod per illud illo largiente, a quo procedit omne datum optimum, omneque donum perfectum derivatur ignorantiae et vitiorum tenebrae profligantur, errores tolluntur, et morta-

lium actus in homine veritatis disponuntur, solliciti reddimur et solertes, ut litterarum simul et Christianae pietatis studia, ex quibus divina cooperante gratia, acquiritur scientiae cum charitate coniunctae margarita, ubilibet salubria incrementa suscipiant, et iis quae propterea recte et provide facta, statuta, et ordinata fuisse dicuntur, ut firma et illibata persistent, Apostolicae confirmationis firmitatem adicimus, aliasque desuper disponimus, prout pia praelatorum, praesertim fratrum nostrorum Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinalium quos in partem laborum evocavit Altissimus, vota exposcunt, et nos locorum et temporum qualitate pensata conspiciamus in Domino salubriter expedire. Sane sicut dilectus filius noster Stanislaus tituli Sancti Theodori presbyter Cardinalis Hosius nuncupatus, qui Ecclesiae Warmiensi ex dispensatione Apostolica praeesse dignoscitur, ac Sedis Apostolicae per Dioecesim Warmiensem Legatus de latere existit, tam suo quam dilectorum filiorum prepositi generalis Societatis presbyterorum regularium de Jesu nuncupatorum ac Capituli et Canonicorum Ecclesiae Warmiensis nominibus nobis nuper exposuit, alias postquam ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum cupientes Ecclesiae et Dioecesi praedictis, sacerdotum et ministrorum inopia laborantibus ex eorum officio et secundum praescriptum ac decretum veri Concilii Tridentini, cui praefatus Stanislaus Cardinalis nomine felicitis recordationis Pii Papae IV predecessoris nostri tunc in humanis agentis, et dictae Sedis inter alios legatos praesedit, prospicere, considerantesque quam necessaria esset bonorum et fidelium operariorum copia ad vineam Domini excolendam: quodque nisi a teneris annis Juventus ad pietatem et religionem antequam habitus vitiorum totos homines possiderent, informaretur, nunquam perfecte et sine maximo et singulari propemodum Dei auxilio in disciplina ecclesiastica perseveraret, in dicta eorum Dioecesi Warmiensi certum numerum puerorum et iuvenum eiusdem Dioecesis ac provinciae, prout sancte et prudenter dictum concilium statuerat, in loco aliquo commode alere et religiose educare ac in litteris et bonis moribus instruere, eorumque Collegium perpetuis redditibus dotare, ut esset ministrorum Ecclesiae perpetuum seminarium, decreverant et constituerant, cum Stanislaus Cardinalis et Capitulum praefati ac alii clerici multis in rebus occupati essent, nec facile his temporibus viros idoneos ad instituendam iuventutem invenirent, societatem vero praefatam inter caetera sui instituti ministeria in hoc munere feliciter in variis nationibus et provinciis, ubi collegia sua habebat, versari intellexissent, et propterea eius operam sibi requirendam esse existimassent; ipsa autem societas tum ratione constitutionum suarum, tum ex cuiusdam congregationis suae decreto, huiusmodi seminariorum curam non susciperet, et si quando communis boni gratia eam re pro tempore existens prepositus generalis dictae Societatis dispensandum iudicaret, id modo quodam et formula institutae eiusdem Societatis consentanea, nihilominus ad praefati Seminarium Warmiense institutionem utili et non aliter suscipere poterat, ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum eo ipso modo et formula contenti Seminarium suum Warmiense praedictae Societati commiserunt, et ius illud, quod eis Tridentina synodus tribuerat, ad huiusmodi Seminarium institutionem et gubernationem in ipsam Societatem et eos qui ab eiusdem Societatis Praeposito generali ad curam hanc destinati forent, in his quae sequuntur transtulerunt.

Imprimis videlicet, quae ad institutionem iuvenum in pietate et moribus: deinde quae ad doctrinam, demum quae ad oeconomiam domesticam pertinebant. Quamvis enim rerum temporalium dicti Seminarium administrationem ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum sibi retinuisset et retinerent, quia tamen illa animorum dispositio, quae ad virtutes et litteras amandas capescendas erat necessaria, magna ex parte ex oeconomiae tranquillitate et suavitate dependebat ea, quae iuventuti necessaria iudicaret, is qui a Societate praedicta ei praeficeretur, sive ad victum, sive ad vestitum, sive ad alia pertinerent, oeconomus ab ipsis Stanislae et Capitulo constitutus, facere deberet. Et ut alii qui Seminario inservirent eidem oeconomus diligentius obedirent, ipsa Societas famulos huiusmodi eligere et dimittere posset. Immo licet facultas eligendi et collocandi clericos in collegio Seminarium et eosdem educendi esset ipsorum Stanislae Card. et Capituli, tamen si aliquis ex ipsis clericis, qui ab eis electi et in Seminario collocati forent, neque ipsi proficerent, et alios etiam exemplo vel alia ratione a profectu impedirent, suam eidem Societati facultatem tradiderunt ut eosdem si correctio non speraretur a Seminario dimittere posset, communicato cum pro tempore existentibus eiusdem Seminarium Conservatoribus consilio. Curam autem institutionis in iis quae ad doctrinam attinebant, in qua iuventus in Seminario excellenda esset, et eius modum omnino reliquerunt, discretionem et charitatem Societatis praedictae, quae non recedendo ab instituti sui ratione

pro collegii sui, quod ibi seorsum a Seminario instituebatur, qualitate id faceret, quod ad finem Seminario propositum videret convenire.

Et deinde cum dilectus filius Franciscus Sunierus a praefato praeposito generali ad illas oras collegiorum eiusdem Societatis visitator missus de Seminarii et Collegii huiusmodi consummatione et conservatione cum eisdem Stanislao Cardinali et Capitulo contulisset, et nonnulla in prima fundatione et erectione Collegii Societatis ac Seminarii huiusmodi coniunctim facta in synodo dioecesana Heilsbergae die XXI mensis Augusti Anni Domini 1565 accedente ad hoc studio, consilio et auctoritate dilecti filii nostri Joannis Francisci tituli Sancti Ciriaci in terminis Presbiteri Cardinalis Commendoni nuncupati, dictae Sedis ad charissimum in Christo filium nostrum Sigismundum Augustum Poloniae Regem Illustrē eique subiectos populos Legati de latere, partim declaranda, partim addenda, partim mutanda et ad institutum eiusdem Societatis magis accommodanda requisivisset, ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum, matura consultatione inter eos habita, fundationem et erectionem illam in suo robore permanentem, ita sibi ampliandam et declarandam, et si opus esset, renovandam et corrigendam iudicarunt. Inprimis videlicet, licet Stanislaus Cardinalis et Capitulum praefati certos proventus, nempe 1200 marcarum Prussicarum communium 20 grossis pro qualibet marca huiusmodi computatis, in suis Episcopali et Capitulari mensis Collegio simul et Seminario huiusmodi in priori fundatione assignassent, tamen quia praefatus Franciscus petierat ab eis, ut secundum instituta eiusdem Societatis certos et peculiare a Collegio Societatis proventus dicto Seminario attribuerent, ipsi in hoc ei acquieverunt, ac idcirco pro 24 pueris in Seminario pro tunc alendis ab ipsis Stanislao Cardinali et Capitulo, ut provide-retur de rebus ad victum, disciplinam, suppellectilem, et fabricam domus necessariis et honesta sustentatione eiusdem Seminarii de dicta mille et ducentarum marcarum summa quadringentas marcas una cum pensionibus frumentariis et pecuniariis a parochis secundum synodalem constitutionem pensandis pro Seminario separamus. Quia vero nonnulla erant, quae ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum nove-rant esse huiusmodi ut in eum usum converti commode et secure possent, nempe tria millia marcarum vel circiter, quae ex legatis ab ipsa Ecclesia Warmiensi ad scholam Culmensē, quae tunc pestiferis haereticorum disciplinis et dogmatibus infecta erat, pervenerant, siquidem ea legata tanquam non in eos usus quos opportuerat, et praeter intentionem testatoris conversa omnia repetenda veniebant. Praeterea, quidquid ex beneficiis ecclesiasticis simplicibus in dictis Ecclesia et Dioecesi consistentibus, quae iuxta praescriptum dicti Concilii applicationi et incor-porationi ad hoc Seminarium obnoxia erant pervenire poterat. Insuper aliquot stipendia in universitate Lipsensi pro pauperibus scholaribus, ex oppidis Brauns-bergensi et Allensteinensi olim fundata ac erecta, ac divenditis censibus, qui ibidem super certis bonis stabilibus comparati existebant et scholaribus cedebant pecuniae capitales, recuperarentur omni meliori ratione, qua id fieri posset. Ad haec, quicquid ex Elbinga et Dirschovia et aliunde tam in feudis illorum, quam in taxis seu pretio, quam paratis summis accrescere poterat. Et praeterea fortassis alia quae pro tempore usu venire possent et tunc in mentem non veniebant, constituerunt, ut quandocumque huiusmodi aliquid applicatum foret vel accederet, ad hunc usum detraheretur secundum proportionem praedictam tam de parte Stanislai Cardinalis quam Capituli praedictorum, prout ratio tunc praesentium pecuniarum et sumptuum ferret, ut eominus ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum gravarentur et stipes ut praefertur in eum usum collocata eisdem Stanislao Cardinali et Capitulo pro rata restitueretur. Porro saecularis et Collegiata Ecclesia de Gutstat dictae Dioeces- is ad usum Seminarii huiusmodi lastam unam siliginis conferret, atque ita quod ad ipsum Collegium dictae Collegiatae Ecclesiae eiusque decimas ex parochiali Ecclesia Gutstatensi provenientes, et alios redditus, seu ipsam eiusdem Collegiatae Ecclesiae mensam capitularem attinebat ab omni alia contributione immune esset. Verum ut nihilo minus, quandoquidem ob defectum sacerdotum eidem collegio dictae Collegiatae Ecclesiae aliquae parochiales ecclesiae ad tempus commendatae fortassis existebant, interea durantibus commendis huiusmodi ad eam rationem, quae de aliis parochialibus infra dicitur, contribueret, seque hoc casu cum aliis parochialibus ecclesiis conforme redderet. Et licet in praefata synodo Tridentina nihil esset constitutum de contributionibus parochialium in hunc usum Seminarii, tamen quia in ea Dioecesi Varmiensis nulla fere erant alia beneficia ecclesiastica, de quibus ex praescripto ipsis Concilii aliquid posset applicari, eisdem Stanislao Cardinali et Capitulo visum fuit quod sub nostro et Sedis Apostolicae beneplacito

ex parochialibus ecclesiis fieret infra scripta contributio cum minima lactura et damno ipsorum parochorum videlicet, quod liberando primum omnes parochias quae non excederent quinque lastas in decimis ab omni tali contributione, illis quae ultra 5 lastas haberent, ad decem inclusive imponeretur contributio annua singularum marcarum in singulas lastas numerum quinarium excedentes, illis vero quae ultra decem haberet, imponeretur contributio dimidiae lastae siliginis et dimidiae avenae: ita ut hac undecima lasta non computata, de reliquis omnibus quae superarent undecim, solverent nihilominus in singulas lastas marcam unam. Et quia in dicta Dioecesi propter inopiam sacerdotum, ut praefertur, contingebat aliquando, ut duae aut tres parochiae uni commendarentur, ex quibus omnibus fructus percipiebantur ab uno eodemque parocho, constitutum fuit, ut quoad ista necessitas duraret, quod plures sacerdotes, quibus singulae commendarentur, haberi non possent, is parochus de illis fructibus, quos tunc ita perciperet, ex pluribus ecclesiis teneretur conferre, ac si ex una et non ex pluribus fructus caperet, secundum praedictam proportionem et ratam. Successu vero temporis, si Seminarium hoc quocumque casu, et quacumque tandem ratione, in totum vel in parte dilatum reperiretur, tunc portio ex singulis beneficiis, ut supra, detracta vel contributa, prout res ipsa exigeret, in totum vel in partem remitteretur. Insuper ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum eidem Seminario, quantum satis esset, lignorum suppeditarent, Caeterum quod de electione personarum, quarum consilio et opera omnia et singula supradicta recte administrari deberent, a dicto Concilio praescriptum erat, id suo tempore et loco observaretur. Ipsius autem Seminarii proventus provisos partim per se, partim per dispensatorem ab ipsis de Conservatorum consilio conducendum administrarent, ac ad rationes pro tempore existentibus Episcopo Warmiensi et Conservatoribus reddendas simul obligati essent.

Cum vero ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum intellexissent, quanto cum fructu eiusdem Societatis Collegia tam in instituenda iuventute, in litteris, moribus et pietate, quam in populi aedificatione elaborarent, per verbi Dei predicationem, sacramentorum ministerium, ac alia pietatis opera, quae secundum suum institutum exercere solebant, rem Deo valde gratam ac provinciae suae Warmiensi, inprimis utilem facturi videbantur, si partim ad clericos eorum Seminarii instituendos, partim ad alia Reipublicae Christianae auxilia praestanda, Collegium Societatis huiusmodi in ipsius Stanislai Cardinalis oppido Episcopali Brunsberga erigendum et dotandum curarent.

Inprimis itaque Monasterium S. Francisci Brunbergense desertum, et iam ab aliquot annis monachis vacuum dictae Societati, ea conditione, ut Seminario in eo locus esset, ab ipsis Stanislae Cardinali et Capitulo seu ab ipso Stanislae Cardinali traditum totum, quantum erat intra ambitum murorum suorum, una cum templo, horto, domunculis, et quibuslibet aliis bonis, iuribus et membris ad id pertinentibus, ac omni suppellectili tam sacra et ecclesiastica, quam domestica et libraria, ac cuiusmodi in eo reperta vel ab eis comparata solius Collegii et Societatis huiusmodi habitationi, usui et fructui proprium addixerunt, alienatione tamen interdicta, volueruntque, ut id deinceps Collegii Societatis Jesu nomine censeretur, Seminario vero de alio commodo domicilio iam prospectum erat, et si successu temporis magis opus foret, ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum prospicerent. Quamvis autem dicti Stanislaus Cardinalis et Capitulum certos proventus, nempe 1.200 marcarum Prussicarum similium in eorum mensis Episcopali et Capitulari supradictis Collegio simul et Seminario in priori fundatione assignassent, tamen ut secundum instituta eiusdem Societatis separati a Seminario proventus ipsi Collegio attribuerentur de dicta mille et ducentarum marcarum summa, quadringentis marcis pro Seminario ut praefertur separatis, reliquas octingentas eidem Collegio attribuerunt et appropriarunt. Et quoniam illae dicto Collegio in usus necessarios vix suffecturae esse videbantur, ducentas insuper marcas similes itidem de mensis suis praedictis pro rata utriusque portione et quotannis addendas esse censuerunt et ex tunc addiderunt, quo commodius Collegium ipsum sese sustentaret, et impensius minoreque distractione munera sua in colendo Deo et iuvandis proximis exequeretur: Exigerent autem eas pecunias a Stanislae Cardinali et Capitulo praefatis ac ipsius Stanislai successoribus dictae Ecclesiae Warmiensis presulibus seu Administratoribus pro rata et portione, ac quemadmodum inter eosdem Stanislaum Cardinalem et Capitulum alias convenerat, duo Conservatores Collegii et Seminarii huiusmodi et numero apud illam vel in dicta Dioecesi residentium eligendi. Et mille quidem marcarum rectori Collegii, reliquum vero Provisoribus eiusdem Seminarii similiter

a Stanislao Cardinali et successoribus praedictis cum consilio dictorum Conservatorum, quoties opus foret deputandis repraesentarent; dimidium quidem summae utriusque ad festum Circumcisionis Domini, reliquum vero ad diem S. Joannis Baptistae annis singulis, incipiendo ab anno novo tunc instanti. Pensiones vero parochorum sicut alibi computatum erat, pro Seminario exigenterentur.

Insuper assignarunt eidem Collegio peculiariter triginta quartas lignorum quotannis in hyeme, vel quando commodum videretur et usus postularet. Viginti quidem ab ipsius Stanislai Cardinalis praefecto Episcopali Brunsbergensi, decem vero a dictis Capitulo consignandas et ad ipsum Collegium convehendas. Et quoniam in prioribus fundationis litteris fiebat mentio quarundam summarum pecuniae, quae in usus Collegii et Seminarii huiusmodi converti possent et deberent, ac posset etiam fortassis postea aliis rationibus ipsis Collegio et Seminario sine gravamine dictarum mensurarum providere, declararunt, quod quicquid ita undecunque in commodum eorundem Collegii et Seminarii proveniret, ad relevationem mensurarum suarum praedictarum pertinere deberet, ipsisque Stanislao Cardinali et Capitulo cederet, vel si id praefato Collegio applicandum esse cum illius superiorum consensu videretur, tantundem de oneribus et pensionibus mensurarum huiusmodi detraheretur. Salvis tamen elemosynis, donationibus, et legatis piorum hominum ipsi Collegio faciendis, quae secundum voluntatem ipsorum largientium, sine ulla diminutione atque detractone pensionum, ipsorum Stanislai Cardinalis et Capituli eidem Collegio cedere deberent, nisi constaret huiusmodi donationes et legata in hoc expresse facta esse, ut mensae supradictae, vel altera earum relevarentur.

Caeterum quia Collegium istud impensas magnas facere necesse habebat in viatico propter longinquitatem locorum et itinerum, ac eandem ob causam non poterat carere quampluribus personis, quemadmodum eidem Stanislao Cardinali et Capitulo fidem fecerat dilectus filius Laurentius Magius magister in Theologia, provincialis dictae Societatis per Austriam et Poloniam, ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum pro augmento supradictae fundationis ad supra expressum numerum proventuum eidem Collegio assignatorum, fecerunt tunc accessionem, addideruntque sponte et singulari erga dictam Societatem quam gerebant amoris affectu, loco et in compensam supradictorum viaticorum, tres siliginis, et tres brasei lastas quotannis iuxta praedictam proportionem ab ipsis Stanislao Cardinali et Capitulo solvendas, quarum una siliginis et altera brasei a Stanislao Cardinali et successoribus circa S. Andreae Apostoli totidemque circa Annuntiationis B. Mariae Virginis, a Capitulo vero praefatis etiam una siliginis et altera brasei lastae huiusmodi circa Purificationis eiusdem B. Mariae festa, a quarum tunc proxime ventura incipiendo solverentur. Quod autem de sacculo scriptum erat in prioribus litteris, pro non scripto haberi voluerunt. Fabricae vero Collegii templique huiusmodi aliunde prospiceretur.

Haberet autem hoc Collegium scholas IV, aut si ei opus esse videretur quinque, in quibus publice quae ad grammaticam ac litteras humaniores graecas et latinas ac Rhetoricam pertinebat profiterentur, et iuxta suum institutum in pietate et bonis moribus undecunque confluentes, iuventutem excoleret. Nec dubitabant ipsi Stanislaus Cardinalis et Capitulum quin dictum Collegium etiam clericorum Seminarii pro sua charitate peculiarem haberet rationem, si tamen accideret, ut Seminarium huiusmodi dissolveretur, aut alio transferretur, aut eius gubernatio quovis modo a dicta Societate transferretur et eius clerici ad lectiones ipsius Collegii non accederent, dummodo ad utrumque parata esset Societas, quod in ipsa foret suam operam conferre iuxta condiciones in institutione dicti Seminarii contentas, nihilominus tam domus et templum, quam redditus ipsi Collegio assignati firmi et rati manerent, ut ea quae superius dicta erant ad commune bonum posset explere, et numerum convenientem suorum ibidem alere, ad ea ministeria quae pro sui instituti ratione exercere solebant obeunda: dispensarent autem ipsi de dicto Collegio redditus arbitrato suo, nec cuique extra Societatem suam reddere rationem dispensationis huiusmodi tenerentur, ut etiam ipsum Collegium in aliis omnibus eiusdem Societatis privilegiis a praedicta Sede concessis gaudere posset.

Pro quorum omnium et singulorum praemissorum summa observatione, et Collegii simul ac Seminarii tranquillitate Stanislaus Cardinalis et Capitulum praefati omnibus melioribus via, iure et forma quibus potuerunt et debuerunt seipsos et successores praefatos, atque adeo eorum mensas praedictas ac bona pro rata sua valide et efficaciter respective obligarunt et hypothecarunt, praesentibus nomineque Societatis et Collegii huiusmodi stipulantibus et recipientibus Laurentio et Francisco

praefatis ac dilecto filio Joanne Jacobi Astensi eiusdem Collegii Brunsbergensis Rectore magistro in Theologia et aliis, prout in Stanislai Cardinalis et Capituli praedictorum litteris ac publicis instrumentis et aliis scripturis super praemissis respective confectis plenius dicitur contineri. Quare praefatus Stanislaus Cardinalis nominibus quibus supra nobis humiliter supplicavit, quatenus praemissa omnia et singula pro illorum subsistentia firmiori nostro et dietae Sedis munimine roborare, ac alias desuper opportune providere de benignitate Apostolica dignaremur. Nos igitur, qui ad ea libenter attendimus, per quae tam spiritualia quam temporalia commoda proveniunt Capitulum et praepositum praedictos ipsorumque Capituli singulares personas a quibusvis excommunicationis, suspensionis et interdicti aliisque ecclesiasticis sententiis, censuris et paenis, a iure vel ab homine quavis occasione vel causa lafis, si quibus quomodolibet innodati exis'unt, ad effectum praesentium duntaxat consequendum, harum serie absolventes et absolutos fore censentes. Necnon litterarum, instrumentorum, et aliarum scripturarum huiusmodi tenores praesentibus pro expressis habentes, huiusmodi supplicationibus inclinati, institutionem, fundationem et dotationem Seminarii et Collegii huiusmodi aliaque omnia et singula per ipsos Stanislaum Cardinalem et Capitulum, ut praemittitur, facta dicta, gesta, disposita, decreta et ordinata atque concessa, ac prout illa concernunt omnia et singula in singulis litteris necnon publicis instrumentis ac aliis scripturis huiusmodi contenta et inde secuta et sequenda quaecunque, licita tamen et honesta, Apostolica auctoritate tenore praesentium perpetuo confirmamus et approbamus, ac illis plenariae inviolabilis et perpetuae firmitatis Apostolicae robur adiicimus; omnesque et singulos tam iuris quam facti defectus, si qui forsitan intervenerint quomodolibet in eisdem supplemus; ac decernentes illa omnia valida et efficacia fuisse, esse, et perpetuo fore, necnon suos plenarios effectus sortiri et obtinere, ac ab omnibus quos illa concernunt inviolabiliter perpetuo observari. Sicque in praemissis omnibus et singulis ab omnibus censerit, et ita per quoscumque iudices et Commissarios quavis auctoritate fungentes, sublata eis et eorum cuilibet quavis aliter iudicandi et interpretandi facultate, iudicari et diffiniri debere, nec non irritum et inane, si secus super his a quoquam quavis auctoritate scienter vel ignoranter contigerit, attentari. Et nihilominus praemissa ac suprascripta omnia et singula facimus et concedimus, dictasque parochiales ecclesias et illarum fructus, redditus et proventus, modo et forma suprascriptis, ac ad effectum praenarratum taxamus, et ad taxam praedictam illiusque solutionem ac contributionem ut permittitur, faciendam etiam subiicimus et obligamus, ac subiectas et obligatas ac hypothecatas fuisse et fore, illasque nunc et pro tempore quomodolibet obtinentes ad id cogi et compelli posse similiter decernimus. Quocirca Venerabilibus fratribus nostris Wladislaviensi et Poseniensi ac Plocensi Episcopis per Apostolica scripta mandamus, quatenus ipsi vel duo aut unus eorum, per se vel per alium seu alios praesentes litteras et in eis contenta quaecunque ubi et quando opus fuerit, ac quoties pro parte Stanislai Cardinalis et Capituli ac praepositi, necnon successorum praedictorum fuerint requisiti solenniter publicantes, sibi in praemissis efficacis defensionis praesidio assistentes faciant praesentes litteras et in eis contenta quaecunque ab omnibus, quos illa concernunt inviolabiliter observari, non permittentes eos vel eorum aliquem desuper quomodolibet indebite molestari. Contradictores quoslibet et rebelles per sententias, censuras, et poenas ecclesiasticas, aliaque oportuna iuris et facti remedia appellatione postposita composcendo, legitimisque super his habendis, servatis servandis, processibus, sententiis, censuras et poenas ipsas etiam iteratis vicibus aggravando, invocato etiam ad hoc si opus fuerit, auxilio brachii secularis. Non obstantibus felicis recordationis: Bonifacii Papae VIII, praedecessoris nostri de una, et Concilii generalis de duabus dietis: dummodo ultra tres dietas aliquis vigore praesentium non trahatur, et aliis Apostolicis ac in provincialibus et synodali-bus conciliis editis specialibus vel generalibus constitutionibus, et ordinationibus: necnon Warmiensi et Collegiatae ecclesiarum ac Societatis praedictarum et quibusvis aliis iuramento, confirmatione Apostolica, vel quavis firmitate alia roboratis, statutis et constitutionibus, privilegiis quoque indultis et Litteris Apostolicis quibusvis, sub quibuscumque tenoribus et formis ac cum quibusvis etiam derogatori-um derogatoriis, aliisque efficacioribus et insolitis clausulis ac irritantibus, et aliis decretis in genere vel in specie etiam motu et scientia similibus ac alias quomodo-libet etiam iteratis vicibus concessis et approbatis, quibus omnibus et singulis, etiam si de illis ac totis eorum tenoribus specialis, specifica, individua et expressa mentio habenda, aut aliqua alia exquisita forma ad hoc servanda esset, tenores huiusmodi

ac si de verbo ad verbum insererentur praesentibus, pro sufficienter expressis habentes illis alia in suo robore permansuris hac vice duntaxat specialiter et expresse derogamus: Caeterisque contrariis quibuscunque, seu si aliquibus communiter vel divisim ab eadem sit Sede indultum, quod interdicti, suspendi, vel excommunicari non poterint per litteras Apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae absolutionis, confirmationis, approbationis, adiectionis, suppletionis, decretorum concessionis, taxationis, obligationis, mandati et derogationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverint incursum. Datum Romae apud S. Petrum Anno Incarnationis Dominicae 1571. Pridie Nonas Februarias. Pontificatus nostri Anno sexto.

*Cae. Glorierius.**

* Cesare Gloriero byl jednym z dwu sekretarzy brewiów za Papieża św. Piusa V. Por.: L.v. Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. VIII Bd. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Pius V (1566—1572). Freiburg LB. 1928 s. 55 nota 4.

ac si de verbo ad verbum insererentur praesentibus, pro sufficienter expressis habentes illis alia in suo robore permansuris hac vice duntaxat specialiter et expresse derogamus: Caeterisque contrariis quibuscunque, seu si aliquibus communiter vel divisim ab eadem sit Sede indultum, quod interdicti, suspendi, vel excommunicari non poterint per litteras Apostolicas non facientes plenam et expressam ac de verbo ad verbum de indulto huiusmodi mentionem.

Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostrae absolutionis, confirmationis, approbationis, adiectionis, suppletionis, decretorum concessionis, taxationis, obligationis, mandati et derogationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Si quis autem hoc attentare praesumpserit, indignationem omnipotentis Dei ac Beatorum Petri et Pauli Apostolorum eius se noverint incursum. Datum Romae apud S. Petrum Anno Incarnationis Dominicae 1571. Pridie Nonas Februarias. Pontificatus nostri Anno sexto.

*Cae. Glorierius.**

* Cesare Gloriero był jednym z dwu sekretarzy brewiów za Papieża św. Plusa V. Por.: L.v. Pastor: Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, VIII Bd. Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Plus V (1566—1572). Freiburg i.B. 1928 s. 55 nota 4.

GENEZA KONSTYTUCJI HOZJAŃSKICH SEMINARIUM DUCHOWNEGO W BRANIEWIE

Treść: Wstęp. I. Dochody seminarium. II. Kuratorzy seminarium. III. Przyjmowanie do seminarium. IV. Wychowanie i studia. V. Usuwanie z seminarium. Zakończenie. — Aneks źródłowy.

WSTĘP

Pierwsze po soborze trydenckim seminarium duchowne w Polsce, zostało powołane do życia w roku 1565 staraniem biskupa warmińskiego Stanisława Kardynała Hozjusza i Kapituły Katedralnej we Fromborku. Ta nowa instytucja potrydencka na Warmii, posiada aż trzy dekry erekcyjne¹. Omawiają one szczegółowo podstawy materialne seminarium braniewskiego oraz jego zarząd i organizację. Zgodnie z postanowieniami *Tridentinum*, zarząd i organizację złożono w ręce dwóch kanoników rzeczywistych kapituły katedralnej oraz jezuitów sprowadzonych do Braniewa w roku 1564.

Kardynał Hozjusz rozumiał, że oprócz zaplecza gospodarczego, odpowiedniej kadry profesorów i zespołu wychowawców, do należytego funkcjonowania nowej uczelni kościelnej, potrzeba szczegółowych wytycznych, które by pomogły kształtować i wychowywać alumnów w duchu soboru trydenckiego.

Nakreślenie nowych ram dydaktyczno-pedagogicznych nie było sprawą łatwą. Dotychczas nie istniały w Kościele szczegółowe konstytucje seminaryjne, ani też nie było instytucji, które podjęłyby się kształcenia i wychowywania alumnów². Istniejące od wieków szkoły parafialne, klasztorne i katedralne, wobec odmiennych warunków, jakie wytworzył w Europie zachodniej duch humanizmu i tzw. reformacja Lutra, już nie wystarczały. Ani bowiem zakres podawanej tam wiedzy, ani zwłaszcza metody wychowywania młodzieży duchownej, nie były w stanie dać odpowiedniej formacji kapłanom czasów potrydenckich. Również dekret soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas* z dnia 15 lipca 1563 roku, nakazujący wszystkim biskupom rezydencjalnym zakładanie seminarium duchownych, w tym względzie dał tylko ogólne wytyczne, pozostawiając szczegółowe opracowanie biskupowi i kapitule.

Ta rzeczywistość stała się przyczyną, że nim seminarium diecezjalne w Braniewie rozpoczęło swoją pracę, Fundator jego ogłosił: *Constitutiones Seminarii Ecclesiastici ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino D. Stanislao Hosio S.R.E. Cardinali et Episcopo Varmiensi ac V. Capitulo eiusdem Ecclesiae fundati promulgatae Anno Domini 1566*.

¹ I: 21.VIII.1565; II: 16.XII.1566; III: 6.XI.1568. — Wyd. Bp. J. Oblak, wyżej, na s. 27—35.

² Piechnik L.: Jezuita a seminarium diecezjalne w Kaliszu (1593—1620). *Nasza Przeszłość* t. XX (1964) 115.

Pełny tekst tego ważnego dla dziejów wychowania młodzieży duchownej dokumentu, wydrukował w roku 1958 Ks. Biskup Jan-Władysław Obłąk³, w oparciu o rękopis pochodzący z roku 1568⁴. Wspomniany przedruk w porównaniu z oryginałem konstytucji hozjańskich z roku 1566 zawiera pewne drobne warianty.

Oryginał konstytucji hozjańskich zachowany w dobrym stanie, znajduje się w Archiwum Diecezji Warmińskiej pod sygnaturą S 9. Odczytanie jego nie sprawia większych trudności. Składa się on z 12 kart pergaminowych o wymiarach 195×255 mm. Sześć pierwszych kart przewleczonych jest czerwonym jedwabnym sznurem z dobrze zachowaną czerwoną pieczęcią woskową Stanisława Kardynała Hozjusza. Następne sześć kart przewleczonych jest zielonym sznurem jedwabnym z zieloną pieczęcią woskową Kapituły Katedralnej we Fromborku, która to pieczęć w swych partiach brzeźnych na znacznej przestrzeni została zniszczona. Strony rękopisu nie są numerowane. Tekst konstytucji pisany jest starannie czarnym atramentem i zajmuje tylko 12 stron pergaminu. Całość treści została podzielona na pięć rozdziałów: *De proventibus Seminarii*; *De curatoribus Seminarii*; *De numero et qualitate recipiendorum et modo recipiendi in Seminarium*; *De vita, studiis et institutis alumnorum Seminarii*; *De amotione e Seminario*. Tytuł każdego rozdziału pisany jest starannie majuskułami. Pierwszy zaś wyraz treści rozpoczyna ozdobny, jednobarwny inicjał. Ozdoby dwu pierwszych inicjałów są typu ornamentu linearnego. Trzy następne typu linearnego i figuralnego. Oryginał wyżej opisany nie zawiera podpisu ani Kardynała Hozjusza, ani też przedstawiciela Kapituły Fromborskiej.

Najstarsze na terenie Polski konstytucje seminarium diecezjalnego w Braniewie są ciekawym dokumentem potrydenckich metod wychowywania alumnów. Zapoznającemu się z ich treścią nasuwa się pytanie: czy autor swojej pionierskiej pracy był zupełnie samodzielny, czy może korzystał z wzorów już istniejących?

Celem niniejszego artykułu jest omówienie konstytucji hozjańskich, jako podstawowej struktury życia seminarium braniewskiego. Zakresem swym jednak artykuł ten nie obejmuje wszystkich zagadnień związanych z funkcjonowaniem *Hosianum*, lecz ograniczy się tylko do próby wykazania, na ile konstytucje zależne są od dekretu soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas*, oraz od konstytucji i reguł *Collegium Germanicum* w Rzymie. W zakończeniu postaram się wykazać spostrzeżone różnice między wymienionymi dokumentami.

I. O DOCHODACH SEMINARIUM⁵

Pierwszy rozdział konstytucji poświęca Kardynał Hozjusz uregulowaniu spraw gospodarczych seminarium. Czteryście marek pruskich, każda po dwadzieścia groszy, co roku przez biskupa warmińskiego i kanoników kapituły katedralnej miały być składane na wydatki związane z prowa-

³ *Warmińskie Wiadomości Diecezjalne*, Olsztyn 1958; nr 5, s. 37 nn.

⁴ Archiwum Diecezji Warmińskiej (ADWO), *De Seminario Brunsbergensi*, A 89, s. 35—47.

⁵ *De proventibus Seminarii*.

dzeniem seminarium. Dwie części tej sumy wpłacał biskup, a trzecią kapituła. Suma powyższa miała być dostarczana zarządowi seminarium w dwóch ratach. Pierwsza rata w dniu Obrzezania Pańskiego, druga w uroczystość św. Jana Chrzciciela. Pieniądze te otrzymywali konserwatorzy albo prowizorzy seminarium. — Biskup i kapituła katedralna, proporcjonalnie do swoich części, mają co roku dostarczyć do seminarium drzewa opałowego w takiej ilości, jaka będzie potrzebna.

Ponadto koszt utrzymania seminarium spoczywał też na kapitule kolegiackiej w Dobrym Mieście i na niektórych proboszczach diecezji. Określił to bliżej synod lidzbarski z roku 1565 i co zostało uwidocznione w pierwszym i drugim dekreście erekcyjnym seminarium. Kapituła Dobromiejska i proboszczowie byli obowiązani do świadczeń pieniężnych i w naturze⁶. Powyższe świadczenia były przez prefektów biskupa i kapituły katedralnej w określonych terminach egzekwowane i dostarczane konserwatorom, względnie prowizorom seminarium. Prowizorzy zaś sami decydowali, czy dostarczone im kontrybucje zboża zatrzymać na użytek seminarium, czy też po słusznej cenie sprzedać i pieniądze stąd uzyskane przeznaczyć na aktualne potrzeby seminarium.

Kapituła Dobromiejska i proboszczowie świadczenia pieniężne obowiązani byli wpłacić na rzecz seminarium w najbliższych dwóch tygodniach po uroczystościach Wielkiejnocy. Świadczenia zaś w naturze w okresie od św. Marcina do uroczystości Oczyszczenia N.M.P.⁷. — Konstytucje postanawiały, że dostarczone pieniądze i świadczenia w naturze powinny być sumiennie notowane w księgach dochodów przez prowizorów seminarium.

W dekrecie soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas* poświęcono wiele miejsca zagadnieniu, kto ma ponosić koszt utrzymania seminarium. Włożono ten obowiązek przede wszystkim na biskupów rezydencjalnych, na kapituły oraz duchowieństwo diecezjalne i zakonne. Synody diecezjalne miały ustalić stałą roczną kontrybucję na rzecz seminarium oraz formy przekazywania i gospodarowania nią.

W omówionym wyżej rozdziale „O dochodach seminarium”, Kardynał Hozjusz oparł się ściśle na wspomnianym dekrecie trydenckim. Zastanawiający jest tylko fakt, dlaczego wszystkie ciężary utrzymania seminarium braniewskiego zostały złożone na biskupa warmińskiego, kapitułę katedralną i kolegiacką, oraz na niektórych proboszczów diecezji. Nic zaś dekrety erekcyjne nie wspominają o powinnościach duchowieństwa zakonnego na rzecz tegoż seminarium.

Okres, w którym Kardynał Hozjusz zabiegał o utworzenie seminarium na terenie diecezji warmińskiej, był okresem niepomyślnym dla osiadłych tu od wieku zakonów. W dobie tzw. reformacji Lutera, opustoszało wiele klasztorów na Warmii i większe rodziny zakonne już nie istniały⁸. Wobec takiej rzeczywistości synod lidzbarski w roku 1565 nie miał do kogo się zwrócić z tymi sprawami. Tu znajdujemy wyjaśnienie, dlaczego w kon-

⁶ Zboże.

⁷ Św. Marcin 11.XI; Oczyszczenie N.M.P. 2.II.

⁸ Koręwa J.: Z dziejów diecezji Warmińskiej w. XVI — Geneza braniewskiego Hozjanum. Poznań—Warszawa—Lublin 1965, s. 131 nn. — Obłąk J. Bp: O początkach kolegium jezuickiego i seminarium duchownego w Braniewie. *Studia Warmińskie* 5 (1968) 6.

stytucjach hozjańskich nie wspomina się duchowieństwa zakonnego, jako współodpowiedzialnego za utrzymanie materialne seminarium braniewskiego.

II. O KURATORACH SEMINARIUM⁹

Na pierwszym miejscu wśród kuratorów seminarium, konstytucje wymieniają rektora kolegium jezuickiego w Braniewie. On to ze strony zakonu był właściwym przełożonym seminarium i odpowiadał wobec biskupa i kapituły katedralnej za poziom wykształcenia, za wychowanie i wyrobienie ascetyczne alumnów. Ponieważ zajęcia rektora kolegium były liczne, z tej racji konstytucje postanawiają, że może on dobrać do pomocy jednego albo dwóch prefektów z grona jezuitów mieszkających w Braniewie, by za ich pośrednictwem, kierować życiem całego seminarium.

Do zadań prefektów należało: mieszkać w tym samym domu, co i alumnii diecezji, razem z nimi spożywać posiłki, czuwać by wiernie przestrzegany był przez nich regulamin, a następnie by wszyscy uczniowie starannie wypełniali swoje obowiązki. Konstytucje upoważniały prefektów, by za wykroczenia regulaminowe mniejszej miary, sami upominali winnych i wymierzali im stosowne kary. O większych zaś przewinieniach mieli obowiązek powiadomić rektora, który w porozumieniu z konserwatorami albo prowizorami, podejmował decyzję, jaką karę na winnego nałożyć.

Oprócz rektora i prefektów do grona kuratorów seminarium należeli: a. konserwatorzy, b. prowizorzy, c. dispensator.

Z ramienia Kardynała Hozjusza i kapituły katedralnej, seminarium zarządzali dwaj konserwatorzy. Na stanowisko to mogli być powoływani tylko kanonicy rzeczywisci kapituły katedralnej z liczby stale rezydujących we Fromborku, albo przynajmniej stale mieszkających na terenie diecezji warmińskiej. Powoływać mógł każdorazowy biskup warmiński, on też tylko miał prawo ich odwołać lub zmienić. Konstytucje nie mówią, jak długo konserwatorzy pełnili swój urząd. W oparciu o panujące w owym czasie zwyczaje, przypuszczać można, że pełnili oni swe obowiązki *usque ad revocationem*.

Natomiast jeżeli chodzi o obowiązki konserwatorów, konstytucje szczegółowo je omawiają. I tak do obowiązków ich należał nadzór nad całościem spraw dotyczących funkcjonowania seminarium duchownego w Braniewie. Bez ich wiedzy i zgody, nikogo nie można było zaliczyć w poczet alumnów seminarium, ani też wydalić. Obydwaj konserwatorzy obowiązani byli w każdym semestrze dokonać wizytacji całego seminarium. W czasie tej wizytacji, powinni byli pilnie dochodzić, czy poszczególni uczniowie czynią należne postępy w nauce i czy ich zachowanie jest na odpowiednim poziomie. Alumnom, którzy nie robili dostatecznych postępów w nauce, względnie u których zachowanie i obyczaje pozostawiały coś do życzenia, po skonsultowaniu się z rektorem kolegium i moderatorami seminarium, obowiązani byli udzielić pouczenia i napomnienia. Jeżeli zaś wydarzyła się jakaś sprawa poważniejsza, przed powzię-

⁹ De curatoribus Seminarii. Szczegółowo obowiązki prefektów seminarium braniewskiego omawia w cytowanym art. Ks. Bp J. Oblak.

ciem ostatecznej decyzji, konserwatorzy mieli ścisły obowiązek zasięgnięcia rady biskupa. Na konserwatorach spoczywał też obowiązek pilnowania spraw dochodów seminarium. W swoim czasie mieli oni wyegzekwować zarówno pieniądze, jak i świadczenia w naturze od biskupa, kapituł i proboszczów, a następnie wszystko doręczyć prowizorom, jeżeli ci sami bezpośrednio od wyżej wymienionych, należytą seminarium kontrybucji nie pobrali. Obowiązani też byli konserwatorzy pilnować, by prowizorzy i dyspensator w swoim czasie, przedstawiali rachunki z całorocznych wydatków związanych z prowadzeniem seminarium, biskupowi lub jego delegatowi. Sprawozdanie to należało składać każdego roku w ostatnich dniach grudnia.

Podobnie jak konserwatorów, tak i prowizorów seminarium mianował biskup, lecz po zasięgnięciu rady konserwatorów. Według konstytucji, jeden z prowizorów miał być duchownym, drugi zaś laikiem. Jeżeliby zaś zaistniały trudności w znalezieniu duchownego na stanowisko prowizora, np. z powodu niewielkiej liczby duchownych w diecezji, konstytucje dopuszczały możliwość, by zostali zaangażowani dwaj laicy. Powinni to być mężowie dobrej sławy i nieposzlakowanej opinii. Do ich obowiązków należała troska o sprawy materialne seminarium. Konstytucje szczegółowo omawiają powinności prowizorów. Mieli oni dbać: o konserwację budynków seminarium, odpowiednie mieszkania dla alumnów oraz należyte wyposażenie zarówno pokoi kleryckich, jak też sal wykładowych i innych pomieszczeń. Prowizorzy obowiązani byli każdemu alumnowi dostarczyć szaty duchowne, książki i wszystkie inne przedmioty, które były niezbędne potrzebne do studium, ćwiczeń itp. W powyższe przedmioty zaopatrywali alumnów sami, względnie zlecali troskę o nie dyspensatorowi, któremu również mieli zlecić staranie o żywienie codzienne alumnów.

Na wszystkie wydatki związane z funkcjonowaniem seminarium i prowadzeniem spraw gospodarczych tegoż, prowizorzy otrzymywali pieniądze i świadczenia w naturze od konserwatorów. Ponieważ konserwatorzy nie zawsze rezydowali w Braniewie, konstytucje upoważniały prowizorów do pobierania kontrybucji na seminarium wprost od biskupa, kapituł i proboszczów. Z wszystkich dochodów i rozchodów prowizorzy mieli obowiązek wraz z konserwatorami składać sprawozdanie biskupowi raz do roku.

Konstytucje upoważniały prowizorów, by po uzyskaniu zgody konserwatorów, dobrali sobie do pomocy w prowadzeniu spraw gospodarczych seminarium, odpowiedniego dyspensatora. Jemu mogli powierzyć troskę o codzienne wydatki na chleb, piwo, drzewo, pranie bielizny, naprawę odzieży alumnów itp. Wszystkie wydatki obowiązany był dyspensator uzgadniać z prowizorami, od których bezpośrednio otrzymywał fundusze do rozporządzenia.

Prowizorzy i dyspensator obowiązani byli do sporządzania raz w tygodniu, a najrzadziej co miesiąc, rachunków rozchodowych. Ponadto dyspensator miał dbać o czystość izb mieszkalnych, sal wykładowych i innych pomieszczeń w seminarium. On też otwierał i zamykał drzwi domu według rozporządzenia rektora lub moderatorów seminarium. Dyspensatorowi bezpośrednio podlegał kucharz, którego miał prawo zaangażować do pracy w seminarium po uprzednim uzyskaniu zgody prowizorów.

Gdyby zaś były trudności ze znalezieniem odpowiedniego kucharza, konstyтуcje pozwalały na zatrudnienie kucharki. Kandydatka powinna być osobą uczciwą i poważnego wieku. Do jej obowiązków oprócz przygotowywania posiłków, należało też pranie bielizny seminaryjnej.

Po szczegółowym zapoznaniu się z treścią dekretów erekcyjnych seminarium braniewskiego, stwierdzamy bez trudu, że omówione wyżej dwa pierwsze rozdziały konstyтуcji, na podstawie tych dokumentów zostały opracowane. Pierwszy dekret erekcyjny z dnia 21 sierpnia 1565 roku dał podstawy materialne seminarium. Drugi zaś z dnia 16 grudnia 1566 roku uściślił jeszcze precyzyjniej sprawy materialne i dokonał podziału kompetencji władz seminarium. Tu też znajdujemy wymienionych kuratorów seminarium, którzy w imieniu biskupa i kapituły katedralnej, mieli sprawować zarząd nad seminarium.

Dekrety erekcyjne seminarium braniewskiego w wielu miejscach opierały się o wskazania soboru trydenckiego, zawarte w dekreście *Cum adolescentium aetas*. Zależność pośrednia pierwszych rozdziałów konstyтуcji hofjańskich od wspomnianego dekretu soboru trydenckiego jest więc bezsporna. Nie będziemy tu szczegółowo wykazywać słuszności tego twierdzenia, ponieważ interesują nas więcej te rozdziały konstyтуcji, gdzie jest mowa o wychowaniu alumnów.

III. ALUMNI¹⁰⁰

Trzeci rozdział konstyтуcji poświęcony jest sprawom przyjmowania kandydatów do seminarium. Poruszone w nim zostały takie zagadnienia jak liczba, pochodzenie, stan cywilny, wiek i wykształcenie kandydatów, oraz warunki przyjęcia i wydalania z seminarium.

W pierwszych latach istnienia seminarium braniewskiego liczba przyjętych kandydatów nie powinna przekraczać dwudziestu czterech. W tym szesnastu miał prawo przedstawić Kardynał Hofjusz, względnie jego następcy na stolicy biskupiej, a ośmiu Kapituła Katedralna we Fromborku. Zarówno biskup warmiński, jak i kapituła katedralna kandydatów swoich byli obowiązani przedstawić i polecić konserwatorom seminarium oraz rektorowi kolegium jezuickiego. Ci zaś decydowali, czy kandydaci przedstawieni mogą być do seminarium przyjęci. Pierwszeństwo mieli kandydaci pochodzący z terenu diecezji warmińskiej. Gdyby jednak w diecezji takiej liczby kandydatów nie można było znaleźć, wolno było przyjmować z diecezji sąsiednich, a nawet skądkolwiek, byleby tylko kandydaci owi posiadali kwalifikacje przewidziane w ustawach trydenckich.

Przechodząc do szczegółowych warunków stawianych kandydatowi do stanu duchownego, konstyтуcje wymagają, by był on synem ubogich rodziców i sam ubogi. Nie nie wspominają natomiast o kandydacie bogatym, o którym dekret soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas* postanawia, że może być przyjęty do seminarium, lecz powinien kształcić się na własny koszt. Dalszy warunek: kandydat powinien odznaczyć się stałym zamiarem trwania w wierze katolickiej, chęcią pozostania na służbie Kościoła w stanie duchownym z postanowieniem pracy na stałe w diecezji warmińskiej.

¹⁰⁰ De numero et qualitate recipiendorum et modo recipiendi in Seminario.

Przy omawianiu wieku kandydata, konstytucje hozjańskie zajmują nieco odmienne stanowisko, niż to postanowił sobór trydencki, postanawiają one: ponieważ w obecnych czasach brak kapłanów do pracy w diecezji wymaga od biskupa przyspieszenia święceń, z tej przyczyny nie wolno przyjmować do seminarium kandydata, który nie ma skończonych przynajmniej szesnastu lat. Baczyć też należy, by nowo wstępujący nie przekroczył granicy wieku lat dwudziestu czterech.

Dalej, zgodnie z postanowieniami soboru trydenckiego, konstytucje wymagały od nowo wstępujących do seminarium: znajomości sztuki pisania i czytania, oraz przynajmniej początków gramatyki łacińskiej. W wypadku, gdy do seminarium zgłosi się kandydat, który posiada większe wykształcenie, niż podano wyżej, albo gdy odznacza się wybitnymi zdolnościami lub zaletami charakteru i jest nadzieja, że przyniesie wiele pożytku Kościołowi, takiego wolno przyjmując do seminarium nawet wówczas, gdy nie ma skończonych lat szesnastu. Lecz nawet obiecujący kandydat nie powinien być przyjęty do seminarium, jeżeli nie ukończył dwunastego roku życia. Wprawdzie sobór trydencki wychodził z założenia; że „łatwiej niewinnych uchronić przed skażeniem, aniżeli zepsutych na dobrą drogę wprowadzić”, to jednak zabraniał przyjmować do seminarium kandydatów przed ukończeniem dwunastego roku życia.

W tym samym rozdziale konstytucji znajdujemy nakaz, by konserwatorzy sporządzili księgę, w której zapisywane były personalia kandydatów według następującego porządku: imię i nazwisko, rodzice, miejsce urodzenia, wiek, ojczyzna, wykształcenie, dzień miesiąc i rok przyjęcia, a także z czyjzego polecenia został kandydat przyjęty do seminarium. Powyższą matrykulę przechowywał rektor kolegium jezuickiego.

Zanim któryś z kandydatów został przyjęty do seminarium, poddawano go egzaminowi wstępnemu. Do przyjęcia tego egzaminu upoważniały konstytucje rektora kolegium, lub któregoś z moderatorów seminarium. Egzamin ten polegał na stwierdzeniu, czy kandydat odpowiada wszystkim wymaganiom soboru trydenckiego i czy nie ma przeszkody kanonicznej do święceń.

Jeżeli egzamin wypadł pomyślnie, kandydat był zaliczany w poczet alumnów seminarium i składał razem ze wszystkimi wyznanie wiary oraz potępienie herezji. Powyższe wyznanie wiary składali uczniowie według przepisanej formy. Konstytucje tej formuły nie podają. Po złożeniu wyznania wiary, nowo przyjęci uczniowie zobowiązani byli do złożenia na ręce konserwatorów seminarium przyrzeczenia: 1. posłuszeństwa i szacunku biskupowi, kapitule katedralnej i rektorowi kolegium; 2. że nie opuszczą seminarium bez zgody biskupa i kapitule katedralnej; 3. że chcą na stałe służyć jako duchowni Kościołowi w diecezji warmińskiej; 4. że będą w Kościele takie funkcje spełniać, jakie im zostaną przez władzę duchowną powierzone¹¹.

Gdyby jednak po pewnym czasie, któryś z alumnów zrezygnował z dalszego pobytu w seminarium i dobrowolnie chciał je opuścić, zobowiązany był do zwrócenia kosztów, jakie dotychczasłożono na jego formację. Biskup mógł od zwrotu powyższych kosztów dyspensować. Dyspensa tego rodzaju, powinna być przez biskupa i kapitułę wydana na piśmie. Biskup

¹¹ O błąk J. jw. s. 19 podaje brzmienie tych przyrzeczeń.

Przy omawianiu wieku kandydata, konstytucje hozjańskie zajmują nieco odmienne stanowisko, niż to postanowił sobór trydencki, postanawiają one: ponieważ w obecnych czasach brak kapłanów do pracy w diecezji wymaga od biskupa przyspieszenia święceń, z tej przyczyny nie wolno przyjmować do seminarium kandydata, który nie ma skończonych przynajmniej szesnastu lat. Baczycie też należy, by nowo wstępujący nie przekroczył granicy wieku lat dwudziestu czterech.

Dalej, zgodnie z postanowieniami soboru trydenckiego, konstytucje wymagały od nowo wstępujących do seminarium: znajomości sztuki pisania i czytania, oraz przynajmniej początków gramatyki łacińskiej. W wypadku, gdy do seminarium zgłosi się kandydat, który posiada większe wykształcenie, niż podano wyżej, albo gdy odznacza się wybitnymi zdolnościami lub zaletami charakteru i jest nadzieja, że przyniesie wiele pożytku Kościołowi, takiego wolno przyjmując do seminarium nawet wówczas, gdy nie ma skończonych lat szesnastu. Lecz nawet obiecujący kandydat nie powinien być przyjęty do seminarium, jeżeli nie ukończył dwunastego roku życia. Wprawdzie sobór trydencki wychodził z założenia; że „łatwiej niewinnych uchronić przed skażeniem, aniżeli zepsutych na dobrą drogę wprowadzić”, to jednak zabraniał przyjmować do seminarium kandydatów przed ukończeniem dwunastego roku życia.

W tym samym rozdziale konstytucji znajdujemy nakaz, by konserwatorzy sporządzili księgę, w której zapisywane były personalia kandydatów według następującego porządku: imię i nazwisko, rodzice, miejsce urodzenia, wiek, ojczyzna, wykształcenie, dzień miesiąc i rok przyjęcia, a także z czyjego polecenia został kandydat przyjęty do seminarium. Powyższą matrykulę przechowywał rektor kolegium jezuickiego.

Zanim któryś z kandydatów został przyjęty do seminarium, poddawano go egzaminowi wstępnemu. Do przyjęcia tego egzaminu upoważniały konstytucje rektora kolegium, lub któregoś z moderatorów seminarium. Egzamin ten polegał na stwierdzeniu, czy kandydat odpowiada wszystkim wymaganiom soboru trydenckiego i czy nie ma przeszkody kanonicznej do święceń.

Jeżeli egzamin wypadł pomyślnie, kandydat był zaliczany w poczet alumnów seminarium i składał razem ze wszystkimi wyznanie wiary oraz potępienie herezji. Powyższe wyznanie wiary składali alumni według przepisanej formy. Konstytucje tej formuły nie podają. Po złożeniu wyznania wiary, nowo przyjęci alumni zobowiązani byli do złożenia na ręce konserwatorów seminarium przyrzeczenia: 1. posłuszeństwa i szacunku biskupowi, kapitule katedralnej i rektorowi kolegium; 2. że nie opuszczą seminarium bez zgody biskupa i kapituły katedralnej; 3. że chcą na stałe służyć jako duchowni Kościołowi w diecezji warmińskiej; 4. że będą w Kościele takie funkcje spełniać, jakie im zostaną przez władzę duchowną powierzone¹¹.

Gdyby jednak po pewnym czasie, któryś z alumnów zrezygnował z dalszego pobytu w seminarium i dobrowolnie chciał je opuścić, zobowiązany był do zwrotu kosztów, jakie dotychczasłożono na jego formację. Biskup mógł od zwrotu powyższych kosztów dyspensować. Dyspensa tego rodzaju, powinna być przez biskupa i kapitułę wydana na piśmie. Biskup

¹¹ O błąk J. jw. s. 19 podaje brzmienie tych przyrzeczeń.

to skłoniła Kromera do namawiania Piotra Kanizego, by jezuiti i w Polsce założyli swoje kolegium. Po powrocie do kraju, Kromer zapoznał Hozjusza ze swoimi myślami i próbował go zjednać do powziętych z Kanizym planów. Hozjusz wybierając się do Rzymu, miał więc dobre informacje na temat szkolnictwa prowadzonego przez jezuitów.

Osobiste zetknięcie się jego z *Collegium Germanicum*, a następnie z kolegium jezuickim w Wiedniu, gdy przebywał tam w roku 1560 jako nuncjusz apostolski, utrwaliły w nim przekonanie, że jezuiti będą dobrymi nauczycielami i wychowawcami w planowanym szkolnictwie na Warmii. Dał temu wyraz w dekrete erekcyjnym seminarium braniewskiego. „Ponieważ w tych czasach nie jest łatwą rzeczą znaleźć odpowiednich mężów do wychowania młodzieży i ponieważ poznaliśmy, że Towarzystwo Jezusowe, między innymi celami swego zakonu, szczęśliwie wypełnia i to zadanie w różnych krajach i prowincjach gdzie posiada swoje kolegia, przeto postanowiliśmy szukać jego pomocy”¹³. Pomoc swą jezuiti okazali podejmując się nauczania i wychowania alumnów w Braniewie i udostępniając swoje przepisy, jakimi kierowały się wszystkie kolegia.

Na wiele lat przed ustaleniem obowiązującej wszystkie szkoły jezuickie *Ratio studiorum* (1599) istniały już statuty, którymi kierowali się jezuiti przy nauczaniu i wychowywaniu młodzieży. Kuźnią ich było *Collegium Romanum* i wspomniane *Collegium Germanicum*. Dyrektywy te nie były podawane w formie rozpraw, lecz tylko jako krótkie reguły. Źródła dotyczące kolegium jezuickiego w Braniewie, pisze ks. Ludwik Piechnik, dowodzą wyraźnie, że reguły te były już w owym czasie znane i w Polsce. Uzasadniając to twierdzenie, cytowany autor podaje taki fakt: „Gdy w roku 1566 Baltazar Hostounsky został mianowany prefektem szkoły, przesłał do Rzymu prośbę o reguły kolegium rzymskiego i seminarium. Pewną jest rzeczą, że przepisy o seminarium zostały przysłane do Braniewa”¹⁴.

Znany jest jeszcze jeden fakt, który potwierdza przypuszczenie, że autor konstytucji seminarium braniewskiego, miał możliwość korzystania i korzystał z reguł seminarium rzymskiego. Jan Zanthén zdając relację ówczesnemu generałowi zakonu, św. Franciszkowi Borgiaszowi tak pisze: „...dwóch z naszych czuwa nad nimi (mowa o alumnach seminarium duchownego w Braniewie) nieustannie i wychowuje ich na wzór Seminarium Rzymskiego, z reguł którego mają przepisane ustawy”¹⁵.

Odbicie tych reguł, a zwłaszcza konstytucji *Collegium Germanicum* w omawianym rozdziale jest widoczne: w celu, jaki przyświecał założycielom¹⁶, w warunkach rekrutacji kandydatów, zwłaszcza co do ich pochodzenia¹⁷, wieku¹⁸, stanu¹⁹. Po przybyciu kandydata do seminarium obowiązywał egzamin wstępny, który przyjmował rektor i on decydował o przyjęciu względnie oddaleniu²⁰. Po przyjęciu alumn obowiązywał

¹³ I. dekret erekcyjny: 21.VIII.1565.

¹⁴ Piechnik L.: Gimnazjum w Braniewie w XVI wieku. *Nasza Przeszołość* VII (1958) 27 nn.

¹⁵ Piechnik L.: Jezuiti a seminarium, jw. s. 113 nn.

¹⁶ *Constitutiones C.G.* A 1.

¹⁷ Tamże A 2.

¹⁸ Tamże A 2.

¹⁹ Tamże A 11.

²⁰ Tamże A 12.

do złożenia przysięgi trwania w wierze św. i potępienia herezji²¹. Następnie przyrzekał posłuszeństwo Kościołowi św. i papieżowi²² i pozostanie w kolegium do końca studiów, przyjęcie dawanych mu święceń, a po zakończeniu studiów pracę na wyznaczonym przez kompetentną władzę kościelną stanowisku²³.

IV. WYCHOWANIE I STUDIA²⁴

Bliższemu omówieniu spraw wychowania i kształcenia alumnów w seminarium braniewskim, poświęcony jest rozdział czwarty konstytucji hołżańskich. Nakazywał on, by kandydaci do stanu duchownego mieszkali w jednym domu a po zaliczeniu w poczet alumnów otrzymali tonsurę i przywdziali szatę duchowną, która ma być jednego koloru. Alumni szaty duchowne otrzymywali w seminarium od prowizorów.

Konstytucje nakazywały konserwatorom i moderatorom seminarium, by nie czynili żadnej różnicy między alumnami przysłanymi do seminarium przez biskupa diecezji, a tymi, których nadesłała kapituła katedralna. Dowodem tej równości było wspólne mieszkanie i przyjmowanie posiłków przez alumnów. Rektor miał prawo, jeżeli zaszła potrzeba, podzielić alumnów na dwie, albo trzy grupy w celu sprawniejszego korzystania z refektarza, lecz nie dla innych racji.

Mówiąc o sposobie i miejscu przyjmowania posiłków konstytucje nakazują, by przed posiłkiem każdym było błogosławieństwo stołu, a po posiłku modlitwa dziękczynna. W czasie posiłku czytano odpowiednią lekturę, która treścią swoją zajęłaby odpowiednio uwagę alumnów, lecz nie powinna być trudna²⁵.

Mieszkania przydzielal alumnom rektor i on decydował po ilu ich miało mieszkać w jednej izbie. Konstytucje zastrzegały, by każdy alumn miał oddzielne łóżko. Wszyscy alumni byli obowiązani dbać o ład i czystość najpierw serca, a następnie ciała, szat i przedmiotów, których używają, nie wyłączając izby, w której mieszkali.

Dyspozytor codziennie o oznaczonej przez rektora lub moderatorów porze miał otwierać i zamykać drzwi seminarium. Następnie konstytucje wymagały, by alumni o jednym czasie udawali się na spoczynek i rano wszyscy o wyznaczonej godzinie wstawali. Wszyscy mieli obowiązek uczestniczyć rano wspólnie we Mszy św., obowiązywało punktualne przychodzenie na wykłady, korzystanie z rekreacji i udawanie się do wszystkich innych zajęć, które były alumnom przepisane. Dzwonek był regulatorem tego charakterystycznego dla społeczności seminaryjnej porządku dnia.

Wychowanie alumnów polegało nie tylko na wdrażaniu ich do porządku zewnętrznego, do karności i punktualności oraz innych wymogów życia wspólnego. Zwracał wielką uwagę na życie ascetyczne wychowanków. Konstytucje pod tym względem opierają się nie tylko na postanowieniach soboru trydenckiego, które ogólnie nakazywały codzienne uczestniczenie we Mszy św., miesięczną spowiedź, przystępowanie do

²¹ Tamże A 12.

²² Tamże A 7.

²³ Tamże A 8 i B 1.

²⁴ De vita, studiis et institutis alumnorum Seminarii.

²⁵ O błąk J. jw. s. 19 n. podaje wiele szczegółów, co czytano podczas posiłków.

Komunii św. według wskazań spowiednika oraz udział w uroczystościach i obrzędach kościelnych. Konstytucje hozjańskie zalecały ponadto codzienne modlitwy wieczorne przed spoczynkiem, które odprawiano według tego porządku jaki im zlecił rektor. Alumni, którzy nie mieli świeceń wyższych, obowiązani byli w ciągu dnia odmówić pobożnie i uważnie małe *officium* do N.M.P., a co środa i piątek siedem psalmów pokutnych z Litanią do Wszystkich świętych. Oprócz tych praktyk religijnych, Fundator *Hosianum* nakazał alumnom modlić się za Kościół św., za diecezję warmińską, za króla polskiego, za dobrodziejów seminarium żywych i umarłych, oraz według tych intencji, jakie im aktualnie nakażą moderatorzy seminarium.

Odnosnie udziału alumnow we Mszy św. codziennej, konstytucje podkreślają, że wszyscy mają obowiązek w niej uczestniczyć, a jeden z nich do Mszy św. usługiwać. Wszyscy alumni powinni umieć służyć do Mszy św.

Celem lepszego opanowania znajomości śpiewu kościelnego i liturgii, wszyscy alumni obowiązani byli w niedziele i większe święta, brać udział w jutrzni i procesji, w sumie i nieszpórach, w parafialnym kościele braniewskim. W uroczystość Bożego Ciała konstytucje polecały, by alumni uczestniczyli we wszystkich godzinach kanonicznych. Podczas zaś oktawy tego święta mieli śpiewać wraz z uczniami parafialnej szkoły braniewskiej na sumie i nieszpórach.

Ponadto konstytucje zobowiązywały rektora, by wszystkich alumnow podzielił na trzy grupy. Do poszczególnych grup należeli alumni znający dobrze ceremonie liturgiczne i ci, którzy jeszcze ich dostatecznie nie opanowali. W ten sposób ci ostatni, mieli możliwość lepiej poznać funkcje liturgiczne. Starsi alumni mieli obowiązek pomagać młodszym w opanowaniu rubryk. Moderatorzy czuwali, by alumni znający ceremonie i śpiew liturgiczny nie dokuczali młodszym, albo tym, którzy jeszcze tej znajomości nie zdobyli w należyтым stopniu.

Przegląd praktyk religijnych obowiązujących w seminarium braniewskim pozwala stwierdzić, że życie codzienne alumnow było podzielone między modlitwę i naukę. Nie brakło im jednak okazji do ćwiczenia się w czynnej miłości bliźniego. Konstytucje polecały szanować moderatorów i profesorów seminarium, wymagały też wzajemnej koleżeńskiej życzliwości. „Niech nikt bliźniemu nie czyni krzywdy słowem albo czynem, jeżeli zaś coś niewłaściwego w tym względzie się zdarzyło, niech się pojednają przed udaniem na spoczynek nocny. Ten zaś, który przykrość wyrządził ma ponieść odpowiednią pokutę”.

Wszystkimi przedmiotami i sprzętami, które znajdowały się w seminarium i były jego własnością, zarządzał rektor. Bez wiedzy i zgody rektora albo któregoś z moderatorów, alumnom nie wolno było brać na własny użytek niczego. Jeżeli zaś alumni czegoś potrzebowali czy to do studium, względnie z ubrania, albo jakiegoś sprzętu do mieszkania, czy czegokolwiek ze względu na swoje zdrowie, powinni byli swoje potrzeby przedstawić prowizorom, albo dyspensatorowi. Ci zaś mieli obowiązek rzeczywiste potrzeby alumnow zaspokoić.

Bez pozwolenia moderatorów, alumni nie mogli opuszczać gmachu seminarium. Jeżeli zaś takie pozwolenie alumni uzyskał, mógł wyjść poza obręb domu tylko w towarzystwie przydzielonego mu socjusza. Podobnie

należało uzyskać zgodę któregoś z moderatorów na widzenie się i rozmowę z obcymi, przebywającymi na terenie domu. Ponadto w oparciu o przepisy konstytucji, moderatorzy mieli prawo zakazać alumnom rozmów z domownikami, gdyby to mogło przynieść szkodę.

Od kandydatów zaliczonych w poczet alumnów, gdy tylko nabyli nieco znajomości języka łacińskiego wymagano, by na terenie domu, jak i poza murami seminarium, posługiwali się w rozmowie między sobą łaciną. W rozmowie z obcymi można było posługiwać się dowolnym językiem. Konstytucje polecały przełożonym seminarium, by dla odpoczynku pozwalali od czasu do czasu alumnom na rozmowy w języku ojczystym. # Zakres nauczania w seminarium braniewskim konstytucje hofjańskie przedstawiają w ten sposób: kandydat przyjęty do seminarium, powinien w pierwszym okresie swego tam pobytu, zapoznać się dokładnie z nauką chrześcijańską zawartą w katechizmie. O ile to było możliwe, musiał się go nauczyć na pamięć.

Na podstawie złożonego egzaminu wstępnego, moderatorzy seminarium decydowali, w której klasie alumn kontynuował swoją naukę. Alumni wszystkich klas byli obowiązani do pilnego uczęszczania na wszystkie wykłady i ćwiczenia. Ci z nich, którzy doszli do odpowiedniego wieku i wykazali się zdolnościami, odbywali *studia humaniora*, a następnie otwierała się przed nimi możliwość studium filozofii i teologii. Zwykle jednak większość alumnów zaczynała od nauki gramatyki łacińskiej, śpiewu kościelnego, znajomości *computum*, czyli kalendarza kościelnego, którego to znajomość była niezbędna do odmawiania godzin kanonicznych i odprawiania Mszy św., Pisma św., ksiąg kościelnych, homilii oraz administrowania sakramentów, a zwłaszcza sakramentu pokuty i ceremonii. Odnośnie ceremonii św., konstytucje wymagały, by alumni nie tylko je znali, lecz by umieli doskonale na pamięć.

Poza przepisami ustalającymi czas praktyk religijnych i ogólny zakres studiów, konstytucje zawierają też wskazania odnośnie form rekreacji i odpoczynku. Czytamy: „Alumni mają codziennie mieć dwie rekreacje — jedna godzina po obiedzie, druga po kolacji. W czasie tych rekreacji będą rozmawiać o sprawach, które pozwolą na godziwy odpoczynek. Ponadto każdego tygodnia, w którym nie wypadają dwa dni świąteczne, będą mieli alumni jeden dzień całkowicie wolny od nauki i ćwiczeń, lecz nie od ćwiczeń duchownych. Dzień ten spędzą na spacerze albo śpiewając, albo na jakiejś innej godziwej rozrywce — bądź w ogrodzie, bądź na łące, zachowując się zawsze w sposób skromny i budujący dla otoczenia”.

Po sprecyzowaniu, jak mają wyglądać rekreacje i dzień wolny od nauki, autor konstytucji powraca znów do *ratio studiorum*, nakazując alumnom, by zdobywali sztukę głoszenia kazań i egzort, by ćwiczyli się w nauczaniu dziatwy i prostaczków prawd wiary świętej. Z synodu warszawskiego z roku 1610 dowiadujemy się, że polecenie to zostało bardzo starannie w czyn wprowadzone. Wspomniany synod, powołując się na dawny zwyczaj istniejący w seminarium braniewskim i przypominając starą tradycję, poleca by alumni, jak dawniej, udawali się do przytułków ubogich i zakładów pobożnych, a nawet na pobliskie wsie, gdzie mieli udzielać katechizmu i w ten sposób zdobywać potrzebną do pracy duszpasterskiej praktykę²⁶.

²⁶ Nowodworski M.: Encyklopedia Kościelna T. XXV, s. 38.

Na polecenie biskupa, konserwatorzy za zgodą rektora kolegium, dopuszczali alumnów w odpowiednim czasie do święceń. Alumni, którzy posiadali święcenia, powinni byli spełniać funkcje wypływające z władzy święceń, nie tylko prywatnie na terenie domu, lecz także publicznie wobec wiernych. A więc mieli głosić w kościołach kazania, egzorty i katechizować. Powyższe prace wolno im było podejmować tylko na polecenie rektora i według jego wskazań. Konstytucje domagały się, by powierzone sobie funkcje, alumni spełniali starannie, przestrzegając pilnie obowiązujących przepisów.

Rozdział czwarty konstytucji hozjańskich kończy się zachętą, by alumni podane wyżej przepisy zachowali dobrowolnie i z miłości, a nie z obawy kary. Jeżeli jednak któryś z alumnów na skutek ludzkiej ułomności, któryś z przepisów zaniedba, czy zlekceważy, powinien pokornym sercem przyjąć upomnienie od przełożonych, a nawet nałożoną pokutę. Przełożeni względem przekraczających przepisy powinni kierować się dobrocią i łagodnością.

Miarkowanie powyższych przepisów oraz nowych, które by okazały się konieczne dla dobra seminarium, leży w mocy rektora kolegium i konserwatorów seminarium.

W rozdziale czwartym, omawiającym szczegółowo wychowanie alumnów, zauważamy punkty styczne z konstytucjami i regułami *Collegium Germanicum* w takich na przykład sprawach, jak: porządek codziennych, tygodniowych i miesięcznych ćwiczeń ascetycznych^{26a}, porządek dnia²⁷, sposób odnoszenia się do przełożonych²⁸, wzajemne ustosunkowanie się kolegów²⁹, mieszkanie i ubiór³⁰, przyjmowanie kar i upomnień³¹. Ponadto trzeba podkreślić, że konstytucje hozjańskie w porównaniu z konstytucjami i regułami *Collegium Germanicum* są mniej szczegółowe, o czym powiemy szerzej w zakończeniu niniejszego artykułu.

I jeszcze jedno spostrzeżenie nasuwa się po zaznajomieniu z treścią rozdziału czwartego, mianowicie, że w porównaniu z przepisami omawiającymi wychowanie alumnów, zakres ich studiów został podany bardzo ogólnie. Należy przypuszczać, że Kardynał Hozjusz, zgodnie z tym co powiedział w pierwszym dekrete erekcyjnym, sprawę nauczania alumnów zlecił z całym zaufaniem jezuitom, którzy mieli w tym zakresie kilkunastoletnie doświadczenie i trafnie wypracowane metody nauczania, jak na owe czasy.

V. USUWANIE Z SEMINARIUM³²

Przyczyny, które według konstytucji hozjańskich powodowały usunięcie alumna z seminarium, mogły być następujące: a. brak zdolności umysłowych, b. wady charakteru nie dające się poprawić, c. zły stan zdrowia fizycznego, który uniemożliwia pracę naukową.

^{26a} Constituciones C.G. B 3. — Wyd.: L. Lukács SJ.: Monumenta Paedagogica Societatis Jesu. Roma 1965 s. 106 nn.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże B 7.

²⁹ Tamże B 8.

³⁰ Tamże B 9.

³¹ Tamże B 11.

³² De amotione e Seminario.

Po stwierdzeniu któregośkolwiek z tych braków, całą sprawę powinien był alumn osobiście, szczerze i otwarcie przedstawić konserwatorom seminarium. Jeżeli alumn sam tego nie zrobił, obowiązek ten spadał na moderatorów seminarium, którzy dostrzegłszy powyższe braki, powinni byli przedstawić je rektorowi i konserwatorom. Konserwatorzy po rozpatrzeniu całości sprawy, zobowiązani byli odnieść się do biskupa albo kapituły, w zależności od tego, kto kandydata przysłał do seminarium. Po uzyskaniu decyzji od patronów, alumn był usuwany z seminarium, a na jego miejsce należało przyjąć innego kandydata, który odpowiadał kwalifikacjom i wymogom stawianym przez niniejsze konstytucje, i który rokował większe nadzieje dla Kościoła św.

Jeżeli w gronie alumnów znaleźli się tacy, którzy są niezdolni do podjęcia studiów wyższych, ale zdołają ukończyć studia niższe i nabędą dostatecznej wiedzy do pełnienia przynajmniej niektórych obowiązków w Kościele, wówczas konserwatorzy seminarium i rektor kolegium zdecydują, na jakim stanowisku można go zatrudnić i o swojej decyzji powiadomią biskupa albo kapitułę. Gdyby byli potrzebni chórzyci albo inni ministranci przy kościele katedralnym, to mogą być do tych funkcji przeznaczeni za zgodą biskupa zarówno alumni odpowiedni nadesłani przez biskupa albo przez kapitułę.

W wypadku, gdyby jacyś alumni sami wystąpili z seminarium jeszcze przed otrzymaniem święceń, albo już po ich przyjęciu nie chcieli przyjąć wyznaczonych im stanowisk kościelnych, względnie okażą się niezdolni do nich, wówczas kuratorzy seminarium, albo biskup czy kapituła, w zależności od tego czy to byli alumni, mogą ich skierować na pewien czas do pracy w szkołach, albo do innych uczciwych zajęć świeckich na terenie diecezji warmińskiej. Jeżeliliby zaś owi alumni nie chcieli przyjąć wyznaczonych im przez biskupa czy kapitułę obowiązków, są zobowiązani zwrócić wszystkie koszty związane z ich pobytym w seminarium. Biskup albo kapituła mogą swoich alumnów dyspensować od spłaty powyższych sum.

Konstytucje postanawiają, że w wypadku, gdyby któryś z alumnów nie mając potrzebnych kwalifikacji do stanu duchownego, celem udowodnienia swojej zdolności do kapłaństwa użył podstępów, oszustwa albo fałszerstwa, powinien być pozbawiony wszystkich przywilejów i praw, i powinien być natychmiast wydalony z seminarium przez konserwatorów. Na takim exklerożyku ciążył obowiązek zwrotu kosztów utrzymania i kształcenia.

Tym wskazaniem udzielonym moderatorom i konserwatorom seminarium, kończą się konstytucje hożańskie. Nie ma na oryginale podpisu ani Kardynała Hozjusza, ani też przedstawiciela kapituły katedralnej we Fromborku. Nie umieszczono też szczegółowszej daty, która pozwoliłaby stwierdzić przynajmniej miesiąc powstania dokumentu, jeżeli już nie dzień.

ZAKOŃCZENIE

Po omówieniu konstytucji hożańskich, jako podstawowej struktury życia seminarium braniewskiego, dochodzimy do wniosku, że autor ich zajął się głównie sprawą wychowania i kształcenia alumnów. Przedstawiona bowiem przez uchwały soboru trydenckiego koncepcja wychowy-

wania i kształcenia alumnów w seminariach duchownych była bardzo ogólna. Przeto konstytucje hozjańskie w oparciu o wzory szkolnictwa jezuickiego i osobiste doświadczenie życiowe autora, koncepcję tę w wielu punktach rozwinęły, sprecyzowały i ubogaciły.

Zaczerpnięcie wzorów ze szkolnictwa jezuickiego, powierzenie seminarium ojcom tego zakonu, pozwala nam przypuszczać, że Kardynałowi Hozjuszowi przyświecał ideał wychowania nowych kadr duchowieństwa w stylu apostoła — obrońcy wiary św., wiernego Kościołowi, Stolicy Apostolskiej i biskupowi. Ten typ kapłana był najodpowiedniejszy dla diecezji warmińskiej, której zagrażała tzw. reformacja Lutra. Takiego typu kapłanów wymagały więc czasy i ówczesne warunki pracy, zwłaszcza w ośrodkach miejskich na Warmii.

Konstytucje hozjańskie opierając się w wielu punktach na wzorach jezuickich, wymagały od alumnów wyłączenia się z dotychczasowego środowiska i jego wpływów. Stwarzały alumnom nowe warunki, w których przyzwyczajano do pracy, porządku, skupienia, karności i wzajemnej życzliwości. Dostrzec tu można dość wyraźny wpływ metody prewencyjnej św. Jana Chryzostoma³³.

Synowie duchowi św. Ignacego, idąc śladami swojego Ojca, w wychowaniu przywiązywali wielką wagę do zdobycia mechanizmów nawykowych. Według św. Ignacego trzeba jakąś prawdę, czy zasadę, nie tylko poznać i nie tylko ją przyjąć, lecz doprowadzić do tego, aby przez dokładne powtarzanie, stała się jakby drugą naturą. Stąd w wychowaniu jezuickim podkreślanie poprawności zewnętrznej jako środka prowadzącego do urobienia wewnętrznego³⁴.

Metoda ta ma odbicie w konstytucjach hozjańskich, które dość szczegółowo omawiają codzienny tryb życia alumna, kładąc wielki nacisk na posłuszeństwo, punktualność i dokładne wywiązywanie się z przyjętych obowiązków. Dzień każdy podzielony między modlitwę i naukę strzegł młodzież przed okazjami do złego i dawał warunki ćwiczenia się w dobru.

Zgodnie z założeniami uczynionymi na początku, pozostaje nam jeszcze podać cechy różniące konstytucje hozjańskie: a. od dekretu soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas*, b. oraz od konstytucji i reguł *Collegium Germanicum*.

W zestawieniu z dekretem *Cum adolescentium aetas* konstytucje hozjańskie w innej kolejności omawiają sprawy związane z powołaniem do życia seminarium.

Dekret na początku poleca biskupom rezydencjalnym zakładanie seminariów na terenie swoich diecezji, następnie zajmuje się warunkami, jakim mają odpowiadać kandydaci do stanu duchownego, podaje ogólny zarys formacji intelektualnej i moralnej alumnów, i w oparciu o beneficja kościelne precyzuje dokładnie podstawy materialne seminarium.

Kardynał Hozjusz w konstytucjach trzyma się innego porządku. Na pierwszym miejscu omawia dochody seminarium, następnie ustala dlań kuratorów, precyzuje ich obowiązki, wreszcie zajmuje się kwalifikacjami kandydatów, omawia zakres studiów i metody wychowywania alumnów,

³³ Migne PG. XLVII, 378.

³⁴ Piechnik L.: Jezuici a seminarium, jw. s. 117.

wania i kształcenia alumnów w seminariach duchownych była bardzo ogólna. Przeto konstytucje hozjańskie w oparciu o wzory szkolnictwa jezuickiego i osobiste doświadczenie życiowe autora, koncepcję tę w wielu punktach rozwinęły, sprecyzowały i ubogaciły.

Zaczerpnięcie wzorów ze szkolnictwa jezuickiego, powierzenie seminarium ojcom tego zakonu, pozwala nam przypuszczać, że Kardynałowi Hozjuszowi przyświecał ideał wychowania nowych kadr duchowieństwa w stylu apostoła — obrońcy wiary św., wiernego Kościołowi, Stolicy Apostolskiej i biskupowi. Ten typ kapłana był najodpowiedniejszy dla diecezji warmińskiej, której zagrażała tzw. reformacja Lutra. Takiego typu kapłanów wymagały więc czasy i ówczesne warunki pracy, zwłaszcza w ośrodkach miejskich na Warmii.

Konstytucje hozjańskie opierając się w wielu punktach na wzorach jezuickich, wymagały od alumnów wyłączenia się z dotychczasowego środowiska i jego wpływów. Stwarzały alumnom nowe warunki, w których przyzwyczajano do pracy, porządku, skupienia, karności i wzajemnej życzliwości. Dostrzec tu można dość wyraźny wpływ metody prewencyjnej św. Jana Chryzostoma³³.

Synowie duchowi św. Ignacego, idąc śladami swojego Ojca, w wychowaniu przywiązywali wielką wagę do zdobycia mechanizmów nawykowych. Według św. Ignacego trzeba jakąś prawdę, czy zasadę, nie tylko poznać i nie tylko ją przyjąć, lecz doprowadzić do tego, aby przez dokładne powtarzanie, stała się jakby drugą naturą. Stąd w wychowaniu jezuickim podkreślanie poprawności zewnętrznej jako środka prowadzącego do urobienia wewnętrznego³⁴.

Metoda ta ma odbicie w konstytucjach hozjańskich, które dość szczegółowo omawiają codzienny tryb życia alumna, kładąc wielki nacisk na posłuszeństwo, punktualność i dokładne wywiązywanie się z przyjętych obowiązków. Dzień każdy podzielony między modlitwę i naukę strzegł młodzież przed okazjami do złego i dawał warunki ćwiczenia się w dobru.

Zgodnie z założeniami uczynionymi na początku, pozostaje nam jeszcze podać cechy różniące konstytucje hozjańskie: a. od dekretu soboru trydenckiego *Cum adolescentium aetas*, b. oraz od konstytucji i reguł *Collegium Germanicum*.

W zestawieniu z dekretem *Cum adolescentium aetas* konstytucje hozjańskie w innej kolejności omawiają sprawy związane z powołaniem do życia seminarium.

Dekret na początku poleca biskupom rezydencjalnym zakładanie seminariów na terenie swoich diecezji, następnie zajmuje się warunkami, jakim mają odpowiadać kandydaci do stanu duchownego, podaje ogólny zarys formacji intelektualnej i moralnej alumnów, i w oparciu o beneficja kościelne precyzuje dokładnie podstawy materialne seminarium.

Kardynał Hozjusz w konstytucjach trzyma się innego porządku. Na pierwszym miejscu omawia dochody seminarium, następnie ustala dlań kuratorów, precyzuje ich obowiązki, wreszcie zajmuje się kwalifikacjami kandydatów, omawia zakres studiów i metody wychowywania alumnów,

³³ Migne PG. XLVII, 378.

³⁴ Piechnik L.: Jezuita a seminarium, jw. s. 117.

nów wysyłających kandydatów do Rzymu, alumnów przyjętych do kolegium podczas okresu studiów i przełożonych kolegium odsyłających absolwentów do Niemiec. Reguły są bliższym i dokładniejszym sprecyzowaniem postanowień rozdziału drugiego konstytucji.

Celem artykułu nie jest szczegółowe porównanie konstytucji hozjańskich do konstytucji i reguł *Collegium Germanicum*, lecz tylko ogólne wykazanie zależności tych pierwszych, co zostało zrobione przy omawianiu poszczególnych rozdziałów konstytucji seminarium braniewskiego. Obecnie pragniemy zwrócić uwagę na różnice.

Konstytucje *Collegium Germanicum* stawiają bardziej sprecyzowane wymagania kandydatom do stanu duchownego. Kardynał Hozjusz jest mniej wymagający³⁵.

Konstytucje hozjańskie nic nie mówią na temat przyjmowania do seminarium egzakkonników. Konstytucje zaś *Collegium Germanicum* wyraźnie zabraniają³⁶.

Konstytucje *Collegium Germanicum* wymagały od patronów, by kandydatów swoich przysyłali do Rzymu w okresie od maja do początków października³⁷. W konstytucjach hozjańskich nie ma mowy o terminie rozpoczęcia roku seminaryjskiego.

Kandydatów swoich Konstytucje *Collegium Germanicum* zobowiązywały do odprawienia ośmio- albo dziesięciodniowych rekolekcji³⁸. Kardynał Hozjusz tę sprawę pomija.

Nic też w konstytucjach hozjańskich nie mówi się o specjalnych spowiednikach dla alumnów seminarium, czego domagają się konstytucje *Collegium Germanicum*³⁹.

Konstytucje i reguły *Collegium Germanicum* wymagały od alumnów, by nie wysyłali, ani też nie przyjmowali listów bez wiedzy rektora⁴⁰. Tego obostrzenia nie wprowadza Kardynał Hozjusz w seminarium braniewskim.

Omawiając jakość posiłków, konstytucje i reguły *Collegium Germanicum* jednocześnie zaznaczają, że alumnów obowiązują tylko te posty, które są nakazane przez Kościół św. Inne jedynie za zgodą rektora⁴¹. Kardynał Hozjusz zagadnienie postów w swoich konstytucjach pomija. Zostawia widocznie takie szczegóły do decyzji rektora i moderatorów seminarium.

Konstytucje i reguły *Germanicum* zakazywały alumnom posiadania pieniędzy. Posiadane sumy powinny być złożone u rektora. Bez jego wiedzy nie wolno było alumnom czynić żadnych zakupów, nawet książek⁴². Ta sprawa w konstytucjach hozjańskich nie jest brana pod uwagę.

Expressis verbis nic nie mówią konstytucje hozjańskie o codziennym rachunku sumienia, na co reguły *Collegium Germanicum* zwracają uwagę⁴³.

³⁵ Constitutiones C.G. A 2, 3, 4, 5.

³⁶ Tamże A 6.

³⁷ Tamże A 11.

³⁸ Tamże B 2.

³⁹ Tamże B 5.

⁴⁰ Tamże B 7.

⁴¹ Tamże B 11.

⁴² Tamże B 12.

⁴³ Regulae C.G. 3.

Reguły *Germanicum* wchodząc w wiele szczegółów życia codziennego swoich alumnów, domagały się także od nich, by nie marnowali czasu na próżne rozmowy, jeżeli mieli wolny czas poza rekreacjami⁴⁴. Konstytucje hozjańskie ten odcinek życia pozostawiają roztropności samych alumnów i żadnych wytycznych nie podają.

Reguły *Germanicum* podkreślają potrzebę rozsądnej troski o zdrowie, polecają otoczyć opieką alumnów chorych⁴⁵. Autor konstytucji seminarium braniewskiego zostawia powyższą sprawę moderatorom seminarium i szczegółowych wytycznych nie podaje.

Nic się nie mówi wprost ani w konstytucjach hozjańskich, ani też w konstytucjach i regułach *Germanicum* na temat wakacji. Trudno jest też wprost z kart konstytucji seminarium braniewskiego wyczytać, jak długi trwał rok szkolny.

Słusznie stwierdzają historycy, że zasługi Stanisława Kardynała Hozjusza dla Kościoła mieszczą się głównie w dziedzinie organizacji i działalności praktycznej. Lecz nie wolno zapomnieć, że był to także mąż wielkiej żarliwości apostołskiej. Trwałym wyrazem tej żarliwości i zarazem umiłowania wiedzy, było założenie kolegium i seminarium w Braniewie. Uposażył je nie tylko materialnie, lecz także ubogacił konstytucjami, które stały się na długie lata wielką pomocą w formowaniu alumnów okresu potrydenckiego.

DIE ENTSTEHUNG DER HOSIANISCHEN SATZUNGEN DES DIÖZESANSEMINARS IN BRANIEWO

ZUSAMMENFASSUNG

Das erste nach dem Tridentinum in Polen gegründete Seminar ist im J. 1565 durch den Ermländer Bischof Stanislaus Kardinal Hosius und die Frauenburger Domherren in Braniewo ins Leben gerufen worden. Die Bildung und Erziehung der Seminarzöglinge wurde den im J. 1564 nach dem Ermland berufenen Jesuiten anvertraut.

Dem Dekret des genannten Konzils *Cum adolescentium aetas* entsprechend sorgte der Begründer des *Hosianum* nicht nur für die materiellen Bedürfnisse desselben, sondern er entwarf auch die erforderlichen didaktisch-pädagogischen Grundsätze, die er als *Constitutiones Seminarii Ecclesiastici ab Illustrissimo et Reverendissimo Domino Domino Stanislao Hosio Sanctae Romanae Ecclesiae Cardinali et Episcopo Varmiensi ac Venerabili Capitulo eiusdem Ecclesiae fundati promulgatae Anno Domini 1566* veröffentlichte.

Das Original des für die Geschichte der Erziehung der geistlichen Jugend wichtigen Dokuments ist bis auf den heutigen Tag erhalten. Es besteht aus fünf Kapiteln, in denen der Verfasser die Einkünfte, die Verwaltung und die Organisation des Seminars, die Qualifikation der Kandidaten für den geistlichen Stand, den Umfang der Studien der Zöglinge und die Erziehungsmethoden in den Jahren nach dem Tridentinum bespricht.

Nach eingehender Erforschung der Hosianischen Satzungen gelangen wir zur Überzeugung, dass der Verfasser in seiner Pionierarbeit für Polen nicht ganz selbständig war. Die Vergleichung ergab, dass er nicht nur die Beschlüsse des Tridentinums, sondern auch die Satzungen und Regeln des Collegium Germanicum in Rom benutzt hat.

⁴⁴ Tamże 10.

⁴⁵ Tamże 14.

ANEKS ŹRÓDŁOWY

Konstytucje seminarium braniewskiego (1566)*

Oryginal: *ADWO S. nr 9.*

Kopia: *M. Kromera — ADWO — A 89 s. 35—47.*

Druk: *Warm. Wiad. Diec.: 1958 nr 5, s. 37—41, według kopii ADWO-A 89.*

CONSTITUTIONES SEMINARIJ ECCLESIASTICI BRUNSBURGAE AB ILLSMO ET RMO D.D. STANISLAO HOSIO S.R.E. CARDINALI ET EPISCOPO VARMIEŃ. AC V. CAPITULO EIUSDEM ECCLESIAE, FUNDATI: PROMULGATAE A.D. 1566.

DE PROVENTIBUS SEMINARIJ.

Quadringentae Marcae Prussicae, vicenis grossis computandae, in sumptus Seminarj, quotannis ab Episcopo et Capitulo Varmiensi conferentur: quarum duas partes Episcopus, tertiam Capitulum, partim pro festo Circumcisionis Domini, partim pro festo Scti Joannis Baptistae dabit et Conservatoribus vel Provisoribus, de quibus paulo post, assignabit.

Ditioribus etiam quibusdam Parochis pensiones certae pecuniariae et frumentariae Constitutione Synodali impositae sunt in usus eiusdem Seminarj: quae per Praefectos locorum Episcopales et Capitulares recte statis temporibus exigentur et conservatoribus aut Provisoribus Seminarj repraesentabuntur.

Erit in arbitrio Provisorum, velintne partem frumenti collati pro usu Seminarj asservare, an totum divendere, modo ut bene ac iusto pretio divendantur.

Erit autem tempus exigendi: pecuniam quidem a Festo Paschae per duas septimanas sequentes, frumentum vero inter festa S. Martini et Purificationis sanctae Mariae.

Pensiones Parochorum ad praescriptum Episcopi et Conservatorum mutabiles in Regestis Provisorum Seminarj conscribentur.

Lignorum insuper quindecim quartae, vel quantum satis erit, Seminario quotannis ab Episcopo et Capitulo pro rata portione curari debbit.

DE CURATORIBUS SEMINARIJ.

Rector Collegij Societatis Iesu etiam Seminario quoad studia, disciplinam, pietatemque praeerit et unum aut alterum moderatorem ex ipsa Societate ei praeficiet, qui cum alumnis ipsius Seminarj cohabitent et cibum capiant, curamque dies ac noctes habeant disciplinae in moribus, pietate et studiis. Minora delicta eorum coerceant, maiora Rectori vel Conservatoribus deferant, ab eis iusta animadversione punienda.

Conservatores autem Seminarj erunt duo Canonici Cathedralis Ecclesiae, de gremio Capituli et de numero residentium, vel in Dioecesi habitantium, ab Episcopo eligendi et arbitrato eius amovendi ac mutandi. Qui summae rerum Seminarj praeerunt. Sine quorum vel alterius notitia et autoritate nec recipi quisquam in Seminarium, nec inde amoveri poterit. Iidem ambo Seminarium quolibet semestri visitabunt ac tum de defectibus eius, tum de studiis et moribus singulorum alumnorum diligenter inquirent, corrigendaque de consilio Rectoris ac moderatorum corrigent. Nihil tamen rei maioris et praefudicialis inconsulto Episcopo facient. Reditus Seminarj tam pecuniarios quam frumentarios suis temporibus ab Episcopo, Capitulo et Parochis conferendos exigent et Provisoribus assignabunt, si ii ipsi eos a pensatoribus non perceperint et rationes expensorum ab eisdem provisoribus ac dispensatore praesente Episcopo vel delegato eius, si quem volet eis adiungere, quotannis circa finem Decembris exigent.

Provisores vero iidem duo, bonae famae et existimationis viri, ab Episcopo de consilio Conservatorum erunt eligendi: quorum alter sit Ecclesiasticus, alter Laicus, vel ut videbitur et fieri recte poterit. Horum muneris erit temporalis Seminarj administratio, videlicet domicilii, habitaculorum, lectorum, suppellectilis domesticae, vestium, librorum et aliarum quarumvis rerum pro alumnis Seminarj comparan-

* Opracowanie edytorskie Ks. Bpa J. O b l a k a.

darum cura. Quae per se, vel per dispensatorem curare poterunt. Quae vero ad victum quotidianum pertinent, dispensatori committent. Accipient autem in hos sumptus pecuniam et frumentum a Conservatoribus, vel ab ipsis Episcopo, Capitulo, Parochis seu Praefectis eorum, deque ea Episcopo cum Conservatoribus quotannis rationem reddere tenebuntur. Nihil et ii rei maioris incolsultis Conservatoribus facient.

Dispensatorem Procuratores cum consensu Conservatorum adsciscunt, eique sumptum quotidianorum et panis, cervisiae, lignorum, vestium abluendarum et reficiendarum et aliarum rerum necessariorum provisionem et comparationem delegabunt et quid facto opus sit in sumptibus faciendis praescribent, pecuniamque ad haec subministrabunt. Computabunt autem cum eo rationes expensorum qualibet septimana, vel dumtaxat quolibet mense semel. Habebit is etiam repurgandae, claudendaeque et aperiendae domus curam ad praescriptum Rectoris vel moderatorum Seminarii. Huic etiam Cocus parebit, ipso cum Provisoribus conducendus, vel si consultius videbitur, Coca honesta et provectae aetatis, quae et vestes alumnorum ac Seminarii abluat.

DE NUMERO ET QUALITATE RECIPIENDORUM ET MODO RECIPIENDI IN SEMINARIUM.

Hoc primo initio viginti quattuor scholares in Seminarium recipiuntur: quorum sedecim Illmus et Rmus D. Cardinalis eiusque successores Episcopi Varmienses deligent; Venerabile autem Capitulum octo. Et utrique suos Conservatoribus et Rectori Collegii Societatis IESU praesentabunt et commendabunt, ab eis, si erunt idonei, suscipiendos, sin minus reiciendos.

Si vero sint dioecesani, aut si idonei non reperiantur, ex vicina Dioecesi orti; alioqui undecumque existant, ad praescriptum Sacrae Sinodi Tridentinae qualificati. Sint autem pauperum filii et ipsi pauperes, qui habeant propositum in catholica fide permanendi, militiae clericali sese addicendi et perpetuo Ecclesiae et Dioecesi Varmiensi inserviendi.

Quoniam autem hoc tempore sacerdotum penuria accelerationem Sacrorum Ordinum maxime requirit, ne recipiantur nisi qui minimum sedecim annos nati sint, nec maiores tamen viginti quattuor annis et qui non solum legere et scribere competenter noverint, sed etiam rudimenta grammaticae utunque calleant. Doctorum tamen et eorum, in quibus egregia indoles elucebit, ac de quibus maior spes proveniaturae utilitatis Ecclesiae affulgebit, ratio habeatur in receptione, etiamsi minores sint, dummodo duodecim annis minores non sint.

Habeatur Matricula, in qua describantur singulorum nomina, parentes, patria, aetas, gradus, ordo, dies, mensis, annus receptionis et ad cuius praesentationem recepti sint. Quae Matricula servetur sub fidei custodia Rectoris Collegii.

Priusquam recipiatur quispiam, examinari debet a Rectore Collegii sive moderatoribus Seminarii, an sit idoneus secundum praescriptum Concilii Tridentini, an vero impedimentum habeat aliquod ad Sacros Ordines suscipiendos.

Recipiendi facient primum professionem Fidei Catholicae cum abiuratione haeresion pro tempore existentium et vigentium nominatim, secundum formulam praescribendam.

Deinde iurabunt reverentiam et obedientiam Episcopo et Capitulo Varmien. et Rectori Collegii et quod ex Seminario excessuri non sint sine permissu Episcopi et Capituli et quod Ecclesiae ac Dioecesi Varmiensi servire perpetuo velint ac teneantur in ministeriis ecclesiasticis, ad quae promoti fuerint; nisi expensas in se factas refundant in usus Seminarii convertendas, aut per dispensationem Episcopi vel Capituli respective in scriptis dimittantur. Et eo casu nihilominus poterunt ac debebunt adstringi ad munus aliquod, ad quod videbuntur esse idonei, in schola, vel civitate, vel alibi intra Dioecesim hanc ad tempus obeundum.

Atque huiusmodi iuramenta et promissiones quotannis certo tempore renovabunt et in memoriam sibi revocabunt.

Qui vero quattuordecim annis minores erunt, eorum parentes vel tutores huiusmodi promissiones confirmabunt et ratas se habere scriptis vel apud Acta Rectoris et Matriculam insertas testabuntur.

Quoties aliquis scholarium e Seminario quacumque ratione excesserit, vel motus fuerit, danda est opera, ut primo quoque tempore a Rmo Episcopo, vel V. Capitulo, ad utrum spectaverit, alius in vacantem locum sufficiatur.

Quod si Capitulum tempestive admonitum id facere intra triginta dies, a die vacationis huiusmodi numerandos, neglexerit, extunc habeat Episcopus facultatem arbitrio suo alium, ut supra, qualificatum surrogandi.

Vicissim, si Episcopus in Dioecesi degens, aut ipso absente vicarius eius, intra triginta dies negligens fuerit, habeat extunc V. Capitulum parem potestatem alium arbitrato suo in locum vacantem surrogandi.

Occurrente igitur vacatione teneantur Conservatores, vel alter eorum, cum primum id fieri poterit, Rmum eo vero longius absente, Vicarium eius vel V. Capitulum ea de re certiores reddere cum destinatione personae, diei et modi vacandi, ut patronus, ad quem praesentatio pertinebit, intra debitum tempus de alio scholari providere possit.

Si autem Episcopus vel Capitulum aliquem scholarem loco moverit, aut moveri iusserit, ita quod per motionem huiusmodi scholasticus locus vacare censeatur, tali casu Conservatores non habebunt necesse ipsos amplius certiores reddere.

DE VITA, STUDIIS ET INSTITUTIS ALUMNORUM SEMINARII.

Recepti in Seminarium, omnes in una domo habitabunt. Omnes statim, ut recepti fuerint, utentur tonsura et vestibus clericalibus unicoloribus, quas Provisores ipsis comparabunt. Nec ullum erit discrimen inter episcopales et capitulares. Simul etiam cibum capient, in duas vel tres mensas arbitrio Rectoris distributi.

Benedictio mensae praecedet refectionem, sequetur gratiarum actio, comitabitur vero lectio, quae animae honestam recreationem adducat, non ingerat difficultatem.

Bini, aut ut Rectori videbitur, in cubiculis habitabunt, singuli tamen in propriis lectis cubabunt.

Curent omnes primum cordis, deinde etiam corporis, vestium, rerumque, quibus utuntur, tum etiam cubiculi mundiciem et concinnitatem.

Ostia domus Dispensator quotidie certis horis claudet et aperiet ad praescriptum Rectoris sive moderatorum.

Omnes hora constituta cubitum ibunt et mane surgunt et ad lectiones, ad Missam, ad cubacula, ad recreationes et ad omnes alias functiones, quae illis praescribentur, praesto erunt, ubi vel pulsu campanae illa significabuntur, vel alia admonitione.

Orabunt quotidie prius quam eant cubitum, quemadmodum a Rectore praescribetur.

Qui maioribus Ordinibus non erunt initiati, quotidie attente et devote horas B.M.V. Matris Dei, diebus autem Veneris et Mercurii Septem Psalmos Poenitentiales cum Litanis recitabunt, orabuntque pro Ecclesia Catholica et Varmiensi eiusque Praesule et Sermo Rege Poloniae et pro benefactoribus, vivis et defunctis, pro aliis item, de quibus instituentur a suis Praefectis.

Quotidie Missae sacrificio intersint attente et devote, sacrificantique aliquis ex ipsis inserviat, omnes vero sciant inservire sive ministrare. Saltem singulis mensibus confiteantur sacramentaliter peccata sua et iuxta Confessarii iudicium sumant Corpus Domini Nostri Iesu Christi.

Insuper, ut cantum et ritum Ecclesiae perdiscant, teneantur Ecclesiae Parochiali Brunsbergae servire hoc modo: Diebus Dominicis et Festis celebribus sint obligati omnes processioni interesse, nec non Matulinum, Summam Missam et Vesperas; in die vero Corporis Christi omnes horas, feriatis vero diebus octoni solummodo Summam Missam et Vesperas una cum scholaribus scholae parochialis decantabunt, ita quod quoad hoc officium ecclesiasticum in tres aequales classes iudicio Rectoris ac praceptorum dividantur, commixtis ubique, quoad fieri potest, imperitis cum peritioribus, ne alii aliis sufficientiores aut ignaviores videantur.

Revereantur et observent Praefectos et moderatores et praepceptores suos et obediunt illis in Domino.

Mutuam inter se charitatem sincere retineant.

Nullus vel verbo, vel facto alteri iniuriam faciat. Si quid vero secus acciderit, antequam cubitum eant, reconcilientur, indicta poenitentia ei, qui iniuriam fecerit.

Nihil de rebus domesticis accipiant iniussu Rectoris vel moderatoris, sive ministri.

Si quid erit, quo videantur egere, sive quod ad studia pertineat, sive quod ad vestes vel cubiculum, sive ad sanitatem, de his referant ad Provisorem vel Dispensatorem, qui illis curabit esse provisum.

Extra domicilium sine moderatoris licentia et sine socio ab eo assignato, nullus egrediatur. Nec colloquantur cum externis absque eiusdem facultate. Qui poterit etiam interdiceret, ne inter se colloquantur domestici, si qui ex colloquio detrimentum aliquod viderentur passuri.

Postquam adolescentes in Seminarium recepti mediocriter in sermone latino instructi fuerint, ubique latine loquantur, tam domi, quam foris, praeterquam cum externis, cum quibus liberum erit, quo voluerint idiomate loqui. Et cum superioribus dispensandum videbitur, ut relaxandi animi causa vernaculo sermone loqui ipsis liceat.

Doctrinam Christianam sive Catechismum non solum discent accurate, sed memoriae etiam commendabunt fideliter primo quoque tempore.

Ad ea se studia et classes quisque conferet, ad quas per examen idoneus iudicabitur. Nihilque exercitiorum scholasticorum omittent.

Quorum aetas et ingenium id feret, humanioribus, philosophicis et theologicis studiis prolixius et exactius operam dare poterunt. Sed omnes saltem grammaticam, cantum, computum ecclesiasticum et quod convenire videbitur ex S. Scriptura et libris ecclesiasticis et Sanctorum Homiliis docebuntur. Ea praeterea singulari studio discent, quae ad sacramentorum ministerium, maximeque ad confessiones audiendas videbuntur opportuna. Ritus vero ac caeremonias ecclesiasticas non discent solum, sed ediscent etiam et memoriae mandabunt.

Erunt quotidie duae recreationes, una scilicet hora statim a prandio, altera statim a coena, quibus horis inter se colloquantur domestici de his, quae ad honestam recreationem faciant. Singulis vero hebdomadis integrum diem habebunt, ubi duo festa non intercedent, quo die intermissis studiis litterariis, non tamen pietatis, agent otium, eumque transigent vel deambulando, vel canendo, vel aliquo honesto lusu, idque fieri poterit in aliquo horto vel prato, semper modestiae et aedificationis habita ratione.

Exercebuntur domi familiariter pro singulorum captu ad habendas exhortationes vel conciones, tum ad instituendos pueros ac personas rudes in doctrina christiana.

Ad maiores Ordines suo tempore, quando Episcopo vel Conservatoribus cum consilio Rectoris videbitur, promovebuntur.

In omnibus vero Ordinibus, quoad eius fieri poterit, exercebuntur. Et si qui videbuntur idonei, non privatim solum ut antea, sed publice et foris exerceri incipient in habendis piis exhortationibus, in sacris etiam concionibus et lectionibus, in exponendo etiam Catechismo. Fient autem haec omnia iubente vel permittente Rectore, adhibita solita diligentia ac peculiari instructione atque observatione.

Diligenter omnes et amore honesti potius, quam timore poenae observabunt, quae superius dicta sunt. Si tamen, quae humana fragilitas est, aliquis deliquerit, humili ac grato animo admonitionem vel reprehensionem et si digna res fuerit, iniunctam etiam poenitentiam suscipere debet, ad quam iniungendam non minore charitate, quam ad indulgendum superiores adducentur.

Moderatio vero horum omnium et novorum statutorum, si qua videbuntur esse necessaria, erit penes Rectorem Collegii et Conservatores.

DE AMOTIONE E SEMINARIO.

Si qui ex alumnis Seminarium ob magnam ingenii imbecillitatem, vel morum incorrigibiles defectus, vel afflictam et studii laborem non ferentem corporis valetudinem, inepti deprehendantur ad huius Seminarium institutum, re tota sincera significata Conservatoribus et per eos Episcopo vel Capitulo respective, ipsius iudicio dimitti e Seminario et alii utiliores Ecclesiae futuri eis substitui debebunt.

Si qui non censebuntur ad subtiliora studia idonei, ad mediocrem tamen et ad quaedam ecclesiastica munia sufficientem eruditionem pervenerint, videbunt iidem Conservatores cum Rectore Collegii quando educendi e Seminario et cui ministerio, quove in loco applicandi sint et cum Episcopo vel Capitulo communicabunt.

Si quando usu venerit, ut choralibus vel aliis ministris opus sit apud Ecclesiam Cathedralem, poterit Vnle Capitulum vel episcopales alumnos, qui ad munus id idonei visi fuerint, cum consensu ipsius Episcopi adsciscere.

Porro si qui e Seminario excesserint, vel excedere voluerint, vel sacris initiati, ecclesiasticaeque ministeria suscipere noluerint, vel iis idonei non fuerint, poterunt a Conservatoribus voluntate Episcopi vel Capituli (utrius erunt alumni) scholis

praefici, vel civilibus sive aliis honestis ministeriis, ad quae apti esse videbuntur, ad tempus accommodari, idque in Dioecesi Varmiensi, aut si recusabunt, expensas in se factas secundum moderationem Conservatorum resituent, quae in usus Seminarii converti debent. Nisi Episcopus vel Capitulum cum eis iusta de causa dispensandum esse duxerit.

Si quis vero fraude, dolo vel aliqua falsitate, circa probationes habilitatum usus fuerit, aut alias qualitates, ut supra expressum est, non habere compertus fuerit, sit eo ipso omni iure et commodo Seminarii privatus et a Seminario per Conservatores eiciatur. Expensa autem omnino Seminario resarcire teneatur.

[*Locus sigilli Cardinalis Stanislai Hosii in filo sericeo rubro*].

[*Locus sigilli Capituli Varmiensis in filo sericeo viridi*].

STARANIA BISKUPÓW WARMIŃSKICH I JEZUITÓW POLSKICH O PRZEKSZTAŁCENIE KOLEGIUM W BRANIEWIE NA UNIWERSYTET *.

W latach pięćdziesiątych szesnastego wieku, gdy Towarzystwo Jezusowe rozpoczynało swoją działalność, uniwersytety niemieckie opanowane przez zwolenników reformacji wchodziły w stadium stabilizacji. Po głębokim upadku spowodowanym przez pierwsze wystąpienia Lutra, dla którego uniwersytety, jak wszystko co papieskie, były instytucją diabelską a Arystoteles „przeklętym, pysznym i chytrym mistrzem demoralizującym młodzież chrześcijańską”, uczelnie innowiercze dzięki Melanchtonowi zaczęły się pomyślnie rozwijać.

Melanchton organizując wzorcowy uniwersytet w Wittenberdze z programem nauczania odrzucił tylko metafizykę Arystotelesa; inne jego dzieła polecił wyklądać. Na wydziale teologicznym zastąpił *Sentencje* Piotra Lombarda, wykładane dotychczas na wszystkich uniwersytetach, swoimi dziełami teologicznymi — *Loci theologici*. Ważne miejsce w programie nauczania przeznaczył językom starożytnym oraz historii.

Za reformacją opowiedziała się ogromna większość uniwersytetów niemieckich — i starych i nowo założonych. Wszystkie te uniwersytety — w Erfurcie, Strasburgu, Rostoku, Tybindze, Greifswaldzie, Frankfurcie nad Odrą, Lipsku — daleko odeszły pod względem struktury organizacyjnej i wolności nauczania od dawnych średniowiecznych uczelni. Straciły przede wszystkim niezależność, stając się narzędziem polityki poszczególnych książąt. Zmiany, jakie przeszły uniwersytety, najlepiej uocznia uczelnia założona w 1544 roku w Królewcu przez księcia pruskiego Albrechta Hohenzollerna. Celem jej było realizowanie polityki państwowej i wyznaniowej księcia. Jego wola była decydującą dla życia i kierunku rozwoju uczelni.

Powołano do życia specjalną instytucję cenzorów, która miała czuwać nad ortodoksją książek i pism używanych przez profesorów i studentów. Ponadto profesorowie składali przysięgę, że w wykładach swoich nie będą odstępować od nauki Lutra.

Towarzystwo Jezusowe, które po niewielu latach działalności rozbudowało swoje szkolnictwo w całej prawie Europie, nie rodziło się zakonem nauczającym; stawało się takim w miarę uświadamiania sobie ogromnych potrzeb Kościoła, którym zaradzić można było przez wychowanie młodzieży w duchu katolickim. Zdawało sobie dobrze sprawę, że szkoły wyższe były w tym czasie kluczowymi pozycjami w walce, jaka rozgorzała między żywiołowym ruchem reformacyjnym a Kościołem Rzymskim — szczególnie w Europie Środkowej, na terenach Niemiec, Austrii, Czech i Polski. Odpadnięcie uniwersytetu od katolicyzmu decydowało

* Wykład wygłoszony 25 XI 1967 roku na sesji naukowej 400-lecia Warmińskiego Seminarium Duchownego „Hosianum” w Olsztynie.

często o zmianie wyznania całej prowincji, która pozostawała pod jego wpływami.

Jezuitom, którzy znali wszystkie najlepsze wówczas uniwersytety, najbardziej odpowiadał pod względem systemu nauczania sławny uniwersytet paryski. Ignacy Loyola żywił dla niego dziwny kult. Paryż bowiem, chociaż już nie świecił dawnym blaskiem i Salamanka rywalizowała z nim z powodzeniem, to jednak posiadał pewne wysoko przez założyciela jezuitów ocenione zalety.

Szczegółowo opracowana organizacja studiów umożliwiała większy postęp w przyswajaniu i zdobywaniu wiedzy. Studenci byli podzieleni według wieku i zasobu wiadomości. Każdy musiał przejść przez wszystkie stopnie, przy czym na każdym stopniu zobowiązany był słuchać przepisanych wykładów, opanować odpowiedni materiał i zdać egzaminy, gdyż w przeciwnym razie nie mógł być dopuszczony na wyższy stopień studiów. Wiedzę przyswajano stopniowo i systematycznie; w umyśle słuchacza narastała ona organicznie w pewną z góry zaplanowaną całość. Dziś taki system jest ogólnie przyjęty i trudno zrozumieć, jak by mogło być inaczej. A jednak w ogromnej większości uniwersytetów ówczesnych nie przestrzegano tych przepisów. Studenci mieli pod tym względem zupełną swobodę i mogli w ramach studiów słuchać dowolnych wykładów i w dowolnej kolejności.

Innym elementem w paryskim systemie nauczania, który zdobył uznanie u Ignacego Loyoli, było to że uczniowie byli wciągani do pracy aktywnej i zespołowej przez częste powtórki i dyskusje. O wyborze wzoru paryskiego przez Ignacego zdecydowały także względy wychowawcze. W Paryżu stosunek między profesorami a uczniami był ściślejszy: profesorowie nie tylko uczyli, lecz także wychowywali, troszcząc się o ich stronę moralną i religijną.

Gdy chodzi o strukturę organizacyjną, Ignacy odszedł od systemu paryskiego w tym, że rektor uniwersytetu jezuickiego nie miał być wybierany lecz mianowany przez generała zakonu. Powodowało to większą centralizację, ale równocześnie stwarzało większą sprężystość i skuteczność w działaniu, tak konieczną w epoce zaostrzonych zmaganiań katolicyzmu z reformacją, gdy uniwersytety, po obydwóch stronach frontu, były przede wszystkim uczelniami polemiki ideologicznej.

W programie nauczania teologii Ignacy wzorował się na uniwersytetach hiszpańskich, gdzie akcentowano teologię pozytywną w przeciwieństwie do uniwersytetu paryskiego, na którym panował wszechwładnie kierunek teologii spekulatywnej.

Podwójna droga wiodła jezuitów do uniwersytetów. Pierwsza prowadziła przez reorganizację starych średniowiecznych uniwersytetów, będących w czasach reformacji w upadku. Jezuici obejmowali katedry filozofii i teologii oraz organizowali studia humanistyczne. Tak było w Wiedniu, Kolonii, Trewirze, Moguncji. Tą drogą pragnęli Jezuici wejść — zresztą bezskutecznie — do starego uniwersytetu w Krakowie. Wydział filozoficzny, teologiczny oraz studia humanistyczne były w owych czasach najważniejsze, ponieważ one kształtowały światopogląd młodzieży. Prawo i medycyna zeszły na drugi plan i jezuici albo ich w ogóle nie wprowadzali na swoje uniwersytety, albo ich sami nie wykładali.

Przy obejmowaniu katedr na starych uniwersytetach mieli często przeciwko sobie dotychczasowych profesorów i magistrów a nawet studentów. Profesorom i magistrów chodziło z pewnością nie tylko o byt materialny, ale także o to, że jezuita wnosili nowy typ uniwersytetu; studenci zaś buntowali się przeciw ograniczeniom ich swobody obyczajów.

Druga droga prowadziła poprzez założenie, zwyczajnie w większym ośrodku miejskim, szkoły średniej zwanej kolegium. Był to pierwszy etap. Następnie rozbudowywano program dodając stopniowo coraz więcej wykładów z filozofii i teologii. Ostatnim krokiem była prośba skierowana do papieża i panującego w kraju o przywilej na uniwersytet. Tak było z powstaniem uniwersytetów w Insbruku, Dylindze, Ołomuncu, Wilnie. Tak też pragnęli zrobić jezuita w Braniewie¹.

Badające dzieje kolegium jezuita w Braniewie uderza niespodziewanie projekt przekształcenia zakładu na uniwersytet, powracające często w listach polskich przełożonych do generała zakonu, w kronikach domowych a nawet w specjalnym memoriale. Wizja akademii braniewskiej, wielkiej uczelni katolickiej „na szlaku bałtyckim”, odżywała co jakiś czas w planach biskupów diecezji warmińskiej lub w pragnieniach samych jezuitów.

Kolegium braniewskie z pięcioma klasami, a więc dające pełne wykształcenie humanistyczne powstało na początku roku 1565. Upłynęło zaledwie trzy lata od jego otwarcia, a już prowincjał Wawrzyniec Maggio w liście do generała zakonu, Franciszka Borgiasza, sugerował, że można by w Braniewie założyć uniwersytet. Zdaniem prowincjała, odegrałby on podobną rolę na terenie Polski jak uniwersytet w Dylindze, dzięki któremu ożywiło się znacznie życie religijne w Bawarii. Maggio spodziewał się liczego napływu młodzieży, zwłaszcza, gdy wykłady łaciny, greki i filozofii obejmą wybitni profesorowie². Przewidywania te opierały się na realnych przesłankach. Już bowiem kolegium w Braniewie ściągало młodzież nie tylko z Warmii, Polski i Litwy, lecz także z Niemiec i Danii. Wśród uczniów szkoły braniewskiej znajdowali się także dawni studenci uniwersytetu w Kopenhadze.

Sugestia prowincjała Maggio nie została podjęta przez Rzym. Może dlatego, że założenie nowicjatu w Braniewie uznano za ważniejszą sprawę dla rozwoju Towarzystwa w Polsce, a może dlatego, że pragnienia biskupa wileńskiego Waleriana Protaszewicza otwarcia przez jezuitów akademii w Wilnie przybierały coraz bardziej konkretne kształty. Otwarcie nowicjatu w Braniewie i utworzenie Akademii Wileńskiej w r. 1578 nie przekreśliły jednak planów podniesienia kolegium braniewskiego do rangi uniwersytetu. Przesunęły je tylko na lata osiemdziesiąte.

W r. 1585 przełożony prowincji polskiej Jan Paweł Campano, po przeprowadzeniu wizytacji kolegium braniewskiego w liście do generała zakonu Klaudiusza Akwawiiwy przedstawił aktualny plan nauczania oraz wysunął postulat poszerzenia programu wykładów. Z listu dowiadujemy

¹ Powyższy wstęp opracowałem w oparciu o następujące dzieła: E. D'Irsay: *Histoire des Universités Françaises et Etrangères*, T. 1. Paris 1933 s. 306—361. — J. B. Herman SJ: *La Pédagogie des Jésuites au XVI^e siècle*. Louvain 1914 s. 37—57. — B. Dühr SJ: *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge im 16. Jahrhundert*, 1 Bd. Freiburg i.B. 1907.

² Wawrzyniec Maggio do Franciszka Borgiasza 3.XII.1568 (ARSI Germ. 49 k. 249).

się, że w najwyższej klasie wykładano codziennie retorom logikę Nuneusza, zaś w trzech klasach wyższych (retoryki, poezji i syntaksy) dwa razy na tydzień wykładano zagadnienia moralne i zagadnienia sporne między katolikami a innowiercami.

Zdaniem prowincjała Campano program wykładów należało poszerzyć w ten sposób, by po ukończeniu studiów humanistycznych poświęcono rok lub więcej wyłącznie na studium logiki oraz wybranych zagadnień z teologii moralnej i polemicznej. Campano przytoczył kilka powodów przemawiających za wprowadzeniem tych zmian.

Po pierwsze, placówka jezuicka w Braniewie została bardzo rozbudowana. Powstały i rozwijają się już cztery instytucje: seminarium diecezjalne z 20 klerykami, seminarium papieskie z 60 alumnami, konwikt, który może przyjąć w najbliższym czasie 100 wychowanków i bursa dla ubogiej młodzieży licząca 22 uczniów. Poza tym będą korzystać z nowych wykładów *externi*, tzn. mieszkający na stancjach.

Inny powód to bliskość innowierczych uniwersytetów. Roztok a szczególnie Królewiec ściągał młodzież na wyższe studia. Wytworzyła się taka paradoksalna sytuacja, przekonywał Campano, że jezuici przygotowują młodzież zwłaszcza niemiecką dla protestanckich akademii, w których dawni ich wychowankowie zmieniają często swoje poglądy religijne.

Za wprowadzeniem osobnych wykładów filozofii i teologii przemawia zdaniem prowincjała i ta okoliczność, że studia humanistyczne w obecnym systemie doznają uszczerbku, ponieważ czas dla nich przeznaczony poświęca się zagadnieniom filozoficznym i teologicznym. Wreszcie i to jest ważne — dowodził Campano — że rektor kolegium posiada fundusz potrzebny na utrzymanie nowych profesorów.

W sam raz gdy Campano kończył pisanie tego listu, przyjechał do kolegium braniewskiego znany jezuita Antoni Possewin, inicjator wielu zakładów naukowych, między innymi seminarium papieskiego w Braniewie. Po zapoznaniu się z treścią listu prowincjała odniósł się krytycznie do jego planów. Uważał, że były niewystarczające, za skromne. Swoją projekt o wiele śmielszy — jak wynika z relacji Campano — dołączył do jego listu³.

Plan Campano nie zadowolił też biskupa warmińskiego Marcina Kromera. W roku 1586 wystąpił on z odważną inicjatywą otwarcia akademii w Braniewie. Trudno dociec, co wpłynęło na podjęcie przez biskupa tego rodzaju inicjatywy. Czy to była sugestia Possewina, czy może myśl o tym nurtowała stale środowisko kurii warmińskiej, czy może wiadomość, że jezuici polscy licząc na poparcie króla Stefana Batorego powzięli zamiar otwarcia uniwersytetu w Poznaniu, pchnęła Kromera do takiej decyzji — trudno ustalić z całą pewnością. W każdym razie na założenie uczelni ofiarował 1000 marek, które winni mu byli jezuici i dodał jeszcze 1000 florenów. Zagadkowo brzmi uwaga, którą zamieścił Campano w liście do generała, donosząc mu o zamiarach biskupa. „Gdyby chciał — pisze — mógłby dać 20 000 florenów”. Nie spodziewał się jednak zbyt wiele po obietnicach Kromera, ponieważ — podkreśla — doświadczenie nauczyło

³ Paweł Campano do Akwawiiwy z Braniewa 1.IV.1585 (ARSI Germ. 164 k. 156—158). — Dotychczas nie udało mi się odnaleźć planu A. Possewina.

go, że w układach zawsze początkowo druga strona wiele obiecuje, a później o tym zapomina ⁴.

Rozmowy między biskupem a jezuitami z powodu bezkrólewia i epidemii, która wybuchała w Polsce, przeciągnęły się do 1588 r. W listopadzie tegoż roku Campano przybył do Braniewa, by między innymi sfinalizować sprawę uniwersytetu. Mimo że przyjeżdżał z Poznania objętego epidemią, Kromer przyjął go bez żadnej obawy, z wielką życzliwością. Campano donosił o tym generalowi z wdzięcznością i głębokim podziwem dla Kromera.

Biskup trwał dalej w zamiarze ufundowania akademii. Wyraził jeszcze raz pragnienie, by na trakcie bałtyckim wśród tylu innowierczych akademii działała chociaż jedna akademie katolicka. Gdy jednak prowincjał przedstawił mu koszty związane z realizacją jego planów — jak utrzymanie przynajmniej kilku nowych profesorów, rozbudowa gmachu szkolnego itp., Kromer ostygł w zapale i uprzejmie się wycofał ⁵.

Na przestrzeni XVI wieku, tj. trzech przeszło dziesiątków lat istnienia szkoły braniewskiej, raz jeszcze powrócono do koncepcji stworzenia akademii. Nieznany kronikarz kolegium zamieścił pod 1590 rokiem znamieną notatkę: nowy rządcą diecezji warmińskiej kardynał Andrzej Batory w czasie wizyty kolegium został przyjęty przez młodzież sztuką sceniczną sławiącą panowanie Hozjusza i Kromera. Nie brakło w niej też aluzji, że szkoła spodziewa się po nowym biskupie podobnej życzliwości i hojności. Biskup podejmując myśl swoich poprzedników wyraził pragnienie powiększenia kolegium i przekształcenia go w uniwersytet. Z relacji kronikarza wynika też, że były prowadzone rozmowy w tej sprawie między biskupem i jezuitami ⁶. Konkretnym osiągnięciem tych narad było oficjalne otwarcie w r. 1592 studium filozofii, oraz katedry teologii moralnej i polemicznej. Dotychczas bowiem wykładano z dziedziny filozofii tylko logikę, z nauk zaś teologicznych zagadnienia moralne, polemiczne i wybrane zagadnienia z Pisma św. przeznaczone dla alumnów seminarium diecezjalnego i seminarium papieskiego.

Otwarcie pełnego kursu filozofii i zlecenie wykładów wybitnemu profesorowi Ryszardowi Singleton było pierwszym konkretnym krokiem do uzyskania przywileju akademii. Drugim bardzo ważnym krokiem było zorganizowanie pełnego kursu teologii w latach 1641—1643 na wzór teologicznego wydziału w Wilnie. Utworzono katedrę teologii dogmatycznej, teologii moralnej, polemicznej, katedrę Pisma św. oraz języka greckiego i hebrajskiego. Największą zasługę w tym miał biskup warmiński, Mikołaj Szyszkowski oraz kanonik warmiński Maciej Montanus, który swój majątek ofiarował przede wszystkim na rozbudowę gmachów szkolnych. Z wykładów korzystali młodzi jezuiti, alumni seminarium diecezjalnego i papieskiego oraz starsi studenci zamieszkujący bursę i stancje. Otwarcie akademii zdawało się być kwestią czasu.

Niestety, na skutek wojen za Jana Kazimierza kolegium braniewskie do tego stopnia zubożało, że jezuiti zostali zmuszeni w r. 1669 przenieść studia filozoficzne i teologiczne do Wilna. Po pięciu latach na nalegania biskupa warmińskiego Stefana Jana Wydźgi oraz kapituły warmińskiej

⁴ Campano do Akwawiwy z Jarosławia 22.III.1586 (ARSI Germ. 165 k. 284).

⁵ Campano do Akwawiwy z Braniewa 19.XI.1588 (Fondo Gesuitico Epist. 2 k. 572).

⁶ Annuae Prov. Pol. 1590 (ARSI Pol. 50 k. 68).

zostały otwarte na nowo. Po kilkudziesięciu latach gdy kolegium odbudowało się i praca weszła na normalne tory, odżyła myśl o akademii. Jezuici polscy wysłali do Rzymu w tej sprawie memoriał w r. 1701. Dokument ten nie wspomniany nawet w literaturze rzuca szeroki snop światła na interesujące nas zagadnienie. Jezuici w memoriale tym zebrali wszystkie powody, które mogły przekonać generała o potrzebie uniwersytetu w Braniewie i spowodować jego interwencję u papieża. Wyliczyli ich osiem:

1) W kolegium braniewskim założonym przez Hozjusza, wielkiego bojownika o sprawę Bożą, prowadzi się wykłady: nauk humanistycznych, filozofii, teologii scholastycznej, moralnej, pozytywnej i teologii polemicznej, matematyki, oraz języka greckiego i hebrajskiego. Program nauczania w kolegium braniewskim nie różni się prawie w niczym od programu na uniwersytetach jezuickich, chodzi zatem tylko o uzyskanie przywileju akademii. — Chociaż wydział filozoficzny i teologiczny odgrywał zasadniczą rolę na jezuickich uniwersytetach, w memoriale zaznaczono, że ostatnio zostały utworzone fundacje dla dwóch profesorów prawa kościelnego i zapowiadano, że w przyszłości zostaną wprowadzone także wykłady prawa cywilnego i medycyny.

2) Kolegium braniewskie jest najstarszym kolegium w Koronie i Wielkim Księstwie Litewskim i jest macierzą wszystkich kolegiów nawet samej Akademii Wileńskiej. Erekcja uniwersytetu w Braniewie będzie więc zaszczytem dla obydwóch prowincji — litewskiej i polskiej.

3) Kolegium to położyło wielkie zasługi w kształceniu licznej młodzieży — i to tak w naukach humanistycznych jak i filozoficznych i teologicznych. Nie mniej zasłużyło się w propagowaniu prawdziwej wiary. Kościół w Polsce, a szczególnie diecezja warmińska, zawdzięcza wiele kolegium. Słuszną zatem rzeczą będzie, gdy w drugim wieku swej tak bardzo pożytecznej działalności otrzyma ono godność akademii. Fakt ten stanie się pobudką do dalszej jeszcze gorliwszej działalności, a równocześnie sprawi, że cieszyć się będzie większym autorytetem u innowierców.

4) Za erekcją uniwersytetu przemawia i to, że kolegium braniewskie położone jest pomiędzy sławnymi na całą Europę ośrodkami innowierczymi, mianowicie Gdańskiem, Królewcem, Elblągiem i Toruniem. Należy się spodziewać, że z tych właśnie innowierczych ośrodków napłynie dużo młodzieży, szczególnie na studium prawa cywilnego i medycyny. Wprawdzie szukać będzie nauki, ale przy tej okazji jakaś część przejdzie na katolicyzm. Dotychczas, niestety, zdarzało się przeciwnie. Młodzi katolicy, którzy udawali się po naukę do Królewca lub innej akademii na terenie Niemiec, słabli w wierze lub odpadali od niej.

5) Do kolegium braniewskiego napływał kwiat szlachty polskiej (*Flos Nobilitatis Poloniae*), szczególnie dla opanowania języka niemieckiego i nauk humanistycznych. Było to z niemalym pożytkiem dla Królestwa. Napływ ten będzie o wiele większy, gdy kolegium zostanie podniesione do rangi uniwersytetu.

6) Większym autorytetem będą cieszyć się u kleru a zwłaszcza u innowierców wychowankowie akademii, wybijający się w naukach filozoficznych i teologicznych, przede wszystkim alumni seminariów papieskiego i diecezjalnego, jeżeli uzyskają stopnie naukowe.

7) Diecezja warmińska posiada niektóre parafie w miastach innowierczych. Jeżeli te parafie prowadzić będą proboszczowie bez stopni naukowych, wpływ ich duszpasterski będzie nikły, zwłaszcza wśród innowierców. Predykanci bowiem wszyscy posiadają stopnie naukowe. I to doktryny. Bez własnej akademii nie wykształcimy doktorów dla katolickich parafii.

8) Diecezja warmińska, która podlega bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, posiadając własny uniwersytet, zyska bardzo na znaczeniu⁷.

Jezuici przedstawili wszystkie możliwe argumenty — i aktualny stan kolegium, w którym wykładano program w zakresie uniwersyteckim i prestiż tak diecezji warmińskiej jak i zakonu, i względy duszpasterskie i rywalizację z akademiami protestanckimi, na co Rzym w owych czasach był bardzo wrażliwy. Do otwarcia akademii jednak nie doszło. Załęski pisze o tych latach: „pierwsze dwa dziesiątki XVIII wieku zaznaczyły się wojnami, morowym powietrzem, wyniszczeniem tak Rzeczypospolitej, jak Warmii”⁸. Klęski te rozpoczęły się wnet po wysłaniu memoriału do Rzymu.

Po kilkunastu latach względnego spokoju jezuita jeszcze raz powrócili do myśli o erekcji uniwersytetu w Braniewie. W roku 1738, gdy biskup warmiński Krzysztof Szembek wizytował kolegium, jezuita prosił go, by osobiście przekonał się o stanie nauczania i by dokładnie zbadał poziom wykładów. Chodziło im o to, by po zapoznaniu się z wysokim poziomem nauczania, przekonany o słuszności sprawy, podjął starania o erekcję uniwersytetu. Niestety, rychła śmierć biskupa przeszkodziła realizacji planów⁹. Była to prawdopodobnie ostatnia inicjatywa. Nadciągały już najtrudniejsze czasy dla Polski i dla Towarzystwa Jezusowego.

Po studium materiałów źródłowych dotyczących kolegium w Braniewie można wysnuć następujący wniosek: Na przestrzeni przeszło dwóch wieków istnienia kolegium myśl o przekształceniu go na uniwersytet była zawsze żywa; gdy po wojnach, które często przerywały życie szkolne a nawet niszczyły budynki szkolne, następowały lata spokoju, powracała myśl o erekcji uniwersytetu. Z podobnym zjawiskiem nie spotykamy się w dziejach innych kolegiów jezuitskich w Polsce.

Jak tłumaczyć ten fakt? — Należy najpierw podkreślić, że biskupi warmińscy co najmniej od Hozjusza byli szczególnie uwrażliwieni na sprawy szkolne. Hozjusz sam za młodu nauczyciel, jako biskup, zanim sprowadził jezuitów, założył szkołę w Lubawie, a później w Elblągu wraz z konwiktem, w którym większość młodych Polaków utrzymywał na własny koszt¹⁰. Po sprowadzeniu jezuitów jeden z nich w liście do generała zakonu opowiada, że biskup mimo liczne i ważne zajęcia przychodził do konwiktów, przegląda wypracowania szkolne, przysłuchuje się recytacjom itp.¹¹. Ta troska o szkoły i zrozumienie ich wielkiej roli charakteryzowały biskupów warmińskich i całą kapitułę.

⁷ Motiva pro erigendo Studio Generali seu Universitate in Collegio Brunsbergensi Societatis Jesu sito in Prussia in Diocesi Varmiensi (ARSI Pol. 73 k. 339).

⁸ S. Załęski: Jezuici w Polsce. T. IV. Kraków 1905 s. 21.

⁹ Tamże.

¹⁰ F. Koneczny: Szkoła Hozjusza w Prusach. *Przegląd Powszechny* XXX (1891).

¹¹ Jan Zanten do generała 1.VII.1568 (ARSI Germ. 140 k. 89—90).

Inny moment: W memoriale jezuitów polskich do generała została bardzo wyraźnie podkreślona wyjątkowa pozycja kolegium braniewskiego — jego zasługi nie tylko dla diecezji warmińskiej i dla jezuitów polskich ale i dla całego Kościoła. W seminarium diecezjalnym i częściowo w bur-sie dla ubogich studentów jezuiti kształcili i wychowywali przyszłych kapłanów dla Warmii, w seminarium papieskim młodzież z różnych krajów innowierczych — Niemiec, Norwegii, Szwecji, Danii, Rusi itd. — która po otrzymaniu formacji duchowej wracała do swej ojczyzny w ce-lach apostołskich.

Z konwiktów korzystała młodzież szlachecka z całej Polski. Połowę uc-zniów szkoły braniewskiej stanowili Polacy — nawet wówczas, gdy sieć szkół jezui-ckich objęła prawie wszystkie większe miasta polskie. Ścią-gała ich możliwość opanowania języka niemieckiego. Wpływ kolegium braniewskiego rozciągał się także na sąsiednie kraje na Zachodzie, szczególnie na Danię. W Braniewie też wnet po przybyciu jezuitów otwarto nowicjat, który uformował wielu jezuitów polskich¹².

Innym jeszcze motywem starań o przekształcenie kolegium w Braniewie na uniwersytet była bliskość innowierczych akademii, szczególnie zaś uniwersytetu w Królewcu. Możliwość zdobycia stopni naukowych stanowiła wielką atrakcję także dla młodzieży katolickiej. Zdawali sobie z tego sprawę biskupi warmińscy i jezuiti. W dokumentach często powraca ten właśnie moment rywalizacji kolegium braniewskiego z uczelnią króle-wiecką. Jezuiti w ogóle dużo uwagi poświęcali akademii w Królewcu. Między innymi założyli w Królewcu placówkę misyjną przede wszystkim w celu oddziaływania na młodzież akademicką. Praca Jezuitów była sku-teczna. Kroniki kolegium braniewskiego podają prawie co rok jakąś liczbę „nawróconych” studentów. W jednym tylko roku 1694 dziewięć osób na uniwersytecie przeszło na katolicyzm. Obok studentów z teologii i medycyny wracali do „starej wiary” także profesorowie¹³.

Zasadniczo te trzy momenty: uwrażliwienie biskupów warmińskich na sprawę kształcenia młodzieży, wyjątkowa pozycja kolegium oraz bliskość rywalizujących innowierczych akademii złożyły się na to, że w historii placówki jezui-ckiej w Braniewie tak często powracają plany, dążenia i starania o uzyskanie przywileju na uniwersytet.

Niektórzy historycy, między innymi Załęski, twierdzą, że uczelnia w Braniewie była *de facto* uniwersytetem, ponieważ od połowy XVII w. program wykładów był uniwersytecki. Z twierdzeniem takim nie można się zgodzić. Uczelnia bowiem stawała się uniwersytetem nie przez rozbu-dowę programu lecz przez specjalny przywilej papieża i panującego. Na mocy takiego przywileju można było dopiero udzielać stopni nauko-wych. Kolegium w Braniewie, chociaż bardzo rozbudowane pod względem programu i instytucji wychowawczych, nie otrzymało takiego przywileju.

Na zakończenie powyższych rozważań należałoby jeszcze wskazać na przeszkody, które uniemożliwiły zrealizowanie planów i sfinalizowanie rozpoczętych już w kilku wypadkach akcji.

¹² L. Piechnik: *Gimnazjum w Braniewie w XVI w. Nasza Przeszłość VII* (1958) 16.

¹³ ARSI. Lit. 43 k. 276.

Z pewnością w różnych czasach były różne trudności. Wydaje się, że w XVI wieku sprawa nie mogła wyjść poza sferę pragnień i planów nie tylko dlatego, że rzecz wymagała sporej fundacji, ale przede wszystkim z powodu braku wystarczającej liczby odpowiednich profesorów. W latach osiemdziesiątych Campano znalazł się w trudnej sytuacji wobec żądań króla Stefana Batorego, który pragnął szybszego rozwoju kolegiów jezuickich nie tylko w Koronie i na Litwie, ale także w Siedmiogrodzie i na ziemiach odebranych Moskwie. Zapotrzebowanie na pracowników rosło nieproporcjonalnie szybko w stosunku do kształcenia młodych kadr. Trudno przyjąć, by Campano mógł zebrać grono profesorów dla uniwersytetu w Braniewie, skoro z Braniewa zabierał lepsze siły dla Akademii Wileńskiej i skoro nowicjuszy zatrudniał w nauczaniu i wychowywaniu. Zachód nie mógł pomóc, bo sam odczuwał podobne braki.

Krokiem realnym było otwarcie wydziału filozoficznego i teologicznego z licznymi katedrami, ale rzecz znamienita, że właśnie wówczas, w wieku XVII nie mówi się o uniwersytecie. Oprócz wojen i zniszczeń, epidemii i głodu wielką rolę mógł odegrać fakt, że jezuiti zwrócili całą swoją energię na otwarcie uniwersytetu w Poznaniu i Lwowie, oraz kolegium w Krakowie. Otrzymali wprawdzie dyplom erekcyjny od Jana Kazimierza w 1661 roku na akademię we Lwowie, a od Jana III Sobieskiego w 1678 roku na akademię w Poznaniu, ale wywołało to gwałtowną reakcję ze strony Akademii Krakowskiej. Upadająca uczelnia krakowska broniąc monopolu wyższego nauczania zmobilizowała większość szlachty przeciw jezuitom i przyciągnęła większość duchowieństwa. Zacięta walka na pióra, walka godna lepszej sprawy, absorbowowała siły akademików i jezuitów prawie do kasaty zakonu.

W XVIII w. najpierw długotrwała wojna a później śmierć biskupa Szembeka stanęły na przeszkodzie planom, które chociaż niezrealizowane, chlubnie świadczą o biskupach warmińskich i tych, którzy pomagali im w ich pracy dla Kościoła i Polski.

DIE BEMÜHUNGEN DER ERLÄNDISCHEN BISCHÖFE UND DER POLNISCHEN JESUITEN UM DIE UMGESTALTUNG DES KOLLEGS IN BRANIEWO IN EINE UNIVERSITÄT.

ZUSAMMENFASSUNG

Während des Bestehens des Jesuitenkollegs in Braniewo (1564—1780) tauchte von Zeit zu Zeit der Gedanke an die Umgestaltung desselben in eine Universität auf. Die Urheber dieser Pläne waren die Ermländer Bischöfe und die Jesuiten: im J. 1568 der Provinzial Lorenzo Maggio, im J. 1586 Bischof Martin Kromer, im J. 1590 der Kardinal Andreas Batory, im J. 1701 polnische Jesuiten und im J. 1738 Braniewer Jesuiten und Bischof Christoph Szembek.

Die stufenweise Erweiterung des Lehrplanes (im J. 1592 Einführung des vollständigen philosophischen Kurses und in den Jahren 1641—1643 desjenigen der Theologie nach dem Vorbild der theologischen Fakultät der Jesuitenhochschule in Wilno) sollte konkret zur Verwirklichung obiger Pläne führen.

Drei Faktoren spielten dabei die Hauptrolle: die Nähe andersgläubiger Hochschulen, in erster Linie der Königsberger Universität, das Verständnis der Ermländer Bischöfe für die Jugendbildung sowie die ungewöhnliche Stellung des Braniewer Kollegs (fünf Erziehungsanstalten: das Noviziat, das Diözesanseminar, das päpstliche Seminar, das Adligenkonvikt, das Konvikt für unbemittelte Studenten).

Diese grossen Pläne die ihren Urhebern ein ehrenvolles Zeugnis ausstellen, sind nie verwirklicht worden. Ihrer Verwirklichung standen folgende Hindernisse entgegen: die schwedischen Kriege, der Mangel an Lehrkräften, die Unzulänglichkeit materieller Mittel, die Hinlenkung des Hauptaugenmerks und der Energie der Jesuiten auf die Gründung von Universitäten in Poznań und Lwów.

ROLA BRANIEWSKIEGO HOSIANUM
W DZIELE ZESPOLENIA WARMII Z RZECZPOSPOLITĄ
W W. XVI—XVIII *

Dzisiejsza rocznica jest przede wszystkim słusznym tytułem do chwały dla diecezji warmińskiej. Jej seminarium duchowne jest najstarsze w Polsce i zalicza się do bardzo szczupłego grona najstarszych w całej Europie. Lecz dzisiejsza rocznica jest również bardzo bogatą w treść rocznicą. Ze chcą czcigodni Słuchacze zwrócić uwagę choćby tylko na dwie związane z nią okoliczności. Jedna to radosny fakt, że ziemia na której obchodzimy nasze uroczystości rocznicowe, jak przed czterystu laty podlegała berłu królów polskich, tak samo dziś znajduje się w granicach odrodzonej Polski. Ma więc dzisiejsza rocznica swoją doniosłość nie tylko kościelną i żeby rzec partykularną, ale narodową, ogólnopolską. Drugą okolicznością jest ścisły spłot i zaiste uderzająca zbieżność losów, doli i niedoli, z jednej strony seminarium warmińskiego, z drugiej jezuitów w tym seminarium przez lat dwieście zatrudnionych w charakterze wychowawców i profesorów. Albowiem dwa stulecia temu dokonany na Polsce gwałt pierwszego rozbioru, skazując seminarium wraz z całą Warmią na germanizację, zbiegł się dokładnie z katastrofą kasaty Towarzystwa w świecie, która jego ścisłą, tradycyjną więź z jezuitami całkowicie przecięła. Wcieleniu Warmii do Prus towarzyszyło więc zerwanie i tego związku z Macierzą, jakim była obecność i praca w warmińskim seminarium duchownym polskich jezuitów. Trudno się więc nie zadumać i nie snuć historycznych refleksji, w których nie układałyby się w organiczną całość trzy odrębne wątki, sprawy i idee: jedna to byt i rozwój diecezji warmińskiej, druga to w tej diecezji dwuwiekowa praca i działalność jezuitów, trzecia wreszcie to dobro i pomyślność całego narodu żywotnie zainteresowanego w pełnym zintegrowaniu terytorium Warmii.

Mam nadzieję, że nie popełnię niestosowności, jeśli dla uchwycenia wagi i znaczenia warmińskiego seminarium dla narodowej sprawy w przeszłości, ograniczę się do ubocznego jedynie naświetlenia tej kwestii, mianowicie poprzez próbę scharakteryzowania odpowiedniego wkładu całej fundacji Hozjusza. Sądzę, upoważnia mnie do tego fakt, iż wskutek organicznych i wielostronnych a wiekowych powiązań seminarium z braniewskim kolegium Towarzystwa Jezusowego, obie te instytucje miały w istotnej mierze wspólną historię i wspólnie tworzyły jedną niepodzielną domenę wpływów i oddziaływania. Nic nie ujmując ani pomniejszając istotnej roli czynników ściśle diecezjalnych, takich jak biskupi, kapituła i kler, ośmielam się jednak twierdzić, że seminarium warmińskie w pełni uczestniczyło w całokształcie tej historycznej roli, jaką jezuickie *Hosianum* odegrało na przestrzeni wieków od XVI do XVIII w dziejowym procesie zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą.

* Referat wygłoszony w Olsztynie z okazji 400 rocznicy Seminarium Warmińskiego dnia 25 XI 1967.

Pierwotne osadnictwo słowiańskie na wybrzeżu bałtyckim dotarło na wschód jedynie do ujść Wisły. Dla państwa piastowskiego miało to fatalne następstwa, ponieważ rozciągający się nad Zalewem Wiślanym kraj pomorski zamiast powiązać jego wschodnie obszary (Mazowsze) z Bałtykiem, posłużył za bazę wypadową dla wrogich sił, które w momencie powstania militarnej potęgi państwa krzyżackiego zagroziły mu wręcz zagładą. W XIV wieku Polska została przez te siły zepchnięta daleko w głąb lądu i całkowicie odcięta od morza. Przez półtora stulecia państwo zaliczające się w zlewisku bałtyckim do najbardziej z Bałtykiem związanych, nie miało w swym władaniu ani piędzi jego wybrzeża.

Zjednoczenie sił Polski i Litwy dało w rezultacie wygraną pod Grunwaldem i pokój toruński, dwa zwycięskie etapy na drodze do odzyskania dostępu do morza. Cieszyła się nim Polska przez trzy stulecia, w których jednak wywalczonej przewagi nie tylko nie potrafiła wyzyskać dla umocnienia swej nadmorskiej pozycji, ale stopniowo całkowicie ją zaprzepaściła, dopuszczając do ponownego odrodzenia się na terenie Pomorza Pruskiego wrogich sił niemieckiego imperializmu.

Hold pruski był pierwszym z całego pasma błędów naszej polityki bałtyckiej, który zagroził drogę do wyzyskania możliwości stworzonych pokojem toruńskim. Sekularyzacja bowiem państwa krzyżackiego była równoznaczna z pozostawieniem w strefie najżywotniejszych interesów Korony ośrodka niemyślny wraz z wszystkimi tego stanu rzeczy konsekwencjami na przyszłość, z których najgroźniejszą było uchylenie furtki dla dynastycznych dążeń Hohenzollernów. Jakkolwiek więc zsekularyzowane Prusy Książęce XVI stulecia mogą w nas budzić niejaką sympatię jako „poważny ośrodek piśmiennictwa polskiego”, niemniej pamiętać należy, że ten sprzyjający polszczyźnie protestantyzm pruski stwarzał jednocześnie skuteczną zaporę dla wpływów pochodzących z Polski przez nadanie krajowi odrębnego pod względem wyznaniowym charakteru. Polityczny sens polonizacyjnej akcji Albrechta w w. XVI był ten sam co dokonywanej przez jego następców germanizacji w XVIII stuleciu. W obu wypadkach szło ostatecznie o to samo, to jest o wzmocnienie własnego państwa wraz z tkwiącą u jego podstaw tendencją do podboju polskiego zaplecza.

Wraz z holdem pruskim rozpoczął się w wiekowym zmaganiu Polski z niemieckim imperializmem o dostęp do Bałtyku nowy rozdział, w którym zmierzyły się nie tyle dwie siły (jak pod Grunwaldem i podczas wojny 13-letniej), ile dwie polityki: czujna, skupiona, świadoma swych celów i dążeń dynastyczna polityka domu elektorów brandenburskich oraz zagubiona na bezmiarze wschodnich obszarów, uwikłana w zabiegi o tron szwedzki, i nad Bałtykiem niemal nieobecna polityka Rzeczypospolitej. Zwyciężyła naturalnie pierwsza. W ciągu dwu stuleci potrafił potulny lennik przedzierzgnąć się — wyzyskując każdą sposobność — w groźnego, a nawet najgroźniejszego ze wszystkich sąsiadów. Brak własnej, konsekwentnie realizowanej polityki bałtyckiej przypłaciła Polska rozbiorami.

Na ponurym tle politycznych klęsk zadawanych Polsce przez brandenburską dyplomację tym wyraziściej rysuje się korzystne zjawisko grawitowania ku ziemiom Rzeczypospolitej szerokich mas zamieszkującej Prusy Książęce ludności. W zjawisku tym nie było nic przypadkowego. Wynika-

lo ono z geopolitycznej struktury kraju przez ludność tę instynktownie wyczuwanej. W świadomym dążeniu — z rozmaitych motywów — wszystkich jej stanów do utrzymania i zacieśnienia związku z Rzeczpospolitą wyrażała się prawda, że pomyślny rozwój kraju jest możliwy jedynie w ścisłym zespoleniu ze swoim naturalnym zapleczem, tj. obszarem ziem rdzennie polskich, z którymi tworzył on jedną, zwartą i niepodzielną, zamkniętą w sobie całość. Szlachcie pruskiej uśmiechały się panujące w Polsce swobody obywatelskie, mieszczaństwu — zwiększone obroty handlowe, rozkwit miast i uprzywilejowana — na wzór Gdańszczyzan — pozycja u ujść Pregoly, jednym i drugim przerażało zejście do roli mało znaczącej prowincji brandenburskiego państwa, trapionej uciskiem podatkowym i tyrańskim systemem rządów.

Niestety, Rzeczpospolita nie potrafiła tych dążeń wyzyskać. Głosy Groebenów, Kalksteinów i Rothów pozostawiła bez odpowiedzi. Szansę inkorporacji Prus Książęcych za zgodą i na życzenie jej ludności tylekroć pogrzebała. Dynastyczna polityka Hohenzollernów zatriumfowała nie tylko nad Polską nieudolnością i polityczną ślepotą, ale także nad wolą pruskiego społeczeństwa. Dążnościom unifikacyjnym z jednej i drugiej strony położył kres w XVIII stuleciu naprzód gwałt germanizacji, następnie — rozbiórów.

Bezspornie jasnym punktem w tragicznych dziejach polskiej polityki bałtyckiej na wybrzeżu pruskim była Warmia, której losy potoczyły się w sposób tak odmienny od zsekularyzowanej reszty krzyżackiego państwa. Słusznie stwierdzono, że „aż do schyłku Rzplitej” stanowiła ona „ważną pozycję polskiej myśli politycznej”. Będąc bowiem „klinem posiadłości polskich w środku Prus krzyżackich, a potem książęcych”, odegrała rolę wysuniętego ku Bałtykowi bastionu dla obrony interesów Polski na jego wschodnim wybrzeżu.

Spełnienie tak pojętego zadania zależało, rzecz jasna, od stopnia zespolenia ziemi warmińskiej z Koroną. Na drodze do niego nie było na szczęście największej przeszkody, jaką by niechybnie była stworzyła sekularyzacja tego kraju. W połączeniu z właściwym temu krajowi duchem separatyzmu i poczuciem niemalże narodowej odrębności, sekularyzacja taka byłaby mu mogła zgotować los nie mniej fatalny niż lennu Hohenzollernów. Ocalenie katolicyzmu na Warmii tymczasem stworzyło pomyślną perspektywę dla jej pełnego zrośnięcia się z katolickim zapleczem ziem macierzystych. Warmińskie władztwo kościelne okazało się bez porównania bardziej podatne na wpływy polityczne Polski niż — świeckie w Prusach Książęcych. Każdorazowy wakans na stolicy biskupiej czy stanowisku kapitulnym otwierał tym wpływom drogę do interwencji. Z pełnym powodzeniem działały tu one w kierunku przełamania prawa indygenatu ziemskiego przy obsadzie urzędów. W wyniku sukcesu konsekwentnej polityki polskiej, Stanisław Hozjusz — poprzedzony przez dwóch wiernych królom Gdańszczyzan: Ferbera i Dantyszka — otwiera długi szereg biskupów warmińskich, którzy indygenatem wykazać się nie mogli. Rola w zespoleniu Warmii z Koroną tych narzuczanych przez Polskę biskupów i kanoników kapitulnych jest zbyt dobrze znana, by się trzeba dłużej przy niej zatrzymywać. Mniej znana natomiast jest rola trudniejszych do uchwycenia stosunków społecznych i rozlicznych związków kulturalnych, które kształtowały i pogłębiały w psychice Warmiaków poczu-

cie wspólnoty z Polską, stając się nawet źródłem polskiego, choć swoistego typu, patriotyzmu.

Jednym z takich mniej znanych, a jeszcze mniej docenianych związków kulturalnych między Polską i Warmią była właśnie działalność braniewskiej instytucji Hozjusza, która pełniła swą funkcję jednoczącą nieprzerwanie przez lat dwieście, to jest w okresie zamkniętym zarówno pierwszym rozbiorem Rzeczypospolitej jak i kasatą zakonu jezuitów. O tej jego funkcji w dużej mierze przesądził fakt, że instytucja ta była nie tylko kontrolowana przez polskich i ściśle z Polską związanych biskupów warmińskich, ale i przede wszystkim — organicznie niejako włączoną w nurt polskiego życia.

Przyczyną tego była właściwa zakonowi jezuitów organizacja nie dopuszczająca w pewnym sensie do wyrobienia się w poszczególnych placówkach (kolegiach, rezydencjach i misjach) cech indywidualności czy ekskluzywności, organizacja przeciwna wszelkim tendencjom — cechującym np. wielkie klasztory mnisze z ich zasadą *stabilitatis loci* — ku autonomii i samowystarczalności. Własne, indywidualne oblicze ma u jezuitów nie dom, ale właściwie dopiero zakonna prowincja — to jest pewna liczba placówek rozsianych na obszarze objętym władzą tzw. prowincjała. Granice tego obszaru z reguły pokrywają się z granicami bądź państw, bądź w ramach jednego państwa — jakichś wyodrębniających się regionów. W granicach takiej zakonnej prowincji upływa całe życie ogromnej większości jej członków. Z jej terenu pochodzą — wnosząc do zakonu ten sam język lub dialekt, te same zwyczaje i tradycje — na jej terenie odbywają swój nowicjat i studia i na jej terenie również pędzą dalsze lata życia, ustawicznie zmieniając miejsce pobytu i otoczenie. W rezultacie jezuita żyją bardziej życiem swej prowincji niż domu, w którym zazwyczaj są tylko gośćmi, co w konsekwencji prowadzi do ujednoczenia życia we wszystkich domach. Zbędne jest dodawać, że na tym życiu wyciska swe piętno terytorium, na którym się rozciąga prowincja.

Otóż od samego początku istnienia kolegium w Braniewie uważali je jezuita za pierwszą placówkę tworzącej się nowej prowincji zakonnej na terytorium podległym berłu króla polskiego. Innymi słowy, w systemie organizacyjnym zakonu znalazło się Braniewo od razu w granicach prowincji rozciągającej się na cały obszar Rzeczypospolitej, a jego kolegium zostało tym samym włączone w organizm, w którym pulsujące życie — życie prowincji — było życiem polskim. Zatem przez dwieście lat przepływał przez mury braniewskiego kolegium nieprzerwany nurt tego właśnie życia z jego językiem, kulturą, zwyczajami, tradycjami i patriotyzmem, słowem — wszystkiego, co z polskiej gleby wyrosło i na niej się krzewiło. Niewiele więc, jak widać, było szans w tym stanie rzeczy, by kolegium uległo jakiejś „asymilacji” na rzecz miejscowych, niechętnych Polsce żywiołów. Dzięki tętniącemu w nim życiu, bez przerwy zasilanemu z Polski poprzez wewnętrznoorganizacyjny „układ krążenia” miało ono w swej roli eksponenta polskiej kultury zapewnioną długotrwałą żywotność.

Rzecz znamienna, że roli tej kolegium było wierne już wtedy, kiedy w jego murach nie gościł jeszcze ani jeden jezuita narodowości polskiej. Gdy w pierwszych miesiącach po otwarciu szkoły uczyniono tu próbę — pierwszą i ostatnią — nadania jej ekskluzywnego charakteru instytucji

służącej na wyłączny użytek ludności miejscowej, a zamkniętej dla uczniów polskich i z Polski przybywających — władze zakonne natychmiast i bardzo stanowczo położyły kres takiej tendencji. Wbrew zdaniu prefekta szkoły, jezuita Szymona Hagenau, Prusaka z Lidzbarka (w którego postępowaniu doszedł do głosu miejscowy separatyzm), widziały one w tłumnym napływie młodzieży z Polski zjawisko prawidlowe, a także pożądane, bo przysparzające jezuitom dobrej sławy na terenie ich nowej prowincji. Wkrótce jezuita braniewscy włożą dużo starań w urządzenie konwiktu na wyłączny użytek tej młodzieży. Pójdą w tym na przekór mieszczaństwu Braniewa, niechętnie przyjmującemu na stancję Polaków. Troska i zabiegi o zapewnienie sobie stałego ich napływu stanie się trwałą cechą uczelni. Gdy z początkiem XVIII stulecia podjęte zostaną wysiłki podniesienia jej do poziomu akademickiego, moment, że podniesie to jej atrakcyjność w ich oczach, wysunięto jako jeden z argumentów.

Przybywała tu młodzież z Polski, nieraz z najbardziej odległych stron Rzeczypospolitej, znęcona okazją nauczania się języka niemieckiego. Ceniono go sobie w czasach, kiedy kontakty z Gdańszczanami i zagranicznym kupiectwem nabrały dla szlachty szczególnego znaczenia. Dla katolików było kolegium tym atrakcyjniejsze, iż dając tę okazję wykluczało niepożądane wpływy religijne. Toteż mimo że wkrótce powstały w Polsce inne kolegia i ilość ich rosła z każdym dziesięcioleciem — frekwencja nie malała i utrzymywała się na stałej wysokości aż do pierwszego rozbioru.

Prowadziło to do skierowania uwagi szeregu przyszłych wpływowych osobistości w kraju, które w nim pobierały naukę, na problematykę Polski nadbałtyckiej. Np. jednym z wybitniejszych biskupów warmińskich był dawny uczeń kolegium braniewskiego, Mikołaj Szyszkowski. Jego zaś szkolny kolega Paweł Sapięha okazał się w najcięższych chwilach Rzeczypospolitej w czasie potopu szwedzkiego, przeciwieństwem zdrajcy, Janusza Radziwiłła. Wydobyć z mgły zapomnienia nazwisk uczniów polskich, którzy przewinęli się przez Braniewo, zarówno tych bardziej, jak i mniej „znakomitych”, aby móc się przekonać, czy i jak wiele, wpływał ten fakt na ich późniejszą działalność i poszerzenie horyzontów politycznego myślenia — będzie wymagało pracy. Jedno wszakże można podkreślić już teraz: między nimi a ich profesorami i wychowawcami utrzymywała się żywa więź jeszcze długie lata po opuszczeniu szkoły. Oto jeden z nich, niejaki Adam Motkowski, publikując w licznych wydaniach wykłady swego braniewskiego profesora, o Michała Radau, w książce pt. *Orator extemporaneus* (Amstelodami 1661), zaznacza w przedmowie, że czyni to nie tylko z własnego popędu, ale i świadom, że jest to życzeniem „wszystkich tych, którzy teraz jeszcze mogą się słuszenie nazywać jego słuchaczami i uczniami, a z których większość stanowią wielmożni magnaci, znakomici prałaci oraz osobistości z otoczenia książąt i królów”. A co ta więź mogła oznaczać w dobie wających się losów lenna pruskiego, świadczy fakt, iż wymieniony wyżej jezuita był najwybitniejszym z szeregu jezuickich misjonarzy w ... Królewcu.

Lecz jak się dokonywało „polszczenie” życia kolegium w tej jego części, którą stanowili nie uczniowie, ale ich profesorowie i wychowawcy, słowem sami zakonnicy składający się na jego obsadę?

Przysłani do Braniewa w 1564 r. jezuita byli wszyscy cudzoziemcami i przez kilka następnych lat uzupełniano ich szeregi również cudzoziem-

cami. Jednakże rzymskie władze zakonne uważając ten stan rzeczy za zbyt uciążliwy dla innych prowincji oraz kolidujący z zasadą samowystarczalności każdej z nich — doprowadziły do otworzenia tu wkrótce nowicjatu (1568). W ciągu następnych 20 lat (w 1587 r. nowicjat przeniesiono do Krakowa) zdecydowaną większość nowicjuszków stanowili Polacy przybyli z najodleglejszych krańców Polski, częściowo rekrutujący się spośród konwiktorów. Ponieważ jedynym językiem, jakim mógł się z nimi porozumiewać mistrz nowicjatu, Szkot, Robert Abercromby, była łacina, wynikały więc liczne trudności w wypadku, gdy polscy nowicjusze nie znali dostatecznie tego języka. Gdy więc tylko otworzyły się możliwości ściągnięcia do Braniewa jezuitów narodowości polskiej, nie omieszkanano uczynić tego natychmiast, by ratować byt nowicjatu. Kiedy zaś go tu zabrakło, stałym motywem zapotrzebowania na nich w obsadzie kolegium będą polscy uczniowie, potrzebujący spowiedników, egzortatorów, moderatorów sodalicji mariańskich i wychowawców biegle władających ich ojczystym językiem. W katalogach personalnych kolegium, ojcowie pełniący powyższe funkcje noszą w ogromnej większości polskie nazwiska i pełnią jeszcze zazwyczaj obowiązki „polskiego kaznodziei”.

Z latami polonizacja obsady kolegium pobięnie innymi jeszcze torami. Przede wszystkim wymrze pokolenie cudzoziemców-pionierów. Ich miejsce — Niderlandczyków, Niemców, Szkotów i Anglików — zajmą jezuitci rodem z Warmii, z Prus Królewskich czy nawet Książęcych, uformowani na zakonników w polskiej prowincji. Z samego początku tych „pruskich” powołań było mało. Wystarczająco jednak, aby po dwudziestu latach istnienia kolegium mogli stać na jego czele i w nim pracować rodowici braniewczycy i to tacy, którzy od dzieciństwa pobierali w nim naukę. Później w miarę coraz większych postępów czynionych przez katolicyzm na Warmii, ilość miejscowych powołań będzie rosła w uderzający sposób, co sprawi, że w w. XVII, a zwłaszcza XVIII, większość domowników stanowić będą rodowici Warmiacy, niejednokrotnie z rodzin tradycyjnie z zakonem związanych.

Nasuwa się pytanie, jak się kształtował ich stosunek do Polski. Odpowiedź bardziej wyczerpującą dadzą źródła, które jeszcze czekają na zbadań. Tymczasem niech wystarczy za pewną wskazówkę wybrany na chybił trafił przykład *curriculum vitae* mówiącego po niemiecku Warmiaka, za okres jego zakonnej formacji.

Franciszek Rochell, ur. na Warmii w 1721 r., wstępuje do zakonu w wieku lat 17, nowicjat odbywa w Wilnie, stąd po dwóch latach udaje się do Grodna na trzyletnie studia filozoficzne w miejscowym kolegium, po nich pełni jakiś czas obowiązki nauczycielskie w Drohiczynie, następnie w Warszawie studiuje cztery lata teologię, po czym na przeciąg jednego roku przenosi się do Nieświeża, by wreszcie ostatnie kilka lat swego młodego życia przepędzić w kolegium pińskim, pracując jako profesor przedmiotów humanistycznych. Oto typowy przykład, jak przebiegało to życie ogółu współplemieńców Rochella, zanim było im dane przystąpić do pracy w ojczyźnie: Braniewie, Reszlu, Św. Lipce czy w Królewcu. Upływało, jak widać, przez lat kilkanaście w nieprzerwanym kontakcie z Polakami, polską kulturą i polskim językiem.

Jak dalece to ostatnie było prawdziwe, niech zaświadczą również przykłady. O niejakiem Janie Marcelli, rodem z Prus (1657—1708), pisze za-

konny biograf, O. J. Poszakowski: „już w nowiejacie palając wielką gorliwością o dusz zbawienie tak doskonale nauczył się języka polskiego, że stał się znakomitym polskim kaznodzieją...”. Ten sam autor chcąc podkreślić wybitne zdolności pewnego młodo w zakonie zmarłego braniewczyka nazwiskiem Kryspin Eisemblaetter (wstąpił w r. 1698), pisze co następuje: „w bardzo krótkim czasie opanował język polski, ponieważ po odbyciu nowicjatu, będąc zaledwie słuchaczem filozofii, potrafił wygłosić kazanie, jakie scholastycy mają zwyczaj wygłaszać w refektarzu, z zadowalającą poprawnością”. Michał Ignacy Hintz (1675—1727), również rodem z Warmii wyniósł z domu rodzinnego, podobnie jak tamci, dokładną znajomość jedynie języka niemieckiego, lecz i jemu ta sama zakonna formacja pozwoliła opanować polszczyznę w takim stopniu, że stał się jednym z najznakomitszych mówców polskich epoki saskiej. M. in. pełnił obowiązki polskiego kaznodziei w Reszlu.

Nic zatem dziwnego, że wśród tych jezuitów pruskiego pochodzenia noszących nazwiska niemieckie, mówiących w domu po niemiecku, w wieku XVII, a zwłaszcza XVIII nie było już takich, którzy by w mniejszym lub większym stopniu nie znali również języka polskiego. Było więc zupełnie inaczej niż w samych początkach działalności kolegium, kiedy to jedyny jezuita Warmiak, wspomniany wyżej Szymon Hagenau, języka polskiego nie znał zupełnie. W wieku XVIII na podstawie danych katalogowych możemy nawet z całą pewnością stwierdzić, że spora liczba zamieszkujących kolegium jezuitów, z pochodzenia rodowitych Warmiaków, — rodem przeważnie z Braniewa — włada językiem polskim na równi z niemieckim. Takimi są Jan Antoni Preuschhoff, Urban Alshut, Jerzy Stilmacher, Józef Plaht, Maciej Neuemann, Michał Nahser, Jan Burchardt, Paweł Nizwandt, Piotr Cimmermann (bądź Cymmermann, zawsze jednak przez „C”), Szymon Keychel, Abraham Kretzman, Jan Freitagk, Jan Schwartz, Jan Krebs, Michał Schultz, Jakub Popihn, Jan Hartmann i Filip Schmidt. Jan Plastwich zna ponadto jeszcze trochę francuski, Jan Wagner — włoski, natomiast Antoni Klein — litewski. Mniej dziwi, rzecz jasna, dobra znajomość polskiego (obok niemieckiego) u rodowitych Warmiaków z polskimi nazwiskami, jak Karwacki, Rogalla, Szostakowski, Zarembski, Rymkiewicz, Woyczyński. Jednakże z drugiej strony taki Franciszek Bartnicki, Józef Franciszkowski, Jerzy Stanisławski czy Stefan Kuchenowski przyznają się tylko do niedoskonałej znajomości języka polskiego. Za to podający się również za Warmiaka Michał Lorkowski w ogóle nie umie po niemiecku. Dodatkowe światło na kwestię stosunku jezuitów-Warmiaków do polszczyzny rzuca fakt, że mieszkający obok nich w braniewskim kolegium (w w. XVIII) rodowici Polacy z reguły nie znają niemieckiego. Do nich należą także niektórzy rektorzy, jak np. Teofil Zabłocki w r. 1723 czy Ignacy Żaba w 1770 r. — rzecz nie do pomyślenia jeszcze w wieku poprzednim, gdy jezuita na tym stanowisku wszyscy bez wyjątku władali doskonale tym językiem. Lecz co najdziwniejsze to fakt, że w r. 1770 na czele kolegalnej oficyny drukarskiej (*praeses tipographiae*) stoi niejaki o. Jakub Linkenheir (*Borussus*), który w pełni włada językiem polskim i łacińskim, natomiast tylko słabo — niemieckim (*callet linguam latinam, polonicam et germanicam imperfecte*).

Z kolei wypada się zastanowić, czy, i jak, dokonywało się duchowe

zjednoczenie z Rzeczpospolitą u zakonników dorosłych. Wymieńmy kilka przykładów. — Urodzony w Braniewie Fryderyk Bartsch (1552—1609), syn tutejszych mieszczan, uczeń szkół braniewskich, wstępuje do Towarzystwa w Rzymie. Po powrocie do Polski pełni przez lat dziesięć obowiązki rektora braniewskiego kolegium (1582—1592). W r. 1598 staje na czele wydzielonej nowej prowincji litewskiej. Z tego urzędu powołuje go Zygmunt III na stanowisko spowiednika. Jest nim Bartsch aż do śmierci, to jest do r. 1609, kiedy to pod Smoleńskiem opatrując chorych na tyfus żołnierzy, sam padł ofiarą choroby. Pisz o nim Skarga w przedmowie do *Wzywania do Pokuty Obywatelów Korony Polskiej i W. Księstwa Litewskiego*: „Miałem na dworze króla J.M. Pana naszego [M.] towarzysza miłego X. Friderika Barsciusa, spowiednika królewskiego, przez lat więcej niżli ośm. Ten patrząc na jawne grzechy tego Królestwa, w którym się urodził i dobrze go świadom był, i onej świadomości, przy królu mieszkając, przyczynił: ten namawiał mię często, zwłaszcza roku tego, którego drogi tej dokonał, abych powszechnie upominanie do ludzi Korony tej na piśmie podał, wzywając ich do pokuty, a Karanie Boskie bliskie ukazując. Mówilem mu, że to uczynił w Kazaniach Sejmowych. Odpowiadał, że te kazania w księgach są wielkich, które rzadko kupi: potrzeba co krótkiego, zręcznego, ludziom darmo bez pieniędzy podmiatać. Wzruszyłem się jego mową, znając wielkie cnoty i nabożeństwo jego i miłość ku czci Bożej i ku duszom ludzkim i ojczyźnie...”.

Obok Bartiusa wymieńmy jeszcze jednego Warmiaka z tego najwcześniejszego okresu, który podobnie jak on za pośrednictwem kolegium oddał się całkowicie na usługi Rzeczpospolitej. Chodzi tu o Feliksa Schipperera, znakomitego rzeźbiarza, rodem z Ornety, który wstąpiwszy do nowicjatu w Braniewie w r. 1575 (mając 33 lata) oddawał się przez siedemnaście lat twórczości artystycznej jako brat zakonny. Swoją działalnością wypłynął na szerszą widownię Polski z wielkim pożytkiem dla kultury; całe lata wypełniły mu prace w kościołach niemal wszystkich kolegiów polskich, zwłaszcza w Jarosławiu i Krakowie, gdzie jego dziełem były ołtarze kościołów św. Barbary, Stefana i Macieja.

Oprócz wymienionych było wielu innych, którym zdolności i znajomość języka niemieckiego torowały drogę na dwór królewski. Spowiednikami tam byli Fabian Quadrantinus nawrócony przez jezuitów w Braniewie, Prusak ze Starogardu († 1591), Jakub Marquart († 1658), Szymon Berent (także znakomity muzyk, † 1649), Jerzy Leyer, który będąc spowiednikiem Jana Kazimierza sprzeciwiał się jego wstąpieniu do Towarzystwa, wreszcie Andrzej Klinger († 1664) i Grzegorz Schoenhoff († 1667), duchowi kierownicy i wychowawcy Władysława IV, Karola Ferdynanda i Albrechta. Podobną funkcję pełnili na dworach biskupich i możnowładczych np. Tobiasz Arent († 1724), Jan Bruns († 1671), Tomasz Kritzki († 1745), Jan Ellert († 1669), Szymon Tadeusz Keychel († 1746) i wielu innych. Przełożonymi prowincji, rektorami w Warszawie i Wilnie byli — prócz wymienionych Klingera, Arenta, Schoenhoffa, Marquarta i Bartscha — jeszcze Jan Rywocki, Jan Błaszowski, Jan Berent, Grzegorz Schill, Jan Drews, Andrzej Nakiel, Michał Radau. Godne jest uwagi, że mało który z wymienionych nie rządził lub przynajmniej nie pracował w kolegium braniewskim. Wreszcie spośród najwybitniejszych profesorów, uczonych i pisarzy na wymienienie zasługują Jan i Marcin Briccius,

Tomasz Clagius, Jerzy Klaus, Jan Henrickson, Jan Kariger (autor zaginionego słownika polsko-lotewskiego), Michał Kirchstein, Oswald (matematyk), Zygmunt (humanista) i Andrzej (teolog) Kruegerowie, Jan Antoni Preuschoff, Eustachy Reuther.

Wszystkich wymienionych — a iluż w tym pobieżnym przeglądzie pominiętych! — zakonne życie wyprowadziło jak widać z warmińskiego partykularza na szeroką widownię Rzeczpospolitej, rozszerzyło horyzonty myślowe, kazało otrzeć się o wielki świat, z bliska dotknąć spraw i zagadnień z samego centrum ówczesnego życia państwowego, narodowego i kulturalnego. Czyż mogło w tych warunkach nie wyrobić się w nich głębokie poczucie wspólnoty z tymi, z którymi przyszło im przez lata obcować, wspólnie pracować i ponosić trudy dla dobra, które było przecież dobrem Rzeczpospolitej? Czy mamy przypuścić, że byli obojętni, gdy ich bezpośrednie otoczenie smuciło się z powodu klęsk narodowych lub radowało zwycięstwami? Czyż wspólnie ponoszone ofiary i znoszone cierpienia zadawane przez wroga pastwiącego się nad krajem nie przywiązywały do niego ich serc, budząc w nich — jak u Bartiusa — żywe uczucie miłości do królestwa, w którym się urodzili? — O tak, wszyscy ci Marquarci, Berenci, Leyerzy i Klingerzy — dziesiątki lat trawiący na polskim dworze — nie mogli mniej niż Bartius kochać polskiej ojczyzny. Tak samo twórcy panegiryków na cześć polskich królów — Zygmunt Krueger i Andrzej Rosenwald — o tyle tylko w ogóle mogli je układać, o ile w ich piersiach biło serce polskie. A cóż, jeśli nie duma Polaka, kazała misjonarzowi z Królewca, Hermanowi Holtzowi upomnieć się wobec elblązan o honor Rzeczpospolitej? I cóż, jeśli nie szczery patriotyzm, ożywił kapelanów wojsk polskich, Jana Brauna, Bartłomieja Moellera a zwłaszcza Jana Freundta, idącego dobrowolnie wraz z wodzem, polskim hetmanem, do niewoli, by mu w niej wiernie towarzyszyć przez pięć lat?

Lecz oto książka pt. *Fasti Societatis Iesu, Res et personas Memorabiles eiusdem societatis etc.* (Brunsbergae 1722), pióra jednego z najznakomitszych Braniewczyków w zakonie, Jana Drewsa (1646—1710), profesora, wychowawcy, organizatora teatru w Braniewie, wreszcie kierownika kolegalnej drukarni (z której — *notabene* — wychodziły prócz łacińskich i niemieckich także i polskie druki), książka, która mimo swego charakteru religijnego pełna jest również wspomnień historycznych, owianych nastrojem szczerego patriotyzmu polskiego. W oczach jej autora Batory to *rex gloriosus* lub *gloriosissimus*, wojujący z nim Gdańszczanie to *rebelle*, jezuiti z całego obszaru Rzeczpospolitej — *Societas Polona*. Wzrusza go przepowiednia z 1657 r., że *Polonia in integrum restitueretur*, zachwycają kazania Skargi, „które choć corocznie czytane w naszych refektarzach, nie przestają nigdy podobać się i wzruszać”.

W *Institutiones iuventutis* (Brunsbergae 1704) tenże autor ucząc, jak należy prozą naśladować poetów, przytacza naprzód piątą odę z czwartej księgi *Liryków* Sarbiewskiego, w której znakomity poeta łaciński w przejmujących słowach (przekład ks. Jana Rosiaka TJ) maluje bezmiar pohańbienia narodu, nie umiejącego obronić swych granic, aby w ostatniej zwrotce zagrażać do męstwa i nietracenia nadziei:

Zbudź się, Polaku, twój ratunek w czynie!
Ufaj! los zmienny: jeszcze nic nie ginie.

A gdyś nieświadom, jaka losów wola,
Wprzód nie rozstrzygaj, ustępując z pola!
(Maciej Kazimierz Sarbiewski,
Liryki, Oda V, księga czwarta)

A oto słowa, które w dobie zanikającej dumy narodowej kieruje ten warmiński jezuita do polskiej młodzieży (dla której książka była przeznaczona) trawestując myśl poety: „Powstań, o Polsko! ze snu śmiertelnego! Szczęście dziś nieobecne jest rzeczą odmienną. Rozbudź w sobie tego ducha walki, który w tobie płonął. Szczęście tylko mocnym zazwyczaj sprzyja. Hańbą nie do zmazania jest uprzędać ucieczką losów wyroki i chcieć raczej ginąć aniżeli walczyć”. (Joannes Drews SJ. *Institutiones iuventutis*, Brunsbergae 1704, p. 361—362).

Polski patriotyzm warmińskich jezuitów, którego kuźnią było braniewskie *Hosianum*, a ekspozyturami kolegium reszelskie wraz z misją królewiecką i świętoliipską — był jednak nie tylko (by użyć słów gdańskiego historyka XVIII w. Godfryda Lengnicha) „wołą, umiłowaniem i jakąś szczególną skłonnością do ścisłej z Polakami łączności”, ale również zdecydowanym w tym kierunku działaniem, mianowicie źródłem inspiracji dla tych politycznych dążeń społeczeństwa Prus Książęcych, które były przeciwne rozerwaniu związków z Polską.

Jest rzeczą dobrze znaną naszej historiografii, że katolików Prus Królewskich i Warmii cechowało szczególne przywiązanie do królów i Rzeczpospolitej. Mniej znana, lub raczej mniej podkreślana jest rola jezuitów warmińskich w przenoszeniu tego przywiązania na sąsiednie terytorium lenna Hohenzollernów. Należy tu przypomnieć, że kompetentny historyk nazwał pracujących w Królewcu jezuitów wręcz „pośrednikami w agitacji za Polską, na terenie Prus Książęcych”, a lękający się absolutyzmu kalwińskich Hohenzollernów miejscowi luteranie nie u kogo innego, tylko właśnie u nich (u jezuitów warmińskich) szukali poparcia dla swoich starań o pozyskanie króla.

W związku ze znaną sprawą mieszczańskie opozycji w Królewcu, która wbrew fatalnemu traktatowi welawsko-bydgoskiemu (1657) usiłowała nie dopuścić do tego jednego z największych błędów w naszych dziejach, należy wspomnieć o odegranej tu przez jezuitów warmińskich roli, zwłaszcza przez o. Bernarda Rotha. Brał on czynny i istotny udział w akcji, której przewodził przywódca wspomnianej opozycji, słynny Hieronim Roth, rodzony brat jezuitę. Ciesząc się zaufaniem i poparciem Marii Ludwiki, wielokrotnie udawał się sam lub w towarzystwie Hieronima do Warszawy, by skłonić Jana Kazimierza do podania ręki pro-polskiej partii w Królewcu. Jezuita nie zaniechał swych zabiegów nawet wtedy, kiedy jego brat znalazł się w więzieniu, którego nie miał już nigdy opuścić. Niestety, myśl polityczna ostatniego z Wazów nie była zdolna do takiego „wyczucia istotnych nakazów polskiej racji stanu nad Bałtykiem”, na jakie stać było patriotycznie nastrojonych jezuitów warmińskich ze szkoły braniewskiego *Hosianum*.

Kończąc należy stwierdzić, że swą polskość Warmia w niemałej mierze zawdzięcza jezuitom, ale wraz z nimi także warmińskiemu duchowieństwu, które wychodziło z ich ręki. Nieprędko został wypłoszony przez pruską germanizację, zaszczerpiony przez jezuitów, polski duch w seminarium warmińskim. Nigdy zaś kult dla jego fundatora, wielkiego Polaka i znakomitego męża Kościoła, Stanisława Hozjusza.

DIE BEDEUTUNG DES BRANIEWER HOSIANUMS
FÜR DEN ZUSAMMENSCHLUSS ERMLANDS MIT DER RZECZPOSPOLITA
IM 16., 17. UND 18. JAHRHUNDERT.

ZUSAMMENFASSUNG

Das Fehlen des heutigen Ermlands und Masurens im Piastenstaat wirkte sich verhängnisvoll auf die Geschichte Polens aus, welches, anderthalb Jahrhunderte von der Ostsee abgeschlossen, vom Westen und vom Norden her von deutschen Staatsgebilden umklammert war. Die Wiedergewinnung des Zugangs zur See mit- samt dem Ermlande (1466), das von drei Seiten vom Gebiet des preussischen Lehens umfasst war, machte dessen Zusammenschluss mit den polnischen Kernlanden zur Aufgabe von höchster Wichtigkeit. Zweihundert Jahre lang (1564—1773) übte das durch Stanislaus Hosius gegründete Jesuitenkolleg in Braniewo ununterbrochen eine einigende Wirkung auf Ermland und das polnische Hinterland aus. Diese Wirkung ist dadurch ermöglicht worden, dass im Organisationssystem der Gesell- schaft Jesu die hosianische Stiftung von Anfang an sich innerhalb der Grenzen einer das ganze polnische Staatsgebiet umfassenden Ordensprovinz befand. Damit war das Kolleg einem Organismus eingegliedert, dessen Leben polnisch war. Zwei- hundert Jahre lang waren demnach die Mauern des Braniewer Kollegs ununter- brochen von diesem Leben erfüllt, das hinsichtlich der Sprache, der Kultur, der Gewohnheiten, der Überlieferung und des Patriotismus polnisch war, weil es pol- nischem Geiste entsprossen und auf polnischem Grund und Boden blühte. Dieser innerorganische geistige „Blutumlauf“ machte das Kolleg zum Exponenten polni- scher Kultur im Ermlande, wodurch jegliche Angleichung der Anstalt zugunsten des örtlichen nichtpolnischen Elements, das der Anknüpfung näherer Beziehungen zum polnischen Hinterlande nicht geneigt war, unmöglich gemacht wurde.

KONWIKT SZLACHECKI W BRANIEWIE (1565—1600)

Treść: I. Konwikt z 1565 roku — dzieło Hozjusza, II. Konwikt — zakład wychowawczy pod wyłączną opieką jezuitów: Otwarcie — Konwiktoryzacja — Wychowawcy, III. Aneksy: Chronologiczny — Źródłowy.

I. KONWIKT Z 1565 ROKU — DZIEŁO HOZJUSZA

Prawie równocześnie z założeniem w Braniewie pięcioletniej szkoły średniej (8.I.1565) zwanej kolegium przystąpili jezuita do otwarcia internatu, zwanego konwiktem szlacheckim. Autor kroniki kolegium braniewskiego z r. 1565 zostawił na ten temat cenne wiadomości. Dowiadujemy się z niej, że myśl o założeniu konwiktu wyszła od biskupa Hozjusza, że ten, pragnąc ściągnąć synów szlachty polskiej i pruskiej do szkoły braniewskiej ofiarował im darmowe utrzymanie i wygodne mieszkanie, że wnet po rozestaniu zawiadomienia przybyło około czterdziestu uczniów, że zamieszkali w północnym skrzydle kolegium, odłączonym od mieszkań jezuitów i że na posiłki chodzili do zamku braniewskiego¹.

Otwarcie konwiktu było dziełem Hozjusza. Dokonało się ono bez wiedzy i pozwolenia Rzymu. General Towarzystwa Franciszek Borgiasz przesyłając w maju 1565 r. na ręce rektora kolegium Krzysztofa Strobella zgodę na fakt już dokonany upomniał go, że przy zakładaniu takiej instytucji konieczne jest pozwolenie generala i że konwiktoryzacja należy trzymać w osobnym domu². Zastrzeżenia Rzymu nie ograniczyły się do tego. Po kilku miesiącach Strobella otrzymał polecenie, by zarząd nad sprawami finansowymi przekazano osobie spoza jezuitów oraz zawiadomienie, że całokształtem spraw dotyczących konwiktu zajmie się przysłany z Rzymu w charakterze wiceprowincjała Franciszek Sunyer, późniejszy organizator szkolnictwa jezuickiego w Polsce i pierwszy przełożony prowincji polskiej³.

Sunyer po przyjeździe do Braniewa i zbadaniu rzeczy na miejscu przesłał swoje uwagi generalowi. Konwikt dla synów polskich nobilitów, zdaniem Sunyera, był konieczny, ponieważ na stancjach, najczęściej innowierczych, młodzież narażała na niebezpieczeństwo swoją wiarę i życie moralne; trud wychowawczy jezuitów szedł na marne. Do prowadzenia konwiktu, według Sunyera, wystarczy dwóch jezuitów. O osobnym domu dla konwiktoryzacji myśli Hozjusz, okazuje się bowiem, że pochodzą oni z bogatych rodzin i że pieniądze przeznaczone na ich utrzymanie mogą być wykorzystane do wystawienia im osobnego domu. Część kolegium zamieszkałą przez konwiktoryzacja planuje Hozjusz oddać na mieszkania alumnom seminarium diecezjalnego⁴.

¹ Artykuł został napisany przede wszystkim na podstawie Archivum Romanum Societatis Jesu (ARSI). — Annuae Prov. Pol. 1565 (ARSI, Pol. 50 k. 44—45).

² Franciszek Borgiasz do Krzysztofa Strobella 26.V.1565 (ARSI, Germ. 105 k. 291).

³ Borgiasz do Strobella 28.IX.1565 (ARSI, Germ. 106 k. 18).

⁴ Franciszek Sunyer do Borgiasza 28.III.1566 (ARSI, Germ. 147 k. 77—78).

Uwagi Sunyera przekonały generała o potrzebie konwiktów i przez kilka lat nie wracano do tej sprawy. Zresztą musiano się liczyć z kardynałem Hozjuszem, który był nie tylko inicjatorem, ale także najtroskliwszym opiekunem konwiktów. Gdy na początku 1566 roku groźba epidemii zawiązała nad miastem, kardynał przeniósł konwiktów do pobliskiego zamku, oddalonego od kolegium o pięć tysięcy kroków. Tam też w celu prowadzenia konwiktów zaprosił trzech jezuitów, dwóch księży: Piotra Fahe i Jana Zantena oraz kleryka magistra Paulo⁵.

Widocznie w tym czasie Jan Zanten związał się z konwiktem, bo w roku 1567/8 będąc profesorem retoryki objął obowiązki prefekta konwiktów⁶. Z jego listu do generała dowiadujemy się o specjalnym stosunku Hozjusza do konwiktów — stosunku pełnym życzliwości i serdecznej troski: często przychodził do konwiktów, zachęcał ich do pilności w nauce, brał udział w różnych imprezach, dyktował jednemu z nich przemówienie i przysłuchiwał się, gdy później wygłaszał je z podwyższenia⁷.

Konwikt niedługo cieszył się opieką kardynała. Na początku sierpnia 1569 r. Hozjusz wyjechał na stałe do Rzymu. Zabrał kilku konwiktów. Inni — a było ich ponad czterdziestu — zostali wysłani do swoich domów⁸. Tak zakończył się po czterech latach istnienia pierwszy okres dziejów konwiktów w Braniewie. W jego powstaniu, organizacji i życiu szczególną rolę odegrał Hozjusz. Pod jego wpływem powstał i według jego koncepcji został zorganizowany.

Po roku istnienia konwiktów Sunyer pisał do generała, że to nie jest właściwie konwikt w ścisłym słowa znaczeniu, jak to rozumieją jezuiti, ponieważ wychowawcy nie mieszkają razem z konwiktami⁹. Podobnie w sprawach administracji materialnej rzecz miała się inaczej niż w innych konwiktach prowadzonych przez jezuitów. Hozjusz bowiem zlecił jezuitom w Braniewie nie tylko obowiązki wychowywania i kształcenia, lecz także zarządzania sprawami materialnymi¹⁰.

Konwikt w Braniewie z czasów Hozjusza to raczej kontynuacja dawnych internatów zakładanych przez niego przed przybyciem jezuitów do Polski. Już od r. 1549 Hozjusz, jako biskup chełmiński, ściągając młodzież polską, utrzymując własnym sumptem 30 stypendystów, synów szlachty polskiej, w Lubawie przy szkole założonej przez siebie. Później już jako biskup warmiński tworzył podobne zakłady wychowawcze dla synów szlachty polskiej w Elblągu, a następnie w Lidzbarku. W Elblągu utrzymywał już tylko dwudziestu na własny koszt, ponieważ dziesięciu miało bogatych rodziców¹¹. Po wyjeździe Hozjusza jezuiti zwinęli konwikt, a konwiktów rozesłali do domów. Bardzo wymowne jest to, że decydując się na prowadzenie konwiktów w dalszym ciągu, nie nawiązali do praktyki czteroletniej, lecz zaczynając od nowa stworzyli nową strukturę

⁵ Strobell do Borgiasza 16.V.1566 (ARSI, Germ. 147 k. 117—117 v).

⁶ Katalog Kolegium w Braniewie z r. 1568. (ARSI, Pol. 7/I k. 9—10).

⁷ Zanten do Borgiasza 1.VII.1568 (ARSI, Germ. 140 k. 89—90).

⁸ Filip Widmanstadt do Borgiasza 20.VIII.1569 (ARSI, Germ. 140 k. 140—142).

⁹ Sunyer do Borgiasza 5.II.1566 (ARSI, Germ. 147 k. 43—46).

¹⁰ Borgiasz do Sunyera 5.II.1566 (ARSI, Germ. 147 k. 43).

¹¹ H. B a r y c z: Mikołaj Gelasinus. Sylwetka lwowskiego humanisty. *Ziemia Czerwieńska* I (1935) 179—189. — F. K o n e c z n y. Szkoła Hozjusza w Prusiech. *Przegląd Powszechny* 30 (1891) 1—13, 208—227.

organizacyjną ze szczegółowymi przepisami dla wychowawców i wychowanków.

II. KONWIKT — ZAKŁAD WYCHOWAWCZY POD WYŁĄCZNĄ OPIEKĄ JEZUITÓW

OTWARCIE KONWIKTU

Po wyjeździe Hozjusza do Rzymu prowincjał Wawrzyniec Maggio postanowił już nie otwierać w ogóle konwiktów w Braniewie. W liście do Borgiasza swoją decyzję motywował tym, że jest rzeczą niemożliwą oddanie administracji sprawami materialnymi obcej osobie, a zostawienie przy jezuitach tylko obowiązków wychowania i nauczania, na co ustawicznie nastawał Rzym¹.

Ze zdaniem Maggio nie zgadzał się wiceprowincjał Sunyer, który będąc na miejscu lepiej rozumiał potrzeby placówki jezuickiej. W liście do Maggio przekonywał go o konieczności otwarcia konwiktów ze względu na trudności mieszkaniowe, ponieważ opłaty za stancje były bardzo drogie, ze względu na prestiż szkoły, która straci z grona swych uczniów synów szlachty polskiej i wreszcie ze względu na fakt, że w programie szkolnym na rok 1569 i 1570 wysłanym do druku w Krakowie wymieniono także konwikt. Sunyer spodziewał się, że przybędzie około stu konwiktów i proponował, by rocznie każdy płacił 27 lub 28 talarów².

Maggio uznał słusność stanowiska Sunyera; doniósł generalowi o zmianie swojego zdania, a Sunyerowi polecił czekać na ostateczną decyzję Rzymu³. Ten jednak nie czekając na odpowiedź Rzymu zaraz po likwidacji dawnego konwiktów (3.VII.1569) zorganizował nowy, o czym powiadomił Borgiasza⁴.

Pospiech Sunyera był usprawiedliwiony, ponieważ wiele powodów skłaniało go do podjęcia na własną rękę szybkiej decyzji otwarcia konwiktów. Najważniejsze z nich to:

1) prośby i nalegania szlachty polskiej⁵, której zależało szczególnie na tym, by synowie nauczyli się języka niemieckiego. Jezuita braniewscy bardzo pragnęli zatrzymać młodzież polską, ponieważ w wypadku jej odejścia, szkoła straciłaby dotychczasowy charakter i stałaby się szkołą czysto mieszczaną;

2) pewien kryzys, który wytworzył się po wyjeździe Hozjusza na skutek rozszerzających się pogłosek, że szkoła ma zostać zwinęta zmuszał do szybkiego działania w celu rozwiania obaw⁶;

3) trudności mieszkaniowe, które sprowadzały się przede wszystkim do tego, że stancje na mieście były za drogie⁷, że mieszczanie, najczęściej

¹ Borgiasz do Maggio 12.II.1569 (ARSI, Germ. 107 k. 218). — Maggio do Borgiasza 25.V.1569 (ARSI, Germ. 150 k. 133).

² Sunyer do Maggio 28.VI.1569 (ARSI, Germ. 150 k. 164).

³ Maggio do Borgiasza 11.VII.1569 (ARSI, Germ. 150 k. 184).

⁴ Sunyer do Borgiasza 16.VIII.1569 (ARSI, Germ. 150 k. 218). Zgodę generala na otwarcie konwiktów otrzymał Sunyer dopiero w listopadzie 1569 r. (Borgiasz do Sunyera 12.XI.1569 ARSI, Germ. 108 k. 32).

⁵ Widmanstadt do Borgiasza 20.VII.1569 (ARSI, Germ. 140 k. 140—142).

⁶ Jan Viger do Borgiasza 3. XI. 1570 (ARSI, Germ. 140 k. 217—219).

⁷ Sunyer do Maggio 28.VI.1569 (ARSI, Germ. 150 k. 164).

narodowości niemieckiej, zwolennicy „nowinek” byli niechętni Polakom — katolikom⁸, i że młodzież była narażona na zepsucie moralne i utratę wiary.

Powęższe powody były wystarczająco poważne, by nakłonić Sunyera do energicznego działania. Z zapisków kroniki kolegium z r. 1565 dowiadujemy się, że konwiktorzy zostali umieszczeni w tej samej części kolegium, w której mieszkali dawniej konwiktorzy kardynała, to znaczy północnej, że początkowo na posiłki chodzili na zamek, ale wnet otrzymywali pożywienie w kolegium, że mieli oni służących i że przydzielono im jako wychowawców dwóch jezuitów, którzy razem z nimi mieszkali i spożywali posiłki⁹. Z powodu braku miejsc przyjęto tylko 39, chociaż zgłaszało się znacznie więcej¹⁰. Plany Hozjusza rozbudowy nowych pomieszczeń dla konwiktów nie zostały zrealizowane.

Prefektem konwiktów został Ryszard Tectonius, który przybył do Polski z Flandrii w 1564 r. Do pomocy przydzielono Anglika, Adama Brocusa. Do prowadzenia ćwiczeń w języku niemieckim wyznaczono Niemca Jana Wincerera¹¹. Z nowym rokiem szkolnym 1569/70 bez jakiegokolwiek przerwy rozpoczynało się życie w konwikcie już tym razem pod wyłączną opieką jezuitów.

Dla przyszłości konwiktów, jego struktury organizacyjnej, programu wychowywania i nauczania zasadnicze znaczenie miała wizytacja konwiktów w r. 1570 przez prowincjała Maggio. Pozostawił on przepisy dotyczące samych konwiktów oraz wytyczne dla prefekta i jego pomocników¹². Mają one dużą wartość naukową, ponieważ tego rodzaju dokument dotyczący konwiktów szlacheckich zakładanych przy kolegiach jezuitskich w Polsce w XVI i XVII w. nie ukazał się w druku. Żaden z historyków szkolnictwa jezuitskiego nie zasygnalizował istnienia takiego dokumentu. Nie jest więc wykluczone, że jest to jedyny dokument przekazujący nam normy kształtujące życie w konwikcie jezuitskim w XVI w. Wartość tego dokumentu jest tym większa, że najprawdopodobniej inne jezuitskie konwikty wzorowały się na tym programie pierwszego konwiktów jezuitskich w Polsce.

Pierwszy dokument *Regulae Convictorum Collegii Brunsbergensis*¹³ zawiera przepisy dla konwiktów; zobowiązują one młodych do wypełniania pewnych praktyk religijnych, zachęcają do pilności w nauce i zachowania porządku domowego. Przyjęty do konwiktów winien swój pobyt w zakładzie rozpocząć od generalnej spowiedzi. Później co miesiąc miał się spowiadać u wyznaczonego spowiednika i według jego uznania przyjmować Komunię św. Codziennie powinien uczestniczyć we Mszy św. i każdy miał obowiązek nauczyć się służyć do Mszy św. W niedziele i święta konwiktorzy uczestniczyli w uroczystej Mszy św., słuchali kazania w języku niemieckim oraz brali udział we wspólnych modlitwach oraz katechizacji w kościele jezuitskim. Co drugi tydzień słuchali specjalnej dla nich egzorty. Każdy dzień rozpoczynali krótką modlitwą, a kończyli rachunkiem sumienia.

⁸ *Annuae Prov. Pol.* 1569 (ARSI, Pol. 50 k. 46).

⁹ Tamże.

¹⁰ Viger do Borgiasza 3.XI.1570 (ARSI, Germ. 140 k. 217—219).

¹¹ Katalog kolegium w Braniewie 1570 r. (ARSI, Germ. 131 k. 373—376).

¹² ARSI, Lith. 33 k. 12—23.

¹³ ARSI, Lith. 33 k. 12—15.

Zgłaszający się po załatwieniu formalności związanych z przyjęciem do konwiktów przedstawiał się dyrektorowi szkoły (*praefectus scholarum*), który po zbadaniu jego wiadomości przeznaczał go do odpowiedniej klasy. W szkole podlegał porządkowi ogólnemu i był traktowany jak każdy uczeń. W internacie czas był dokładnie wyznaczony na powtórki, dyskusje i wypracowania pisemne. Maggio zostawił osobny dokument *Ordo servandus in studiis domesticis extra scholas*¹⁴, który normował pracę domową ucznia.

„Porządek, który należy zachować w studiach domowych poza szkołą.

1. Rano, po modlitwie, niech przyswoją sobie na pamięć lekcje, których słuchali, a które winni wygłosić w szkole według polecenia nauczycieli, i niech najpierw wygłoszą je z pamięci w domu wobec swoich prefektów lub innych do tego wyznaczonych.

2. Po lekcji porannej aż do obiadu ma każdy powtarzać przerobione lekcje, w takim zakresie, na jaki mu czas pozwoli.

3. Po zakończeniu ćwiczeń fizycznych, uczniowie poszczególnych klas, w grupach po trzech lub czterech, według uznania Prefekta, mają powtarzać przez godzinę lekcje, których słuchali tego dnia, by w ten sposób można się było dowiedzieć, czy każdy pilnie uważał na lekcji, czy też nie.

4. Po skończeniu powtórki niech się ćwiczą w języku łacińskim lub w wymowie, w stylu lub regułach gramatycznych albo wreszcie w innych rzeczach stosownie do swych wiadomości.

5. Jeżeli w dniach wolnych od nauki pozostanie coś czasu poza lekcjami i rekreacją, niech go obrócają na powtórkę, na ćwiczenia pisemne i czytanie autorów.

6. W każdym tygodniu mają ułożyć wierszem lub prozą, jedno wypracowanie pisemne (krótkie, oprócz tych, które winni przedstawić swoim nauczycielom), i niech je wywieszają klasami w oznaczonym miejscu na ścianie, a dwaj wyznaczeni sędziowie wydadzą opinię, kto z nich pilniej i lepiej przygotował wypracowanie. Wieczorem zaś należy wręczyć nagrodę zwycięzcy.

7. Wszyscy w godzinach wyznaczonych niech mówią po łacinie i niech będzie „znak” (przekroczenia przepisu); znaki te ma zbierać jeden z naszych raz w tygodniu; imiona zaś tych, którzy mają znak, należy odczytywać w jadalni podczas posiłku, a winni przekroczenia mają otrzymać jakąś karę, np. by jedli na stojąco lub coś podobnego”.

Odrębnością w programie nauczania w szkole braniewskiej był język niemiecki. Maggio pragnąc, by młodzież polska opanowała go jak najlepiej, polecił konwiktorom oprócz lekcji w szkole (dwie na tydzień) i ćwiczeń domowych, rozmowy w języku niemieckim w dni wolne od nauki (niedziele, święta i czwartki) od obiadu, a codziennie po kolacji.

Oprócz praktyk religijnych i ćwiczeń domowych związanych z lekcjami szkolnymi Maggio zostawił szereg przepisów dotyczących porządku domowego i karności, które przypominały regulamin seminariów duchownych. I tak: głos dzwonka wzywał wszystkich na modlitwę, do refektarza, do szkoły itp., poza rekreacjami obowiązywało milczenie, wychodzić z domu można było tylko za pozwoleniem prefekta i w towarzystwie naznaczonego kolegi, trzeba było mieć pozwolenie na trzymanie u siebie pieniędzy, przyjmowanie pożywienia poza wspólnymi posiłkami, odwiedzania swoich kolegów w czasie studium itd. Takie dokładne przepisy były konieczne ze względu na wiek konwiktorów. Byli wśród nich chłopcy bardzo młodzi.

¹⁴ ARSI, Lith. 33 k. 21.

Ważniejszym dokumentem, który rzuca znacznie więcej światła na całokształt konwiktów, były przepisy dla prefekta i jego pomocników. Maggio zamknął w nich wszystkie najważniejsze elementy pedagogiki humanistycznej realizowanej przez jezuitów oraz określił obowiązki i kompetencje przełożonych i wychowawców konwiktów. Zasady wychowania humanistycznego podkreślone szczególnie przez wybitnego znawcę szkoły humanistycznej, jakim był Maggio, można ująć w następujących punktach:

a) urabianie religijne i moralne młodzieży oraz jej kształcenie w naukach humanistycznych, a wszystko to dla dobra Rzeczypospolitej i Kościoła;

b) troska o przygotowanie wychowawców, o ich autorytet i poziom moralny. Prefekt konwiktów, który miał do pomocy kilku kleryków, nie mógł publicznie, zwłaszcza wobec konwiktów zwracać im uwagi lub ich napominać. Jakże ważny jest przepis jedenasty, który poleca prefektowi, by co jakiś czas urządził spotkania wszystkich wychowawców dla omówienia spraw dotyczących zagadnień wychowania konwiktowego. Maggio nie ograniczył się do wydania polecenia urządzania konferencji pedagogicznej, lecz zasugerował, co mogłoby być przedmiotem rozmów¹⁵. Oto jego słowa:

„Gdy nasi klerycy, którzy opiekują się konwiktami, zbierają się dla omówienia tych spraw, które mogą przyczynić się do rozwoju studiów (stosownie do przepisu 11. obowiązków Prefekta Konwiktów), winien każdy z nich udać się na oznaczone miejsce, by wypowiedzieć się w następujących sprawach:

1. Każdy ma powiedzieć, czy zauważył u swoich podopiecznych lub nawet u innych jakiś błąd, czy poważne wykroczenie, któremu nie zapobiegają reguły.

2. Czy sądzi, że są zaniebdania w zachowaniu jakiejś reguły i co jest przyczyną tej opieszłości.

3. Jaki pożytek odnosi z udzielonej mu instrukcji i w jakim stopniu jest ona owocna w pracy naszych.

4. Każdy zda sprawę z postępu, jaki czynią jego wychowankowie.

5. Każdy przedstawi jakiś projekt, który jego zdaniem będzie z korzyścią dla domu i może stanowić pomoc dla uczniów.

6. Przedstawi również, czy wie o kimś, że jest zupełnie nieproduktywny i szkodzi innym. I zastanowią się między sobą, czy to nad jego zmianą, czy nawet nad wykluczeniem go z konwiktów”.

c) czynna postawa ucznia w procesie przyswajania sobie wiadomości; proces ten realizował się poprzez samodzielne wypracowania pisemne, poprzez wspólne powtórki i dyskusje, poprzez liczne recytacje (mocne podkreślenie ćwiczeń pisemnych i ustnych);

d) szacunek dla wychowanka. Maggio zakazuje nie tylko bicia i wyzwisk, ale nawet upominania publicznego wobec kolegów, jeżeli wykroczenie nie było im znane;

e) na wielu miejscach Maggio ponawia żądanie, by wychowawcy zawsze byli z konwiktami, by ich pilnowali na każdym miejscu, by nie zostawiali ich samych, by wiedzieli o nich wszystko — jeżeli nie mogą sami, to przez innych. W tym okresie rozwoju myśli pedagogicznej pojęcie zaufania nie znalazło uznania, a może w ogóle nie było brane w rachubę. We wszystkich szkołach uprawiano „szpiegostwo”¹⁶; zaufanie, to znacznie późniejszy wynalazek w dziedzinie wychowywania;

¹⁵ ARSI, Lith. 33 k. 20.

¹⁶ S. Tworek: Program nauczania i prawa gimnazjum kalwińskiego w Bełżycach z 1653 roku. *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* XII (1967) 234. Zdania w tej

f) troska o zdrowie wychowanków, o warunki higieniczne i czystość całego domu, a specjalnie mieszkań. — Codzienna rekreacja po obiedzie i kolacji, każdy czwartek wolny od zajęć szkolnych, wycieczki, ćwiczenia fizyczne, gra w piłkę itp. powinny pomagać do zachowania zdrowia.

Ze szczegółowych przepisów pozostawionych przez Maggio wysnuć można ogólne wnioski dotyczące obowiązków przełożonych konwiktu i jego wychowawców.

Przełożonym konwiktu był prefekt. Władza jego nie była jednak nieograniczona. Zależał bowiem od prowincjała, któremu na początku każdego miesiąca przesyłał sprawozdanie o stanie konwiktu i postępie wychowanków oraz od rektora kolegium, z którym powinien porozumiewać się i od niego uzależniać ważniejsze decyzje, jak przyjęcie do zakładu lub wydalenie. Bez zgody rektora prefekt nie mógł znosić dawnych zwyczajów i obowiązujących norm lub wprowadzać nowych.

Sprawy materialne należały do prefekta, ale co kwartał winien był zdawać z nich sprawę rektorowi. Prefekt miał do pomocy kilku kleryków, którzy opiekowali się bezpośrednio konwiktorami; każdy miał swoją grupę. O uprawnieniach kleryków wobec młodzieży decydował prefekt. On też miał troszczyć się o zdrowie kleryków, by nie byli przeciążeni obowiązkami, dopilnować, by wypełniali swoje powinności, a w razie nieprzydatności postarać się u rektora o zmianę. Oprócz wspólnych konferencji pedagogicznych prefekt spotykał się z poszczególnymi pomocnikami w wyznaczonym czasie w celu omówienia aktualnych spraw. Poza tym w każdej chwili, gdy zaistniała potrzeba, kleryk mógł udać się do prefekta. Prefekt odpowiadał nie tylko za stan konwiktu, ale także za postępowanie swoich pomocników — bezpośrednich wychowawców.

KONWIKTORZY

Z obawy przed trudnościami w wychowywaniu młodych Polaków Maggio podał wskazówki, w których przestrzegał kogo nie należy przyjmować do konwiktu. I tak, nie powinno się przyjmować zbyt młodych chłopców, takich mianowicie, którzy bez pomocy służącego nie daliby sobie rady w życiu zakładowym. Po drugie takich, którzy nie zobowiążą się do zachowania wszystkich przepisów. Maggio radził, by pierwsze półrocze stanowiło próbę; jeżeli konwiktor nie czyniłby postępów, należało go usunąć. Nowych kandydatów można było przyjmować pod tym warunkiem, że zgłaszający się zobowiąże się do korzystania ze wspólnegożywienia, do płacenia z góry za cały semestr i do uczęszczania na wszystkie lekcje szkolne¹. — Obawy Maggio, powstałe z pewnością z doświadczeń na innym terenie nie były uzasadnione. Stosunki między konwiktorami a ich wychowawcami układały się jak najlepiej.

Liczne dokumenty, a szczególnie listy przełożonych konwiktu do generała dają pewną odpowiedź na dwa pytania: z jakich terenów i jakich sfer rekrutowali się konwiktorzy oraz jak przedstawiali się w oczach swoich wychowawców.

sprawie wśród jezuitów były podzielone. I tak, wizytator, Włoch, Ludwik Maselli (1591) uważał szpiegowanie przez „syndyków” za wysoce niepedagogiczne i kazał zaniechać tej praktyki.

¹ Ratio admittendi convictores iis ipsis proponenda, qui eos in convictum tradere volunt. (ARSI, Lith. 33 k. 22).

W korespondencji z Rzymem oraz w kronikach domowych powraca wymowne zdanie dotyczące konwiktorów: *insignes et nobiles iuvenes*², *omnes magnae spei et fere nobiles*³. Tak było do końca XVI wieku. W roku 1589 rektor kolegium braniewskiego pisał do generała Akwawii: *Iam convictus prope 70 numerat, in usque Castellatorum filios tres et alios adolescentes nobillissimos*⁴.

Z konwiktu korzystali prawie wyłącznie synowie bogatej szlachty polskiej. Jezuici otwierając konwikt liczyli na Polaków i później konsekwentnie ich przede wszystkim przyjmowali. Wymowne pod tym względem było następujące zdarzenie: w czasie wojny Stefana Batorego z Gdańskiem zajęcia szkolne zostały przerwane, a wszyscy uczniowie, a więc i konwiktorzy wysłani do swoich domów. Po ukończeniu wojny, gdy szkoła została otwarta i gdy przybyła młodzież mieszkająca w pobliżu, rektor Filip Widmanstadt nie przyjmował nikogo do konwiktu, ponieważ czekał na przybycie Polaków⁵.

Opinia przełożonych i wychowawców o uzdolnieniach, pilności w nauce i religijności konwiktorów była jednakowa. Nie spotykamy ani jednej skargi, było natomiast wiele pochwał. Profesor Jan Viger pisał do generała na początku istnienia konwiktu, że ci sami chłopcy, którzy mieszkając po stancjach wałęsali się, wszczynali burdy i nie przykładali się do nauki, w konwiktach pod wpływem wychowawców, którzy są zawsze z nimi, zachowują się bardzo dobrze⁶. Ten sam profesor rok później donosił generałowi, że konwiktorzy uczą się z wielkim zapałem, że wychowawcy mają z nimi kłopot, ponieważ wstają w nocy, by się uczyć, że straciliby zdrowie z powodu ciągłej nauki, gdyby nie roztropność przełożonych⁷. Rektor kolegium Bartsch zdając sprawę generałowi ze stanu całej placówki jezuickiej w Braniewie o konwiktach napisał krótko: *convictores insignes habet et genere et indole*⁸.

Podobna opinia powtarza się w korespondencji i kronikach, gdy mowa o życiu religijnym i moralnym konwiktorów. Prawie wszyscy należeli do Sodalitki Mariańskiej i — jak pisał rektor Bartsch do generała Akwawii — nie była potrzebna specjalna troska prefektów, bo sodalisci — konwiktorzy sami organizowali zebrania i różne imprezy⁹. Nieznany kronikarz zanotował, że konwiktorzy chętnie rozmawiają na tematy religijne, że przy różnych okazjach poszczą, że przed przyjęciem Komunii św. przepraszają prefekta i innych wychowawców¹⁰.

Jezuici interesowali się także tymi, którzy ukończywszy szkołę opuścili konwikt. I o nich donosili Rzymowi, że przynoszą zakonowi zaszczyt¹¹. Powyższe zdania o konwiktorach pochodzące od najbardziej kompetentnych ludzi, bo wychowawców i przełożonych, zmuszają do wysnucia ogólnego wniosku, że Polacy przebywający w konwiktach cieszyli się najlepszą opinią i że konwikt przeżywał najlepsze swoje lata.

² Materia pro litteris Annuis 1583 (ARSI, Germ. 141 k. 140).

³ Widmanstadt do Borgiasza 12.I.1571 (ARSI, Germ. 152 k. 14).

⁴ Bartsch do Akwawii 16.IX.1589 (ARSI, Pol. 81 k. 12—14).

⁵ Widmanstadt do Merkuriana 1.X.1577 (ARSI, Pol. 80 k. 48).

⁶ Jan Viger do Borgiasza 3.XI.1570 (ARSI, Germ. 140 k. 217—219).

⁷ Jan Viger do Borgiasza 7.X.1571 (ARSI, Germ. 140 k. 231).

⁸ Bartsch do Akwawii 26.I.1584 (ARSI, Germ. 162 k. 102—103).

⁹ Bartsch do Akwawii 16.IX.1589 (ARSI, Pol. 81 k. 12—14).

¹⁰ Annuae Prov. Pol. 1574 (ARSI, Pol. 50 k. 51).

¹¹ Bartsch do Akwawii 21.VIII.1586 (ARSI, Pol. 81 k. 10—11).

Ilość konwiktów braniewskich stale wzrastała i wynosiła kolejno w latach: 1570 — 39¹², 1571 — 41¹³, 1572 — na początku roku 36, w maju 45, w lipcu 46¹⁴, 1573 — 37¹⁵, 1574 — 37¹⁶, 1575 — 46¹⁷, 1576 — 50¹⁸, 1580 — z powodu zarazy liczba była mała¹⁹, 1581 — około 60²⁰, 1582 — około 60²¹, 1583 — przeszło 60²², 1584 — 65²³, 1585 — Campano obliczył możliwość na 100²⁴, 1589 — około 70²⁵.

Nie ma danych, gdy chodzi o ilość konwiktów, z lat dziewięćdziesiątych. Stopniowy wzrost od 39 na początku do 70 w roku 1589 każe przypuszczać, że ilość ostatnia utrzymywała się, a może wzrastała aż do roku 1597, kiedy na skutek nieudolnej gospodarki prefekta konwikt przeżywał głęboki kryzys. — Jeżeli uwzględni się, że szkoła braniewska pod względem ilości uczniów należała do małych szkół, to konwiktorzy stanowili duży jej procent — w niektórych latach prawie jedną trzecią.

WYCHOWAWCY

Za czasów Hozjusza pracowało w konwikcie dwóch jezuitów: prefekt i jego pomocnik. Maggio wizytując w roku 1570 zorganizowany od nowa przez jezuitów konwikt nadał mu nową formę organizacyjną¹. Głównym wychowawcą był prefekt, starszy jezuita, już po święceniach kapłańskich. Pomagało mu kilku młodych jezuitów, zwyczajnie kleryków po ukończeniu studiów filozoficznych. Źródła mówią o czterech, pięciu, a nawet sześciu². Do każdego należał jeden pokój sypialny. Razem z konwiktorami mieszkał i opiekował się grupą chłopców jednego pokoju.

Wyjątkowo na początku lat osiemdziesiątych z powodu dotkliwego braku pracowników prowincjał zmuszony był przeznaczyć nowicjuszy do pomocy prefektowi. Eksperyment jednak nie udał się. Jeden z nich, niejaki Jan Cibulcius, o którym doskonałą opinię wydał magister nowicjuszy wyłamał drzwi i potajemnie uciekł³. Na skutek tego prowincjał Paweł Campano odwołał z konwiktów nowicjuszy, a dał znowu kleryków po ślubach i z pewnym doświadczeniem na polu wychowywania.

¹² Viger do Borgiasza 3.XI.1570 (ARSI, Germ. 140 k. 217—219).

¹³ Widmanstadt do Borgiasza 12.I.1571 (ARSI, Germ. 152 k. 14).

¹⁴ Widmanstadt do Borgiasza 21.II, 16.III, i 9.VII.1572 (ARSI, Germ. 134 k. 335, 337, 339).

¹⁵ Widmanstadt do Merkuriana 14.VII.1573 (ARSI, Germ. 153 k. 135).

¹⁶ Widmanstadt do Merkuriana 7.IV, 20.VII i 30.IX.1574 (ARSI, Germ. 154 k. 63, 179, 237^a).

¹⁷ Widmanstadt do Merkuriana 1.X.1575 (ARSI, Germ. 155 k. 189).

¹⁸ Widmanstadt do Merkuriana 3.I.1577 (ARSI, Pol. 80 k. 38—38^a).

¹⁹ Sunyer do Merkuriana 24.IX.1580 (ARSI, Germ. 158 k. 288).

²⁰ Annuae Prov. Pol. 1581 (ARSI, Germ. 141 k. 68).

²¹ Pro litteris annuis 1582 (ARSI, Pol. 65 k. 1—3).

²² Materia pro Litteris annuis 1583 (ARSI, Germ. 141 k. 140—141).

²³ Bartsch do Akwawiwy 26.I.1584 (ARSI, Germ. 162 k. 102—103).

²⁴ Paweł Campano do Akwawiwy 1.IV.1585 (ARSI, Germ. 164 k. 155—158).

²⁵ Bartsch do Akwawiwy 16.IX.1589 (ARSI, Pol. 81 k. 12—14).

¹ ARSI, Lith. 33 k. 15—23.

² Widmanstadt do Merkuriana 16.XII.1577 (ARSI, Pol. 80 k. 57). Confaloneri do Akwawiwy 27.XII.1594 (ARSI, Germ. 173 k. 248).

³ Widmanstadt do Akwawiwy 16.II.1582 (ARSI, Germ. 159 k. 297)

Z listu rektora kolegium w Braniewie Filipa Widmanstadta do generała Merkuriana⁴ dowiadujemy się, jakie dane powinien posiadać prefekt konwiktu. Po wyjeździe Scheppera do Wilna, Widmanstadt sądzi, że najbardziej odpowiednim kandydatem na prefekta konwiktu jest Zembowski (Zembovius), ponieważ zna język niemiecki i polski i jest człowiekiem duchowo wyrobionym. Prosi dla niego o wyższe święcenia, bo jako kapłan będzie się cieszył większym autorytetem u konwiktorów. Poza wartościami duchowymi i święczeniami kapłańskimi potrzebna była znajomość języka polskiego, bo chodziło o wychowanie młodych Polaków, i języka niemieckiego, by go jak najwięcej nauczyć konwiktorów.

Na podstawie katalogów i korespondencji można ustalić nazwiska prefektów, którzy pracowali w konwikcie przez dłuższy czas.

Lata siedemdziesiąte:

Ryszard Tectonius (1569—1572)
 Wilhelm Schepper (do 1577)
 Jan Zembowski (Zembovius) z Pomorza (1578—1581)

Lata osiemdziesiąte:

Józef Menert Bieensis z Małopolski (1582—1584)
 Jerzy Budzicki (1584—1586)
 Franciszek Petrosa (1586—1592)

Lata dziewięćdziesiąte:

Ferdynand de Vera (1593)
 Wojciech Bodaszewicz (1594—1602)

Ryszard Tectonius (ur. 1541) z Nadrenii (Santen) wykształcenie do filozofii włącznie oraz stopień magistra nauk wyzwolonych zdobył w kolegium jezuitskim w Kolonii. Mieszkał w tym czasie w konwikcie, prowadzonym przez jezuitów. Po przybyciu do Braniewa (1564) działalność swoją związał ściśle z wewnętrznym życiem kolegium, jako nauczyciel gramatyki łacińskiej i humaniorów oraz wykładowca katechizmu i Pisma św. w kościele dla uczniów. Równocześnie przerobił prywatnie teologię moralną i otrzymał święcenia kapłańskie z rąk Hozjusza. Od roku 1569 objął stanowisko prefekta konwiktu a w r. 1572 prefekta szkoły. W roku 1573 wyjechał do Rzymu na III kongregację generalną. Z powodu słabego zdrowia nie wrócił do Polski.

Wilhelm Schepper (1545—1585) z Flandrii (Gandawa) po trzech latach studiów filozoficznych w Lowanium uzyskał stopień magistra nauk wyzwolonych. Słuchał jeszcze na tamtejszym uniwersytecie przez prawie trzy lata wykładów z teologii. W roku 1567 wstąpił do Towarzystwa, a w r. 1569 już po ukończeniu dwuletniego nowicjatu w Lowanium przybył do Braniewa. Tutaj pełnił obowiązki nauczyciela w klasach wyższych, wykładowcy katechizmu, kaznodziei łacińskiego oraz pomagał prefektowi konwiktu Tectoniusowi. Po jego wyjeździe kierował konwiktem do 1577 r. Ponieważ uważano, że musi uzupełnić wiedzę z teologii moralnej, wyjechał z Braniewa do Wilna. Powrócił jeszcze na kilka lat do Braniewa, by kontynuować pracę w szkole i w konwikcie. Rozwijająca się choroba

⁴ Widmanstadt do Merkuriana 16.XII.1577 (ARSI, Pol. 80 k. 57).

przerwała życie jednego z najlepszych wychowawców, pedagoga o wielkiej sile sugestywnej i wielkim wyrobieniu duchowym.

Jan Zembowski (1554—1612). Po wyjeździe Scheppera do Wilna dla kontynuowania studiów teologicznych rektor Widmanstadt godnego następcę widział w Janie Zembowskim. Znał bowiem język polski i niemiecki oraz był duchowo wyrobiony. Jan Zembowski ze wsi Zembowo (Pomorze), studia średnie rozpoczął w kolegium pułtuskim, a ukończył w kolegium braniewskim. Do Towarzystwa wstąpił w 1575 r. w Braniewie. Z powodu choroby nie ukończył studiów filozoficznych a z teologii słuchał tylko wykładów teologii polemicznej i moralnej przez jeden rok. W konwikcie braniewskim pomagał prefektowi, a od r. 1578, po otrzymaniu święceń kapłańskich pełnił urząd prefekta do roku 1581. Większość swego życia spędził Zembowski na pracy misjonarskiej, szczególnie na Pomorzu.

Józef Menert (około 1540—1601). Należał do tych jezuitów, którzy wykształcenie swoje zawdzięczali Akademii Krakowskiej. Urodzony w Bieczu, po początkowych naukach w rodzinnym mieście i po krótkim pobycie w szkole w Nysie studiował w Akademii Krakowskiej humanistykę, filozofię, i częściowo teologię. Studia ukończył ze stopniem magistra sztuk wyzwolonych. Jako kapłan wstąpił w roku 1577 do Towarzystwa. Przełożeni wykorzystując jego doświadczenie na polu pedagogicznym zlecieli mu nauczanie retoryki, pełnienie obowiązku prefekta szkoły i obowiązku prefekta konwiktu (1582—1584). Do objęcia stanowiska prefekta konwiktu z pewnością przyczyniła się znajomość języka niemieckiego. Obok szkoły i zakładów wychowawczych ambona była jego polem działalności. Zmarł prawdopodobnie w Warszawie.

Jerzy Budzicki (1551—1596). Urodził się w wiosce Budziska (na Mazowszu). Czytać i pisać uczył się w szkole parafialnej, we wsi Kamieniec; szkołę średnią do poetyki włącznie przerabiał w kolegium jezuickim w Pułtusk. W r. 1569 przybył do Braniewa z wiceprowincałem Sunyem, z którym przebywał na sejmie. Po dwuletnim nowicjacie został wysłany do Pułtuska dla uzupełnienia wykształcenia średniego. W Pułtusk uczył się w niższych klasach, a od r. 1575 pomagał prefektowi konwiktu w Braniewie. Po studiach filozoficznych (1576—1579) i teologicznych (1581—1584) w Wilnie oraz dwuletniej prefekturze szkoły w przerwie między studiami, powrócił do Braniewa na urząd prefekta konwiktu (1584—1586). Jeszcze raz w roku 1592 wizytator Ludwik Masselli nazначzył go na prefekta konwiktu. Donosząc o tym Akwawiiwie napisał o Budzickim, że jest on w pracy tego rodzaju bardzo doświadczony. Poza pracą wychowawczą Budzicki wykladał w różnych kolegiach teologię moralną i polemiczną. Umarł w Jarosławiu.

Franciszek Petrosa (1560—1603 wyjechał do Włoch). Po Budzickim, od r. 1586 obowiązki prefekta pełnił Włoch z Apulii Franciszek Petrosa. Widocznie z zadania wywiązywał się dobrze, skoro aż 6 lat był na stanowisku prefekta i skoro w roku 1602 znowu na stanowisko to wrócił. Przed wstąpieniem do zakonu (1583) studiował w Neapolu przez trzy lata prawo cywilne i przez rok logikę; w zakonie przez dwa lata teologię moralną. W Polsce oddał się pracy pedagogicznej, kierując aż do swojego wyjazdu do Włoch (1603) konwiktem oraz seminarium papieskim w Braniewie i Wilnie.

Wojciech Bodaszewicz. (1563—1615). Po tymczasowej prefekturze Hiszpana Ferdynanda de Vera (w r. 1593) przełożonym konwiktu znowu na dłuższy czas (1594—1602) został Wojciech Bodaszewicz z Wronk (w Wielkopolsce). Przed wstąpieniem do Towarzystwa (1581) uczył się w kolegium jezuickim w Poznaniu. Po dwuletnim nowicjacie i uzupełnieniu wykształcenia średniego w Jarosławiu pomagał prefektowi konwiktu w Braniewie. Z powodu ogólnego braku pracowników w latach osiemdziesiątych, studia wyższe ograniczyły się do roku filozofii i półtora teologii moralnej. Pracował bardzo pożytecznie na polu pedagogicznym i duszpasterskim³.

Przez krótki czas pełnili urząd prefekta konwiktu *Leonard Ruben* (w r. 1587) z Westfalii i Hiszpan, *Ferdynand de Vera* (w r. 1593). Obydwaj gruntownie wykształceni na uczelniach zagranicznych (Moguncja, Salamanka, Grenada, Cordowa). Pierwszy bohater walki o szkołę jezuicką w Rydze i Siedmiogrodzie, drugi wybitny profesor teologii polemicznej i moralnej. Zbyt krótko jednak pracowali w konwikcie, by mogli zostawić trwalsze ślady.

DAS KONVIKT FÜR ADLIGE SCHÜLER IN BRANIEWO (1565—1600)

ZUSAMMENFASSUNG

Fast gleichzeitig mit der Eröffnung des Kollegs in Braniewo (8.1.1565) richteten die Jesuiten neben ihm ein für Söhne des polnischen und preussischen Adels bestimmtes Konvikt ein. Sein Urheber und Schirmherr war Bischof Stanislaus Hosius.

Nach seiner Abreise nach Rom (1569) reorganisierten die Jesuiten das Konvikt in Anlehnung an die Vorschriften, die Lorenz Maggio nach der Visitation des Braniewer Kollegs zusammengestellt hatte. Besagte Vorschriften regelten das gesamte Leben des Konvikts und seine Organisation.

Das Motiv, das in erster Linie die Jesuiten zur Fortsetzung ihrer Erziehungstätigkeit im Internat bewegt hat, war die Besorgnis, dass die polnische Jugend in Privatunterkünften der moralischen Verderbtheit und dem Unglauben anheimfallen könnte.

Söhne des reichen polnischen Adels kamen gern auf die Schule in Braniewo, und zwar deswegen, weil der Unterricht und die Übungen in deutscher Sprache im Konvikt deren Beherrschung in ziemlich grossem Ausmasse ermöglichten.

Die Zahl der Konviktschüler, die anfangs nur 40 betrug, stieg gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf 80. Ihr Verhältnis zu den Erziehern, die in der Mehrzahl Ausländer waren, war sehr gut. Eine wichtige erzieherische Rolle spielten die Marianischen Sodalitäten, zu denen fast alle Schüler gehörten.

III. ANEKSY

WAŻNIEJSZE WYDARZENIA W DZIEJACH KONVIKTU.

- 1565 — 26.V. General zakonu Franciszek Borgiasz przysłał na ręce rektora kolegium Krzysztofa Strobella zgodę na otwarcie konwiktu, który już od kilku miesięcy działał¹.
- 1566 — Z powodu groźby epidemii konvikt został przeniesiony do pobliskiego zamku².
- 1569 — 3.VII. Po wyjeździe Hozjusza do Rzymu konvikt został rozwiązany, młodzież wysłana do swoich domów³.

¹ Życiorysy prefektów konwiktu zostały opracowane na podstawie Archivum Romanum Societatis Jesu, szczególnie na podstawie katalogów zakonnych szesnastego i początków siedemnastego wieku. (ARSI, Pol. 6, 7/I, 7/II, 43, Lith. 6).

² Borgiasz do Strobella 26. V 1565 (ARSI, Germ. 165 k. 295).

³ Strobell do Borgiasza 16 V 1566 (ARSI, Germ. 147 k. 117).

⁴ Annuaire Prov. Pol. 1569 (ARSI, Pol. 50 k. 46).

- 1569 — VIII. Zorganizowanie na nowo konwikt, który odtąd zostawał pod wyłączną opieką jezuitów⁴.
- 1570 — Prowincjał Wawrzyniec Maggio wizytując konwikt nadał mu nową formę organizacyjną⁵.
- 1571 — Brak pożywienia dał się tak we znaki, że noszono się z zamiarem zamknięcia na jakiś czas konwikt. Biskup i kapituła sprzeciwiła się, ofiarowała 600 marek. Na decyzję jezuitów kontynuowania pracy wychowawczej wpłynęła przede wszystkim postawa rodziców, którzy pragnęli, by ich synowie wychowywali się w konwikcie, nawet w bardzo trudnych warunkach materialnych⁶.
- 1572 — Śmierć króla Zygmunta Augusta przeżyli konwiktorzy boleśnie. Za jego duszę ofiarowali wysłuchane Msze św., spowiedzi, posty i modlitwy⁷.
- 1577 — Na skutek wojny Stefana Batorego z Gdańskiem konwikt został zamknięty. Otwarty 2.II.1578⁸.
- 1579 — Mieszkania konwiktorów zostały powiększone⁹.
- 1580 — Braniewo zostało objęte epidemią; szkoła zamknięta¹⁰; Konwikt pracuje przy zmniejszonej ilości osób.
- 1582 — Konwikt został przeniesiony do nowego domu. Dawne mieszkania konwiktorów zajął nowicjat¹¹.
- 1584 — Konwikt ucierpiał na opinii z powodu surowego sądu młodych magistrów nad uczniami w kolegium i niełudzkiej kary chłosty¹².
- 1585 — Uroczyste przyjęcie kardynała Andrzeja Batorego, w czasie którego konwiktorzy wystąpili jako osobna społeczność¹³.
- 1589 — Dom dla konwiktorów został ukończony. Jest piękny i obszerny; może pomieścić 100 wychowanków¹⁴.
- 1592 — Wprowadzono w kolegium wykłady filozofii, z których korzystali także konwiktorzy, a przede wszystkim ich opiekunowie, t.j. pedagogzy¹⁵.
- 1594 — Karność w konwikcie osłabła z powodu braku odpowiedniego prefekta¹⁶.
- 1597 — Na skutek nieudolnej gospodarki prefekta konwikt do tego stopnia upadł, że prowincjał brał w rachubę możliwość zamknięcia go¹⁷.
- 1598 — Kryzys materialny został przełamany. Konwikt rozwija się pomyślnie¹⁸.

TEKSTY ŹRÓDŁOWE

I. Regulae Soc. Jesu Convictorum Collegii Brunsbergensis. (1570).

Minuta: *ARSI, Lith.* 33 k. 12—15 .

1. Qui ad Collegium Convictorum Societatis Jesu admittentur, parati erunt non solum ea, quae scripto, sed etiam quae verbo praecipientur et consuetudine recepta sunt, observare.

2. Quilibet primo quoque tempore, postquam receptus est, totius suae vitae sacerdoti assignato generalem faciat exomologesim.

3. Singulis saltem mensibus quilibet confitebitur assignato sacerdoti (quem mutare sine Praefecti facultate non licebit) et, si eidem sacerdoti visum fuerit, sacram eucharistiam sumet.

4. Omnes hora constituta surgant, et concedant cubitum, et ad lectiones, mensam, cubicula, recreationes, et alias omnes functiones, quae illis praescribuntur, praesto erunt, cum pulsu campanae vel alia ratione movebuntur.

⁴ Sunyer do Borgiasza 16 VIII 1569 (*ARSI, Germ.* 150 k. 210).

⁵ *ARSI, Lith.* 33 k. 15—23.

⁶ Viger do Borgiasza 7 X 1571 (*ARSI, Germ.* 140, k. 231—234).

⁷ Jan Schonhovianus do Borgiasza 1 X 1572 (*ARSI, Germ.* 134 k. 326).

⁸ Widmanstadt do Merkuriana 1 X 1577 (*ARSI, Pol.* 80 k. 40). Sunyer do Merkuriana 24 II 1578 (*ARSI, Germ.* 136 k. 294).

⁹ *Annuae Prov. Pol.* 1579 (*ARSI, Pol.* 51 k. 174).

¹⁰ Sunyer do Merkuriana 24 IX 1580 (*ARSI, Germ.* 158 k. 288).

¹¹ Pro Literis annuis 1582 (*ARSI, Pol.* 65 k. 1). Campano do Akwawliwy 24 VIII 1582 (*ARSI, Germ.* 160 k. 142).

¹² Bartsch do Akwawliwy 23 VII 1584 (*ARSI, Germ.* 163 k. 93—94).

¹³ *Annuae Prov. Pol.* 1585 (*ARSI, Pol.* 50 k. 65).

¹⁴ Bartsch do Akwawliwy 16 IX 1588 (*ARSI, Pol.* 81 k. 12—14).

¹⁵ Maselli do Akwawliwy 5 V 1592 (*ARSI, Germ.* 179 k. 126).

¹⁶ Confaloneri do Akwawliwy 27 XII 1594 (*ARSI, Germ.* 173 k. 248).

¹⁷ Andrzej Busan do Akwawliwy 15 I 1597 (*ARSI, Germ.* 177 k. 33).

¹⁸ *Annuae Prov. Pol.* 1598. (*ARSI, Pol.* 50 k. 166).

5. Mane, quamprimum surrexerint, lectos suos decenter sternant, et alternis minimum diebus etiam saccos stramineos invertent, purgabunt, et accuratius component.

6. Deinde, postquam loti, et decenter vestiti erunt, dabunt orationi praescriptum tempus, in qua orabit unusquisque prout edoctus fuerit. Sacrum etiam quotidie in loco, et tempore constituto audient, et ei inservire discant. Singulis vero noctibus, antequam cubitum eant, recitatis prius litanis ab omnibus simul, conscientias suas singuli examinent ac devota aliqua oratione se ad somnum parent.

7. Dominicis, et festis diebus sacrum cantatum audient, et concioni germanicae, precibus vespertinis, catechismo, et laudibus, horis constitutis intererunt, in templo Collegii nostri. Exhortationi quoque, quae alternis hebdomadis ad pietatem, et morum institutionem domi haberi solet, attente se praebent.

8. Etiam diebus dominicis, et festis mane ante lectionem et sacrum cantatum, praescriptas orationes, et catechismum etc. memoriae mandabunt.

9. Ex lectione mensae, concione, exhortatione quilibet uni Magistrorum, cui id demandatum fuerit, statuto tempore, summam notatam referat.

10. Eundo ad templum, et scholas itemque redeundo, omnes ordinem praescriptum, silentium et modestiam servent.

11. Tempore item studii, orationis, mensae; mane etiam ante orationem, et vespere post orationem, silentium ab omnibus servetur.

12. Tempore studii nullus aliorum mensas sine consensu Magistri accedat.

13. Nullus item quocumque tempore sine facultate Magistri cubiculo exibat.

14. Nemo domo egrediatur sine socio assignato, neque pernoctabit extra collegium sine facultate Praefecti, cui aperiet, quo et ad quid iturus sit, et cum eodem socio domum praefixo tempore revertetur.

15. Nemo extra communem mensam, aut domum cibum capiat sine Praefecti licentia. Cum autem de illius consensu id fit, studeat modestiae, honestatis ac virtutis omnis specimen exhibere.

16. Nemo aliorum cubiculum ingrediatur, nec culinam sine licentia Superioris; nec quicquam de domo accipiat, nisi facultate ab eo accepta, cui eius rei cura commissa est.

17. Nemo res suas vendet, distribuet, commutabit, mutuo dabit, sine consensu Magistri.

18. Nullus pecuniam apud se habebit absque facultate Praefecti.

19. Ad eas se classes conferent, ad quas idonei, post examen, iudicabuntur; et diligentes sint in scholis audiendo, repetendo, disputando, prout iniunctum eis erit.

20. Quotidie, sive lectiones sint, sive non, studiorum suorum Praefectis suis reddent rationem; auditas vero lectiones repetent omnes vesperi ante caenam ordine praescripto, et generatim in studiis suis, tam domi, quam in scholis ordinem praefixum servent.

21. Superiorum classium studiosi conciones, declamationes dominicis et festis diebus, dum caenatur, habebunt. Inferiorum vero discipuli diebus Mercurii, eodem tempore, compositiones suas recitabunt.

22. Caeteris diebus, eodem coenae tempore, quando Praefecto videbitur, partim bini disputabunt, partim unus lectiones auditas, Magistri more e superiore loco repetent; diebus sabbati exceptis, quibus de catechismo, concionibus, et exhortationibus auditis concertatio fiet.

23. Diebus remissionis a studiis post prandium, et singulis diebus a coena omnes germanica lingua utentur; caeteris temporibus latina.

24. Tam tempore quotidianae recreationis, quam diebus remissionis a studiis, neque ullus solus, neque tantum duo, sed plures duobus simul sese recreabunt.

25. Quilibet res suas in libro ad hoc deputato, qui apud Magistrum servabitur, sua (si fieri potest) manu scriptas habebit.

26. Singuli suo ordine parati sint quotidie cubicula sua verrere; omnes vero mensas suas, libros, vestes, et caetera componant statuto tempore.

27. Nullus teneat libros sine Magistri approbatione.

28. Cum quis offensam valetudinis sentiet, Magistrum quamprimum admoveat, ut remedium mature adhibeatur.

29. Honestatem in verbis, gestibus et actionibus omnibus accurate colant, communemque inter se charitatem retineant, nec verbo vel facto alter alteri quicquam iniuriae inferat; et si quid acciderit, statim reconcilientur.

30. Diligenter, et amore honesti potius, quam timore paenae observent omnes, quae illis praescripta sunt. Si tamen (quae humana est fragilitas) errarent in aliquo,

humili, et grato animo admonitionem et reprehensionem; et, si oportuerit, iniunctam paenam suscipiant, ad quam non minore charitate, quam ad indulgentiam Superiores adiguntur, ad ipsorum tamen emendationem et profectum.

2. Officium Praefecti Domus Convictorum (1570).

Minuta: *ARSI, Lith. 33 k. 15—23.*

1. Praefectus subest Rectori Collegii nostri et Provinciali et ideo ad hunc scribet ordinarie initio cuiusque mensis de statu suae domus, suorumque profectu, cum ipso vero immediate conferet de rebus ad suam curam pertinentibus quando et sicut velle ipsum intelliget et ex ipsius iudicio, ac directione suam domum administrabit.

2. Finis officii illius est cum divina gratia curare, ut il, qui ad hanc disciplinam admittuntur, in christiana pietate accurate instituantur et probatis moribus bene informantur, ac demum in studiis bonarum litterarum perficiantur iuxta praefixum unicuique scopum ad communem reipublicae et ecclesiae utilitatem.

3. Ad hunc finem melius consequendum duo requiruntur, in quibus universa Praefecti cura potissimum versatur; alterum, ut disciplina loci exacte ab omnibus servetur; alterum, ut in administratione rei familiaris accurata oeconomiae ratio habeatur, et omnia honeste et secundum ordinem peragantur.

4. Quod ad disciplinae custodiam spectat, cum Praefectus praesit personarum generibus, nempe nostris, qui eum adiuvant: Convictoribus et pontificiis alumnis, iis denique qui domui inserviunt ac propterea generatim totius domus curam habent, quaedam illi cum singulis quaedam etiam in communi observanda sunt, ut in omnibus officio suo satisfacere possit.

5. Circa nostros, qui Praefectum adiuvant, adhibebit diligentiam in cavendo, ut omnes regulae cum communes, tum quae peculiariter ad ipsos pertinent diligenter observentur, utque fructum faciant universi in iis, quae et ad spiritualem profectum, et litterarum studia et corporis denique valetudinem pertinent. Oboedientiam quoque praestent cum studiorum exactorum, tum spiritualium rerum Praefecto in iis, quae ad illorum officia spectant. Demum ad exhortationes, quae in Collegio nostro fiunt, accedant, quicumque possint, per vices, ne omnes simul absint a studiosis.

6. Convenit maxime nostros, qui Praefectum adiuvant auctoritatem penes convictores et alumnos conservare: ideoque curabit Praefectus, eos ut reverentur, caeterosque nostro in Collegio degentes, maxime Magistros, quod si igitur in aliquo nostri deficiunt ita decenter corrigantur, ne caeteri inde suspicionem possint arripere eos parvipendendi.

7. Si Praefectus animadverteret, quemquam ex nostris, qui cum illo sunt, domui suae non esse utilem, quod vel aliis adiumento non esset, vel in spirituali profectu, litterarumque studiis non magnopere progredieretur, agat cum Rectore Collegii, ut hic domui eximatur et alius in eius locum sufficiatur.

8. Quos ex nostris habebit Praefectus adiutores eos docebit, quo pacto se in conversatione gerere debeant, maxime cum iis, quorum ipsi peculiarem curam habituri sunt. Distribuat autem tali modo cubicula, studiososque omnes sic distinguat, ut neque nostrorum superfluens numerus, nec adeo sit exiguus onus ut impositum nostri sustinere nequeant, aut gravem studiorum suorum iacturam facere cogantur, aut etiam studiosis omnibus pro debito officii satisfacere ob multitudinem non possint.

9. Curet Praefectus, ut nostri necessariorum rerum sufficientem habeant provisionem: potissimum vero infirmitatis tempore eorum sollicitudinem agat, qualis in collegio Societatis agi solet, neque maiorem, videatque subinde, si illis quippiam desit.

10. Confessiones omnium nostrorum, tam qui convictoribus et alumnis operam suam navant, quam qui e nostris domui inserviunt cum illic in probatione versantur, audiat ordinarius collegii nostri confessarius, nisi aliud Rectori eiusdem collegii magis expedire visum fuerit.

11. Praefectus convocet nonnumquam suos omnes adiutores, exigatque ab eis earum rerum rationem, quae ad cubiculorum regimen et universam illorum functionem pertinent, et quoties se offeret occasio conferat cum iis de recta studiosorum moderatione, id diligenter cavendo, ut in familiaritate ac indulgentia vel etiam severitate ac rigore cum quibusdam modum non excedant, alios ne offendant, sed

praebeant potius omnibus exemplum in omni verarum, solidarumque virtutum genere.

12. Nullus nostrorum ad externorum convivia sine facultate Rectoris Collegii accedat, aut negotia alicuius momenti, vel quae obedientiae subordinationem quovis modo laedere possint, cum quocumque, inconsulto eodem, pertractet.

13. Quantum ad convictores et alumnos, cum quis admittetur diligenter advertat Praefectus, ut observentur conditiones omnes ad admissionem. Ante omnia autem curandum est, ut iis, qui admittantur, omnes leges, et ordinationes loci legendae tradantur, quo eas diligenter perpendendo non ignorent, quid servare teneantur, deinde ut primis illis diebus (nisi commodius differendum iudicaretur) ad confessionem generalem faciendam disponantur, ut laeto tam bono fundamento reliqua felicitis consurgat extractio. Tum demum eis provideatur de libris, aliisque necessariis rebus, postquam per studiorum Praefectum examinati fuerint; mittantur ad Collegii nostri eam scholam, in qua cum fructu esse possint.

14. Curet vero Praefectus per se et per Socios sibi designatos, ut studiosi progressum faciant in virtutibus, moribus et litteris; discant bene scribere, caveant impedimentis distrahentibus; non permittantur a quocumque occupari in Scriptionibus ad propria illorum studia non pertinentibus; habeant commoda quoque iuvandi studia, ut repetitiones, disputationes, et alia exercitia litteraria consueta. Dent etiam operam, ut constitutis temporibus omnes vernacula regionis lingua loquantur, quo qui illam ignorant, eam addiscant.

15. Neminem admittat, vel dimittat Praefectus sine Rectoris Collegii nostri consensu, cuius eam voluntatem perspectam habeat, quomodo se gerere debeat in concedenda facultate exeundi comestum, dormitum, et id genus alia, in quibus solet esse periculum detrimenti et similiter ille agat.

16. Summa cura honestatis habeatur, vel in ipsis verbis et gestibus, in quibus si quid ab ea alienum deprehenderetur severe castigetur, et ob eam causam diligenter advertat Praefectus quis cum quo versetur domi forisque, et caveat inordinatam omnium suorum conversationem, ac familiaritatem inter se et cum externis.

17. Non ferat inter domesticos perturbationem vel iram, quae si accideret, curet, ut primo quoque tempore, satisfactione debita, et publica, si opus esset in gratiam redeant. In illis vero corrigendis, et iniungendis poenitentibus, quae tanquam medicinae ad morbos animi vel depellendos vel antevertendos adhiberi debent, considerate agat, et a colaphis, insanisque percussionibus, convitiis item penitus absteat.

18. Communes domus leges accuratissime ab omnibus servari et ad eorum memoriam renovandam, easdem publice affigi, ac initio cuiusque mensis in refectorio, dum cibus sumitur, ex suggestu legi curet. Pari ratione exhortationes faciat alternatis hebdomadis, aut ipse, aut alius, ad omnes convictores et alumnos, de rebus ad spirituales profectum magis necessariis, praecipue vero de praeparatione ad dignam accessionem ad sanctissima confessionis et communionis sacramenta; deque illis documenta bene orandi. Sortitio quoque sanctorum fiet ad finem cuiusque mensis, quemadmodum fit in Collegio nostro.

19. In mensa legatur caput unum ex scriptura per ordinem, et quidem ex Novo Testamento omnia integre legentur; ex Veteri Pentateuchus, Prophetiae, Leviticum, Historiales partes et sapientiales praeter cantica, deinde sequetur lectio, in qua modo historia aliqua ecclesiastica vel sanctorum vitae ex Surio, aut Lipomano; modo D. Gregorii dialogi, vel selectae epistolae D. Hieronimi, modo Divus Bernardus de interiore dono vel Libellus de imitatione Christi aut similes alii libri probati pro iudicio Praefecti. Cum vero coenatur dominicis, ac festis diebus, concio habeatur, siquidem exercendi fuerint in modo concionandi alioquin vel declametur, vel idem fiat, quod in prandio factum est. Caeteris porro diebus eodem coenae tempore aliqua scholastica exercitatio instituatur, qualis est, repetere lectiones auditas, legere sua temata, disputare etc. Diebus autem sabbatinis de catechismo, concionibus, et exhortationibus auditis concertatio fiat. Quae omnia martyrologii lectione terminentur.

20. Aegrotantium cura diligens habeatur et infirmitates moderatione rerum et actionum omnium antevertantur. Et in huius finem recreationes post prandium et coenam et infra hebdomadam pro more Collegii consveto agantur; in quibus a nimis clamoribus, et levitatibus abstinentes, modeste hilarem conversationem vel recreationem studiosi agent, vel omnes simul, vel in partes distributi, prout disciplinae illorum magis expedire videbitur. Sit et Praefectus aliquis infirmorum, qui observare debeat regulas huiusmodi officialibus in Collegio nostro praescriptas, quoad ejus fieri poterit.

21. Si quis ex convictoribus inclinaret ad Institutum Societatis amplectendum, vel admitti peteret, nullo modo recipiatur sine expresso consensu eorum, qui legitimam ipsius curam habent, nisi is plane sui iuris sit. Nec nostri quemcumque eorum ad id alliciant, aut quovis modo sollicitent, sed solum ad pietatem et devotionem circumspecte promoveant, caetera divinae providentiae permittentes.

22. Externorum, qui domi inserviunt, cura habeatur, et profectus in timore Dei, et christiana institutione commendatus sit. Doceantur orare mane et vespere, conscientiam examinare, exhortationi domesticae intersint. Missam quotidie audiant. Singulis mensibus confiteantur, et (si Confessario visum fuerit) communicent. Illud vero praedictis famulis serio commendatum sit, ne operam suam praestent studiosis convictoribus in particulari sine scitu et facultate Praefecti.

23. Quoad generalem totius domus curam, det operam Praefectus, ut tota domus et singula illius loca munda sint, et omnia suo ordine collocata, tam in cubiculis, quam in aliis quibusvis locis et ut mundities omnibus cara sit tam circa seipsos quam circa alia omnia et ideo exercitium corporale quotidie fiat sicut in Collegio nostro fieri solet. Demum ut omnia mundissime fiant praesertim quae ad cibos pertinent, de quorum catalogo iuxta temporis conditionem mutando, vel emendando cum Rectore Collegii conferet.

24. Nullas leges vel consuetudines abroget vel inducat inconsulto Rectore Collegii nostri, sed secundum eas, quas habet gubernet suam domum et curet, ut ordinarie procedatur in horis cuius exercitio designatis, quando admonentur omnes signo campanae. Idem vero ordo horarum servetur quoad eius fieri poterit, qui in Collegio nostro servari solet.

25. Sine facultate Rectoris Collegii externos ne admittat ad cohabitationem, nec ad hospicium, ut domi pernoctent, neque ad capiendum illic cibum invitet. Quod si quem invitari contingat frugalitatis ratio habeatur.

26. Quod ad rationem oeconomiae attinet, rationes dati, et accepti perspicuas, et superiori tertio quoque mense, si eidem superiori videbitur, reddendas servet; necessaria non deesse, a superfluis abstinere et res domus diligenter conservare curet, emptori pecunias ad quotidianos sumptus ministrabit, a quo singulis solum hebdomadis expensarum exigit rationem ex ipsius codice et summam in librum suum referet. In faciendis gravioribus provisionibus pro usu domus diuturno, oportunitatem temporis observet, et cum Rectore Collegii prius conferat.

3. Instructio pro particularibus praefectis sive magistris cubiculorum (1570).

Minuta: *tamże*.

1. Quia Praefectus duplicem personam sustinet, et Religiosi et Praefecti; ideo praecipua ipsius cura, in quantum religiosus est, esse debet, ut seipsum iuvet, omnem in id diligentiam adhibendo; maxime in iis mediis, quae ad conservationem, et incrementum proprii spiritus pertinent, ut sunt orationes, sacrarum regularum observantia, custodia sensuum et mortificatio propriarum passionum, ut in virtutibus ipse crescens, facilius possit iuvare alios, qui eius sunt curae commissi.

2. Tum vero in quantum praefectus est, propriam intelliget bene suam esse curam, ut adolescentes adiuventur in pietate bonis moribus, litterarum studiis ac praesertim doctrina christiana secundum ipsorum regulas, quarum observationem omni studio, et diligentia debet procurare. Ad id autem contulerit, non solum et se et suos frequenter Domino in orationibus suis commendare, sed etiam exemplum religiosae suae conversationis, diligensque ordinis, quem sequimur, executio.

3. De singulis diei horis. Mane simul ac vocatus fuerit promptly exurpat, exemplum ea in re suis praebendo. Quod si quandoque ob aliquam sui indispositionem haeret diutius, id ipsum, ut sui intelligant, efficiat.

4. Cum signum surgendi pro studiosis datum fuerit, nominatim suos vocet (accenso prius lumine in cubiculo) si fuerit necessarium, et deputet aliquem, qui dicet psalmum Miserere; ipseque interim lectos visitet, ut videat, num surgant, et hinc inde cubiculum obeat.

5. Dum se induunt, verecundiae ac honestatis memores sint, et ad minus superiori sint veste tecti, ne indecenter soluti ab aliis conspiciantur.

6. Bene lectos suos sternant, moveantque et saccum stramineum, et quantum fieri possit aequaliter componant.

7. Ab eo tempore, quo surrexerunt, usque ad finem orationis non permittat exire quemquam e cubiculo sive hypocausto, quae facultas quocumque tempore difficul-

ter et non nisi in rebus admodum necessariis concedenda est, nisi fetoriva ad loca abeat, ad quae tam mane quam primum, quam vespere lumen ponetur vel in lucerna suspendetur. Utque honestatis ratio habeatur, aderit unus Praefectorum circa locum secretum, qui, ne quid minus fiat liberali, sua praesentia et custodia prohibebit; ibique severum silentium servetur. Demum curet, ut manus et faciem quotidie ante orationem lavent.

8. Cum signum ad orationem sacram datur, unus aliquis in signum principii dicet *Pater noster*, et *Ave Maria*, coram Altari, si quod fuerit; tumque omnes in genua se demittant, quisque in loco suo vel simul omnes coram altari observetque Praefectus, quomodo id faciant.

9. Observet in oratione omnes, quomodo se gerant et si qui libros habent, curet cum dexteritate intelligere, qui sint libri, attendendo, quo eos deponant. Denique cum signum ad finem orationis fuerit datum surgentes sua singuli loca capiant, studeantque.

10. Tempore, quo studendum est, nemo loquatur in cubiculo, nec facile cuicumque facultatem det Praefectus, ut ad mensam alterius abeat, visitetque magis suspectos aliquoties et intelligat quo se occupent. Praesentet autem suis mane materiam studii, nisi a praeceptoribus fuerit ante praescripta, et ante domus egressum studii rationem ab illis exigit.

11. In sacris, et concionibus ne ex suis locis excurrant, vel immodesti sint: ideo sine magna necessitate ab illis non recedat. Det vero operam, ut tam domi orationis tempore, quam in templo libellos habeant precatorios et rosaria.

12. Ne autem perturbentur studia, postquam reversi fuerint ex scholis, ad locum communem concedent. Idem fiat ante studia, et vesperi ante et post orationem. De praesentia unius Praefectorum circa locum secretum, ut supradictum est nr. 7.

13. In mensa cuique locum suum assignet, et apud se eos refineat, qui maiora cura indigere videntur, ac saepius hinc inde per mensam respiciat, ut videat, quomodo se quisque gerat; itemque illi qui serviunt, numquam singularitate cum quocumque utantur, cumque aliquid defuerit in mensa, moneat ipse, ut provideatur, nec permittat, ut alius id faciat.

14. Procuret, ut sui et sciant mensae benedictionem gratiasque agere et respondeant benedictionem et gratiarum actionem.

15. Praefectus in suo cubiculo vel hyberno tempore in aliquo hypocausto, post mensam, (quod etiam post concionem fiat) exiget, quid in lectione mensae et concione annotarit.

16. Tempore recreationis, eo in loco sit, ubi eos possit videre, attendatque, ne ludentes nimium incalescant, aut nimios clamores et contentiones excitent et generatim nullo in loco soli relinquantur, maxime mane et vesperi, ubi dormiunt et tempore recreationis et lusus.

17. Quotidie quadrantem post recreationem pomeridianam et diebus festis mediam horam scriptioni omnes, quos superior hac exercitatione indigere iudicaverit, impendent.

18. Vesperi post orationem sollicitet, ut statim se dormitum conferant, nec admittat, ut in alia re se occupent; eoque tempore per cubiculum inambulet, ut videat, quid geratur, donec omnes se composuerint.

19. Diebus festis mane ante concionem curet, ut omnes discant orationes praescriptas, nempe quae mane surgendo, et vesperi incumbendo dici solent, item examen consuetum, benedictionem mensae, gratiarum actionem et similia. Procuret, ut eadem hora catechismum ediscant, in quo minores post prandium et cum vacaverint pergant.

20. Diebus Veneris et festis vesperi servabitur collatio de rebus piis in singulis cubiculis, vel diversis locis hypocausti communis, pro iudicio et arbitrio superioris, cui semper intererit Praefectus quoad suos.

21. Die qua confiteri debent, ut communicent omnes (quae erit omnis prima dominica mensis) cum tempus fuerit, curet, ut aliquantum ante se praeparent, nec permittat, ut quicumque aliam rem faciant. Ac mane postquam communicaverint, faciat eos orare aliquamdiu, nisi in templo post concionem substiterint, notetque eos, qui non confitentur vel non communicant die ad id deputato, Praefectumque domus ea de re moneat.

De Gubernatione Studiosorum et Cubiculorum

22. Praefectus, ut bene suo officio fungatur, prudens et unitus suo superiori et fidelis esse debet, consultando cum ipso res, quae occurrunt et ad hoc habeat diem deputatum, quo ipsi loquatur. In rebus tamen, quae dilationem non patiuntur, subito illum monebit.

23. Observet cum omni diligentia, quantum ei concessum fuerit, regulas Societatis, omnibus communes, maxime orationis ordinariae, meditationis, examinis conscientiae, communionis diei dominicae, ut ne det vel accipiat quid sine facultate, maxime cum studiosis. Itemque ne contingat quidpiam, sciatque in his rebus praeter defectum, qui contra regulas admittitur, se observari ab externis, qui sciunt, quae hic sit nostra obligatio. Caveat etiam ne regulas Societatis et id genus alia in publico relinquat, nec mortificationem, vel poenitentiam aliquam faciat in cubiculo, quam studiosi advertant.

24. Curet etiam, ut cum aliis Praefectis, fratribus nostris, multum sit unitus, de omnibus bene sentiendo et loquendo, maxime cum studiosis.

25. Cum suis procedat cum auctoritate et simul suavitate, ita ut et ametur et timeatur, curetque ut cognoscat quae amore itemque quae timore ac reprehensionibus iuvare possint.

26. In conversando cum ipsis caveat sibi a verbis iniuriosis, neve det signum aliquod aut irae aut aversitatis aut suspicionis alicuius, sicut et e contra ne demonstret nimiam erga aliquem affectionem, neve utatur singularitate aliqua magis cum uno, quam cum altero, modum ne excedat in indulgentia erga quosdam cum aliorum offensione.

27. In loquendo praesens sibi sit, ne dicat quippiam vel de Societate vel de convictu, vel de alia re particulari, quae non sit aedificationis. Neque levitatem aliquam, vel curiositatem loquendo praeseferat, sed prudentiam et gravitatem religiosam, ut inde aedificentur ipsumque magis aestiment.

28. Procuret remanere in cubiculo, quantum fieri poterit, nunquam suos deserendo, tamquam rem prae caeteris maxime essentialem, maximeque necessariam sui officii.

29. Habeat regulas studiosorum scriptas in tabula aliqua, eosque, qui noviter venerint, eas legere faciat sicut et illos, qui in observatione earum deficiunt.

30. Novos, qui veniunt ad generalem confessionem faciendam ex iudicio superioris instituat, eosdemque diligenter instruat de modo orandi, examinandi conscientiam, confitendi, communicandi et quomodo in omnibus rebus procedere debeant, declarando eis regulas, eosque inducendo, ut horas Beatae Virginis recitent, et libros spirituales aliquando legant.

31. Vigilanter advertat, quomodo et quibuscum tractent illi, qui in suo cubiculo sunt. Quod si singularem aliquam amicitiam, vel familiaritatem cum alio habuerint, quam primum ad superiorem referat; nimiae enim familiaritates cum perspectae erunt, curandum est dissolvi, sive cum internis, sive cum externis sint.

32. In cubiculo fidelem aliquem habeat de iudicio Praefecti domus, qui illi referat, quid geratur sic tamen, ut nemo id animadvertat.

33. Inter studendum advertat, si quid negligenter, aut malitiose agatur; et aliquando inspiciat mensas, et libros, ut videat, si quae minus convenientia sint, ac simul disquirat, cum illi absunt, secreta illorum, si forte litteras, vel res aliorum, vel pecunias, aut esculenta deprehendat, et de omnibus Praefectum domus admo neat.

34. Non inducat aliquam consuetudinem, aut novum modum procedendi in suo cubiculo, nisi id prius cum Superiore consultaverit; neque dispenset in regulis sine facultate eiusdem, ac si id ab eo postulatum fuerit, dicat se non habere talem facultatem. Quod si cum aliquo a Superiore dispensatum fuerit, bonum erit, ut alii intelligant, quam ob causam id fiat.

35. Non ludat, neque pila, indecenter ne rideat, neque familiarem multum se iis faciat, neque fixe in eorum faciem intendat, dum iis loquitur. In quolibet vero notam malorum morum et linguae prohibita constitutis horis examinabit.

36. Habeat libellum in promptu, in quo virtutes et defectus suorum notet, ut referre possit, cum fiet exactio. Neminem tamen reprehendat publice de aliquo suo defectu, nisi esset notorius et aliquoties iam de eodem fuisset monitus. Multo minus quemquam puniat, nisi a Praefecto domus illi iniunctum fuerit et tunc habeat personarum rationem. A convitiis autem, colaphis, et id genus aliis percussionibus, earumque comminationibus penitus absteineat.

37. Cum foras exeunt, non relinquat aliquem in cubiculo sine scito Superioris et sua licentia.

38. Procuret munditiam summam in suo cubiculo, et curet ut singuli tempore deputato et ordine praescripto sua cubicula verrant; bini vel quaterni pro cubiculi magnitudine, ac libros, vestes, caeteraque omnia bono ordine disponant. Attendat etiam, ut bis vel saepius pro temporis ac necessitatis exigentia, indusium mutant in hebdomada, involucria quoque pulvinarium et linteamina et vestes, cum opus fuerit. Denique in lectis, vitribus, litris, mensis, sedibus, et omnibus aliis rebus cubiculi, curet, ut videatur magna mundities, ordo et decencia.

39. Nihil transcribendum pro se dabit studiosis, nec permittet, ut ab aliis detur, nec cuiquam facultatem concedet exeundi, aut alio ipse aliquem mittet, sine expressa Praefecti domus licentia. Eam vero in suos potestatem habebit, quam ei idem Praefectus communicaverit.

40. Quando aliquis ex suis infirmare incipit Superiorem statim admoneat, ut mature provideri et infirmitatibus occurrere possit.

4. [Porządek narad wychowawczych] (1570).

Minuta: *tamže*.

Quando juniores nostri, qui sunt apud convictores, conveniunt (iuxta numerum II. officij Praefecti Convictorum) ad tractandum de iis rebus, quae prodesse possunt ad studiorum profectum, quilibet ad locum deputatum se conferat ad dicendum de sequentibus:

1. Unusquisque dicit, si notaverit in suis, vel etiam in aliis, defectum aliquem, aut excessum insignem, cui non sit per regulas provisum.

2. Si sibi videatur aliqua regula solito servari remissius; et quae sit huius remissionis causa.

3. Quem habeat successum instructionis ipsi datae, quemque fructum nostri inde reportent.

4. Quilibet reddet rationem fructus, quem faciunt sui.

5. Quilibet rem quampiam proponet, quae sibi videatur domui prodesse, studiosisque adiumento esse posse.

6. Proponet etiam, si sciat aliquem, qui fructum nullum faciat, quique aliis sit damno; et tractent inter se, sive de mutatione illius, sive etiam de exclusione e convictu.

5. Ordo servandus in studiis domesticis extra scholas. (1570).

Minuta: *tamže*.

1. Mane post orationem mandent memoriae lectiones auditas, quas in scholis recitare debent iuxta praeceptorum praescriptum, easque prius suis Praefectis vel aliis designatis domi memoriter recitent. Quod superest temporis dent praevideendis lectionibus, quas sunt audituri et compositioni.

2. Post lectionem matulinam usque ad prandium singuli auditas lectiones repetant, quantum per tempus licuerit.

3. Peracta corporis exercitatione, per unam horam singularium seorsim classium studiosi, in ternos et quaternos distributi vel prout visum fuerit Praefecto, auditorum ex die lectionum repetitionem faciant, ut sic dignosci possit, an aliquis lectioni diligenter attenderit, nec ne.

4. Finita repetitione exerceant se in addiscendo latino sermone aut in eloquendi scientia, stylique exercitatione, aut in grammaticae praeceptis, aut denique aliis in rebus, iuxta cuiusque capacitatem.

5. Diebus remissionis a studiis, si quid temporis a lectionibus et recreatione supersit, repetitioni, compositioni et lectioni authorum impendatur.

6. Singulis septimanis compositionem unam (brevem, praeter eas, quas praeceptoribus suis dare tenentur) faciant, aut ligata aut soluta oratione, eamque parietibus desigantibus secundum ordinem classium affigent, et ut sciri possit, qui eorum diligentius, meliusque composuerit, duo sint ad id deputati iudices. Vesperi autem victori praemium detur.

7. Omnes loquantur latine, constitutis horis, et habeatur signum, quod semel in septimana ab uno e nostris exigatur; porro nomina eorum, qui id habent in Re-

fectorio, dum comedunt, legantur, illique poenam aliquam subeant, puta ut comedant stantes, aut simile quippiam.

6. Ratio admittendi convictores iis ipsismet proponenda, qui eos in convictum trahere volunt (1570).

1. NEMO admittatur in Convictum, qui non ea sit aetate, ut sui corporis rerumque suarum omnium curam habere possit sine aliorum obsequio, famulum enim proprium aut paedagogum nemini licebit apud se habere, nisi talis sit, qui more aliorum dat operam litteris, et communibus domus legibus omnino subiectus sit et nullam iurisdictionem in alumnum retineat, nec nimis adultus sit, quique non legere et scribere saltem sciat, ac bonam indolem, quae spem faciat boni profectus in pietate, bonis moribus et litteris non ostendat.

2. NEMO admittatur, qui non se offerat sine ulla exceptione observatorum omnia, quae ad domesticam disciplinam pertinent, et obediturum superioribus et Magistris suis. Ideo leges et consuetudines loci ante illi proponantur, qui admittitur, simulque praemoneatur neminem in convictu tolerandum, qui vel ipse non proficiat, vel aliorum profectum impediatur. Proinde cum primis sex mensibus deprehendatur aliquis in convictu non proficere vel proficere nolle, monebuntur ii, qui curam eius gerunt, ut illum amoveant, ne et ille temporis iacturam faciat, et ipsi pecunias sine fructu exponant et convictus malum nomen acquirat. Qui autem a convictu sua culpa vel discederent vel dimitterentur, intelligant sibi quoque aditum ad scholas collegii plane interclusum fore, nisi aliud bonis de causis Rectori collegii nostri videretur.

3. NEMO admittatur, qui non sit futurus contentus mensa omnibus communi, quique non velit abstinere ab omni singularitate et comessatione, et potatione domi forisque.

4. NEMO admittatur, qui non ad minimum sex menses sit mansurus in convictu et prius dimidium pretii annui numeret pro sequentis semestris sustentatione (id quod etiam deinceps initio cuiuslibet semestris observetur, ne domus, obruetur), quique non boni sit consulturus, si litteras, quas scribat vel recipiat, superiori primum ostendere debet; et pecuniam resque comestibiles absque facultate Praefacti apud se retinere non poterit.

5. NEMO admittatur, qui non sit futurus continuas lectiones audire, et in ea collegii nostri schola esse, in qua cum fructu futurus iudicabitur, postquam per studiorum Praefectum examinatus fuerit.

7. Ordo servandus in mittendis nostris ad iuvandam convictorum domum et inde revocandis (1570).

Minuta: *tamže*.

1. QUI deinceps ex collegio Societatis ad convictorum domum ex nostris mittantur, ut illic operam suam praestent, honeste instructi sint interiore vestitu, iuxta hiemalis, aut aestivi temporis exigentiam. De vestibis autem thalaribus omnibus, ac pileo providebit illis Praefectus domus convictorum pro more Societatis intra octo dies, ut aliae ipsorum vestes Collegio intra illud tempus restituantur. Eadem omnino ratio servabitur a Collegio Societatis, cum illi ex domo convictorum ad ipsum Collegium revocabuntur.

2. Si quis aliunde vocatur ad illum praecipue finem, ut in domo convictorum occupetur, et si consequenter docere vel studere debeat in Collegio Societatis dummodo ratio, cur fuerit vocatus, non sit necessitas docendi in collegio, vel studendi, sed ut illam domum iuvet, mittetur ad domum convictorum lis instructus vestibis, quibus aliunde vestitus advenit. Praefectus vero convictorum refundet illi collegio, unde vocatus fuit, viaticum et quidquid aliud refundendum fuerit.

3. Quod si praecipua ratio, cur illic vocetur aliunde, sit, ut vel studeat, vel doceat in Collegio Societatis licet et sui adventus occasione apud convictores postea occupetur, ex Collegio mittetur ad domum convictorum iuxta primum numerum, et idem collegium refundet refundenda collegio mittenti.

4. Si quis ex domo convictorum ad aliud distans collegium mittatur, providebit illi Praefectus de rebus omnibus iuxta regulam 84 officii Rectoris, et servata regula 118 officii provincialis quoad viaticum; quod ante dictum est.

5. Quando aliquis frater mittetur ex Collegio Societatis ad domum convictorum, vel ex domo convictorum ad idem Collegium revocabitur, aut ex eadem ad aliud distans collegium mittetur, nec Rosarium, nec Horae Beatæ Virginis (si aliquis ex eorum numero sit, qui Horas recitare solent) illi auferantur sicut nec sacros ordines habentibus Breviarium auferri solet.

6. QUI ex nostris apud Convictores studiis dent operam, iis Praefectus de libris necessariis sufficienter providebit. Si vero in scholis collegii docendo occupentur, ex collegio provideri illis debet de libris necessariis ad suum munus bene ob-eundum.

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

PROBLEMATYKA FILOZOFICZNA I TEOLOGICZNA W TWÓRCZOŚCI JANA Z KWIDZYNA (1343—1417)

Treść: Wstęp. I. Twórczość Jana z Kwidzyna. 1. Praskie środowisko intelektualne w drugiej połowie XIV wieku. 2. Pisma Jana z Kwidzyna. — II. Teoria poznania Boga. 1. Ogólna koncepcja władz poznawczych człowieka. 2. Wiedza boska i ludzka. 3. Sposoby poznawania Boga. 4. Poznanie Boga przez wiarę. 5. Wpływ mistycyzmu i nominalizmu. — III. Teologia Boga Stwórcy. 1. Natura Boga. 2. Dobroć i miłość Boga źródłem pochodzenia Osób Boskich oraz zasadą sprawczą stworzenia świata. — *Ciąg dalszy nastąpi.*

WSTĘP

Jan z Kwidzyna urodził się w 1343 r. w Kwidzynie, stolicy diecezji pomezkańskiej¹, gdzie też zdaje się uczęszczał do miejscowej szkoły katedralnej. Dalsza jego nauka począwszy od 1365 roku odbywała się na założonym w 1348 roku przez Karola IV uniwersytecie w Pradze. W 1367 r. otrzymał tam na wydziale *artium* stopień bakałarza, a później licencjata; wreszcie 4 kwietnia 1369 roku promowany został na magistra sztuk wyzwolonych. Późniejsze dokumenty mówią o Janie z Kwidzyna jako o wykładającym na wydziale *artium* uniwersytetu praskiego. Równocześnie zdaje się, bo od 1369 roku, rozpoczął Jan z Kwidzyna studia na miejscowym wydziale teologicznym, uzyskując w 1375 roku stopień *baccalaureus cursor*, w 1377 roku *baccalaureus formatus*, w 1380 roku stopień licencjata, a w 1384 r. magistra teologii. W międzyczasie, w 1374 roku, został wybrany dziekanem wydziału *artium*. Dokument datowany w tym roku mówi również o nim jako o księdzu diecezji pomezkańskiej. Z końcem 1387 roku Jan z Kwidzyna opuścił Pragę i wrócił do rodzinnego miasta. Tu złożył profesję jako kapłan zakonny krzyżacki, przyjął kanonię katedralną pomezkańską, piastując od 1388 roku stanowisko jej dziekana. W latach 1392—1394 był m.in. kierownikiem duchowym świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Zmarł 19 września 1417 roku. Pochowany został w Kwidzynie w katedrze pomezkańskiej, w której wystawiono mu epitafium².

¹ Diecezja pomezkańska obejmowała teren Powiśla wyznaczony rzekami Wisłą i Osą, jeziorem Drużno i Morzem Bałtyckim. Została erygowana w 1243 r. przez legata papieskiego Wilhelma z Modeny. W 1249 r. została zorganizowana, a w 1255 r. podporządkowana metropolii w Rydze. Siedzibą biskupa był zrazu Kwidzyn, później Prabuty. Pierwszym biskupem pomezkańskim był Ernest († 1269), dominikanin, drugim Albert († 1286), franciszkanin, budowniczy katedry w Kwidzynie. Późniejsi biskupi wywodzili się z Zakonu Krzyżackiego. Ostatni biskup pomezkański Erhard Queis przeszedł w 1525 r. na luteranizm. Por. H. Schmauch: Pomesanien. *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. VIII. Freiburg 1963, s. 601.

² F. Hipler: (1) Meister Johannes Marienwerder und die Klausnerin Dorothea von Montau. *Zeitschrift für die Geschichte und Alterthumskunde Ermlands (ZGAE)* Bd. III. 1864—1866, ss. 166—299. — W 1956 r. dokonano ponownego wydania tej pozycji, w nowym opracowaniu: F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: Johannes Marienwerder der Beichtvater der seligen Dorothea von Montau. *ZGAE* Bd. XXIX H. 86 ss. 1—92. Nieznaczące zmiany, rezygnacja z większości przypisków i najnowszej literatury naukowej sprawiły, iż drugie wydanie artykułu F. Hiplera posiada mniejszą wartość niż pierwsze. — E. Strehlke: Nachträgliches zur

Autorem obszernej monografii o Janie z Kwidzyna był ks. F. Hipler². Omówił w niej szeroko życie Jana z Kwidzyna, jego twórczość naukową i biograficzną oraz działalność w diecezji pomezańskiej, ze szczególnym uwzględnieniem sprawy świątobliwej Doroty z Małatów Wielkich. F. Hipler był również autorem krótkich życiorysów Jana z Kwidzyna⁴. Przyśłużył się wielce wydając drukiem po raz pierwszy szereg jego pism. Publikacje F. Hiplera są do dziś cennym zbiorem materiałów do życia i działalności Jana z Kwidzyna. Mniejszą wartość przedstawiają, jeżeli chodzi o jego twórczość pisarską oraz reprezentowane poglądy.

Wcześniej szereg cennych informacji o Janie z Kwidzyna podali: G. C. Pisanski, M. Toeppen, E. Strehlke⁵.

Osobny artykuł Janowi z Kwidzyna poświęcił A. Schleiff⁶. Chociaż wcześniej wysunął pod adresem F. Hiplera postulaty wprowadzenia poprawek do biografii Jana z Kwidzyna⁷, w zasadzie jednak w swoim artykule oparł się na wynikach F. Hiplera.

Inne publikacje⁸ dotyczą Jana z Kwidzyna tylko pośrednio, najczęściej w związku ze sprawą Doroty z Małatów Wielkich lub dziejami życia wewnętrznego.

Stosowana w artykule pisownia: Jan z Kwidzyna, nie jest nowa. Zapisy wydziału *artium* w Pradze⁹, późniejsze dokumenty i rękopisy, informacja

Lebensgeschichte Johann Marienwerders. *Scriptores Rerum Prussicarum* (SRP). Die Geschichtsquellen der Preussischen Vorzeit bis zum Untergange der Ordensherrschaft. Hrsg. T. Hirsch, M. Toeppen, E. Strehlke. Bd. II. Leipzig 1866 ss. 803 n. — F. Hipler: (2) Johannes Marienwerder, Dömdechant von Pomesanien. *Pastoratsblatt für die Diöcese Ermland* I.VI.1899 ss. 62 n. — R. Stachnik: Zum Schrifttum über die selige Dorothea von Montau. *ZGAE* Bd. XXVII 1939 H. 1 ss. 254 nn. — A. Schleiff: (1) Die Bedeutung Johann Marienwerders für Theologie und Frömmigkeit im Ordensstaat Preussen. *Zeitschrift für Kirchengeschichte* Bd. 60: 1941 ss. 50—60. — T. Kujawska-Komender: Wstęp do badań nad pismami Doroty z Maław. *Nasza Przeszłość* t. V: 1967 ss. 116 nn.

² F. Hipler: jw. (1).

⁴ F. Hipler: jw. (2). — F. Hipler: (3) Johannes Marienwerder. *Allgemeine Deutsche Biographie*. Leipzig 1884 Bd. 20 ss. 381—383. — Por. F. Hipler: (4) Literaturgeschichte der Bistums Ermland, Braunsberg und Leipzig 1873 s. 38.

⁵ G. C. Pisanski: Entwurf der preussischen Literaturgeschichte in vier Büchern. 1790. Hrsg. Philipp. Königsberg 1886 ss. 38 n. — M. Toeppen: Das Leben der heiligen Dorothea von Johannes Marienwerder. Einleitung. SRP II, ss. 179. — E. Strehlke: jw.

⁶ A. Schleiff: jw. (1).

⁷ A. Schleiff: (2) Die Universität Prag und Preussen im 14. Jahrhundert. *Jahrbuch für ostpreussische Kirchengeschichte* Jhrg. 6: 1940 s. 18.

⁸ W. Ziesemer: Die Literatur des Deutschen Ordens in Preussen. Breslau 1923 ss. 89 nn. — K. Górski: (1) Blaski i cienie życia wewnętrznego w Prusach. *Przegląd Powszechny* r. 52: 1935 t. 207 s. 374. — R. Stachnik: jw. ss. 231—259. — P. Funk, L. Juhnke: Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preussen. *ZGAE* Bd. XXX: 1960 H. 1 ss. 1—37. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 84—132.

⁹ Joan. de Marienwerder (*Monumenta Historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*. T. I. Prag 1830—1834, s. 135). Joan. de Marienwerder (Jw. s. 139). Jo. dictus Marienwerder (Jw. s. 160). Jo. Marienwerder (Jw. ss. 147, 203 n., 206). Johannes Marienwerder (Jw. T. II, s. 260); *Urkundenbuch zur Geschichte des vormaligen Bistums Pomesanien*. Hrsg. von H. Cramer. *Zeitschrift des Historischen Vereins für den Regierungsbezirk Marienwerder*. Marienwerder 1884—1887. H. 15—18 nr 44; J. Truhlar: *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum, qui in c.r. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur*. T. I—II. Pragae 1905—1906 nr 823). — Marienwerdyr (W. Wisłocki: *Katalog rękopisów Biblioteki*

kronikarza Jana z Żuławki oraz epitafium¹⁰, wiąży jego imię *Joannes* lub *Johannes* z niemiecką nazwą¹¹ miasta Kwidzyn, *Marienwerder*, a więc najczęściej jako *Joannes (de) Marienwerder*. Historycy niemieccy pisali *Johannes Marienwerder*. W historiografii polskiej przyjęła się pisownia Jan z Kwidzyna¹².

Działalność Jana z Kwidzyna była dotychczas rozpatrywana zasadniczo w łączności ze sprawą świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Staraniom o jej kanonizację Jan z Kwidzyna może zawdzięczać zakres dotychczasowych opracowań na swój temat. Łączne traktowanie działalności Jana z Kwidzyna oraz Doroty miało również i ujemne strony. Zainteresowania jego biografów kierowały się głównie na lata dziewięćdziesiąte XIV wieku, w małym zakresie obejmowały jego twórczość naukową.

Celem niniejszego artykułu jest spojrzenie na Jana z Kwidzyna nie tyle, jako na kierownika duchowego Doroty z Mątów Wielkich, ile jako na filozofa i teologa przełomu XIV/XV wieku; a w dalszej kolej-

Uniwersytetu Jagiellońskiego. T. I—II. Kraków 1877—1881. nr 293). *Johannes Mergenwerdir* (Jw. nr 1623). *Johannis ... Marienwerder* (F. Stegmüller: *Repertorium biblicum medii aevi*. T. III. Matriti 1951 nr 4780); *Mernberger* (J. Truhlar, jw. nr 1805). — Por. J. Tříška: (1) *Literární činnost předhusitské university*. Praha 1967 s. 120.

¹⁰ *Johannes Marienwerder* (SRP III, 370 n.; J. Truhlar: jw. nr 70, 86, 823).

¹¹ Por.: *Frideric Schembek*: *Wizerunek Zący Przygotowania Chrześcijańskiego Należytego Skonania ... To jest Życie Chwałebne S. Dorothy z Prus Wdowy ... 1638 ... k. D 3; Estr. XXX, 248. — Słownik Geograficzny Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* wyd. pod red. F. Sulimowskiego, B. Chlebowski, W. Walewskiego. T. V. Warszawa 1884 ss. 20, 30. — J. Heise: *Die Bau und Kunstdenkmäler des Kreises Marienwerder östlich der Weichsel*. Danzig 1898 s. 31.

¹² Ks. W. K.: *Dorota*. *Encyklopedia Kościelna*. Wyd. X. M. Nowodworskiego. T. IV. Warszawa 1874 s. 325. F. Schembek stosował pisownię „*Marienwerdens*” (F. Schembek: jw.). P. H. Pruszczyk (*Forteca duchowna...* s. 130; Estr. XXV, 330) w XVII wieku „*Mercenwendens*”; podobnie F. Jaroszewicz (*Matka Świętych Polska...*, Estr. XVIII, 492). Pisownię „*Jan Marienwerder*” stosował ks. S. Gall (*Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. ks. Z. Chelmiński. T. 17—18. Warszawa 1909 s. 353). Po raz pierwszy zdaje się pisowni „*Jan z Kwidzyna*” użyto w *Encyklopedii Kościelnej* wydanej przez ks. M. Nowodworskiego. T. IV. Warszawa 1874 s. 325. Ta właśnie forma nazwiska utrwaliła się w okresie międzywojennym i stosowana jest obecnie. Por.: Ks. T. Glemma: *Historiografia diecezji chełmińskiej*. *Nova Polonia Sacra* II: 1926 s. 20. — *Diecezja Chełmińska*. *Zarys historyczno-statystyczny*. Pelplin 1923 s. 69. — K. Górski: (1) jw. s. 374 n. — Ks. P. Czaplowski: *Dorota z Mątów (1347—1394)*. *Polski Słownik Biograficzny* T. V. Kraków 1939—1946 s. 343. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 84 nn. — J. Krzyżaniakowa: *Mateusz z Krakowa, działalność w Pradze w latach 1355—1394*. *Roczniki Historyczne*. Poznań r. 29; 1963 ss. 20, 27, 32, 47 n. — A. Lemański: *Jan z Kwidzyna i Jan Ryman*. *Słowo Powszechne* nr 24 z 29/30.1.1966 r. — Ks. S. Szymański: *Początki kultu Najświętszego Serca Jezusowego w Polsce*. *Biblioteka Kaznodziejska* r. 76; 1966 nr 3—4 s. 168. — K. Górski: (2) *Obrachunek z Tysiącleciem*. *Tygodnik Powszechny* 1966 nr 30 s. 7. — W. Rubczyński w swym łacińskim komentarzu do teodycei Mateusza z Krakowa (V. Rubczyński [ed.]: *Mathaei de Cracovia Rationale operum divinatorum (theodicea)*. *Archivum Komisji do Badań Historii Filozofii w Polsce*. Tom III. Kraków 1930 ss. VIII, XI) nazwisko Jana z Kwidzyna podaje w formie „*Johannes de Insula Mariana*” albo „*Johannes de Insula Mariae*” korzystając tu zapewne z łacińskiej nazwy wyspy na Wiśle (por. F. Schembek: jw. k. D₃; W. Grabski: *Trzysta miast wróciło do Polski*. Warszawa 1960 s. 208 n.). — J. Tříška: jw. (1) s. 120 podaje następujące wersje nazwiska: „*Johannes Marienwerder (Mergen-, -ir, -yr, de M-. Kwidzyn)*”.

ności, w oparciu o jego pisma, dokonanie próby określenia jego poglądów filozoficznych i teologicznych. Wprawdzie krótki zarys jego poglądów teologicznych podali już F. Hipler i A. Schleiff¹³, lecz oparli się tylko o pobieżne streszczenie traktatu *Expositio symboli apostolorum*. Pozostałe pisma teologiczne Jana z Kwidzyna, zwłaszcza duża grupa pism biograficzno-ascetycznych, nie była w tym aspekcie w ogóle brana pod uwagę.

I. TWÓRCZOŚĆ JANA Z KWIDZYNA

1. PRASKIE ŚRODOWISKO INTELEKTUALNE W DRUGIEJ POŁOWIE XIV WIEKU

Studia Jana z Kwidzyna odbywały się na uniwersytecie w Pradze, cieszącym się wkrótce po jego powstaniu dużym powodzeniem wśród studentów pomorskich. Przyczyn tej popularności należałoby się doszukiwać przede wszystkim w dogodnym położeniu geograficznym Pragi, a ponadto w wielostronnym powiązaniu tego miasta z Zakonem Krzyżackim, już od czasów Przemysława Ottokara II (1253—1278), a głównie za panowania Karola IV (1346—1378)¹. Niemalą rolę mógł tu odegrać też szacunek dla św. Wojciecha i miasta, w którym był biskupem². Już od 1355 roku, jak świadczą dokumenty, studiował w Pradze rodowity Prus Mikołaj Gerke de Hogenberg. W latach 1372—1414 na wydziale prawa studiowało co najmniej 126 Prusów, z których sześciu promowano na bakałarzy, a dwóch lub trzech na doktorów prawa kościelnego. Na wydziale *artium*, jak wynika z albumu promocji, tylko w latach 1367—1387 ponad 60 studentów pruskich otrzymało stopnie naukowe³. Od 1365 roku znajdował się tam również Jan z Kwidzyna jako członek nacji polskiej⁴.

Czechy, a zwłaszcza Praga, w drugiej połowie XIV wieku stały się terenem, na którym rozwinęło się bujnie życie kulturalne i umysłowe. Jego czołowymi ośrodkami stały się środowiska dworskie cesarza i arcybiskupa praskiego, zakonne i uniwersyteckie. Reprezentowany przez nie wczesny humanizm, obok początków recepcji kultury antycznej, zmierzał do budzenia świadomości narodowej, podnosił konieczność przeprowadzenia reform w Kościele⁵.

¹³ F. Hipler: jw. (1) s. 185, 200. — A. Schleiff: jw. (1) ss. 54 nn.

¹ A. Schleiff: jw. (2) ss. 6 nn. — H. Barycz: *Dziejowe związki Polski z uniwersytetem Karola w Pradze. Przegląd Zachodni* 1948 nr 3 i 4 s. 255. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 7 nn.

² F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 7.

³ F. Hipler: jw. (4) ss. 71 nn. — A. Schleiff: (2) s. 12. — M. Borzyszkowski: (1) *Szkoly diecezji warmińskiej w okresie od XIII do połowy XVI wieku. Studia Warmińskie II* (1965) 58 n.

⁴ „Item in die S. Michaelis (1367) processerunt ad baccalariatum Jacobus de Emblica, Joan. de Marienwerde, quibus bursae dimittebantur”. (*Monumenta* jw. I, s. 135). — Por. E. Strehlke: jw. s. 803; A. Schleiff: jw. (1) s. 52. — W skład nacji polskiej na uniwersytecie w Pradze wchodził student pochodzący z Polski, Prus, Śląska i Miśni. Por. J. Tišška: jw. (1) s. 120.

⁵ E. Winter: (1) *Frühhumanismus. Seine Entwicklung in Böhmen und deren europäische Bedeutung für die Kirchenreformbestrebungen im 14. Jahrhundert*. Berlin 1964 ss. 39—86.

Początki wczesnego humanizmu w Czechach wiążą się z osobą biskupa praskiego Jana z Dražic († 1343). Szczególną jego zasługą jest sprowadzenie w 1340 roku z Pawii i osiedlenie w Roudnicach kanoników regularnych św. Augustyna, którzy reprezentowali wczesny humanizm włoski, a w swej religijności bliscy byli duchowi *devotio moderna*. O rozwoju wczesnego humanizmu w Czechach można jednak mówić dopiero od czasów Karola IV Luksemburczyka. Czołową rolę odegrał tu pobyt na dworze królewskim, a później na zamku arcybiskupa Arnošta z Pardubic w Roudnicach w latach 1350—1352, przybyłego z Włoch Coli di Rienzo († 1354). Obok cesarza i arcybiskupa, idee wczesnego humanizmu reprezentowali również wpływowi kanclerze państwa, wykształceni we Włoszech: Jan ze Středy (†1380), Mikołaj z Luny (†1371), Jan Klenkok (†1374); dalej profesorowie uniwersytetu praskiego oraz powiązane z nim niektóre ośrodki zakonne i studia generalne. Poza wspomnianym już macierzystym klasztorem kanoników regularnych św. Augustyna w Roudnicach, z którego wyszły wpływowe *Consuetudines Rudnicenses*, idee wczesnego humanizmu żywe były w pozostałych klasztorach augustiańskich, zwłaszcza w praskim *Karlshof*. Bliskim kierunkowi nowej pobożności był macierzysty klasztor cystersów w Oberfranken. Wpływowym był też ich klasztor *Aula Regia* w Zbrasławiu koło Pragi, ściśle powiązany z uniwersytetem Karola; w nim powstała w latach 1330—1370 klasyczna księga nowej pobożności *Malogranatum*, na której być może oparli się późniejsi redaktorzy *Naśladowania Chrystusa*. Silnym ośrodkiem intelektualnym i religijnym był też praski klasztor kartuzów *Mariengarten*. Z uniwersytetem powiązane były też zakonne studia generalne. U franciszkanów czołową postacią był magister Adalbert Bludow († 1362), znający m. in. pismo Dantego *De monarchia*, przepowiadający nadejście Antychrysta. U dominikanów działał natomiast reorganizator studium, współzałożyciel, a z kolei profesor uniwersytetu praskiego Jan Dambach († 1372), wywodzący się z kręgu górnoreńskich *Przyjaciół Bożych*, uczeń Eckharta, przyjaciel Taulera, zwolennik Petrarki, głoszący idee reformy Kościoła w oparciu o mistykę⁶.

Największą rolę w dążeniach reformatorskich na przełomie XIV i XV wieku odegrał sam uniwersytet Karola w Pradze, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę uprawiany tam nominalizm i mistycyzm oraz żywe dyskusje teologiczne. Ich problematyka podjęta i spopularyzowana przez kaznodziejów praskich osiągnęła na przełomie XIV i XV wieku swój właściwy wyraz w żądaniu reformy Kościoła, które szczególnie jaskrawo wystąpiło w działalności Jana Husa († 1415)⁷.

Jan z Kwidzyna studiował i działał w Pradze w latach 1365—1387. Studiując na wydziale *artium* uniwersytetu praskiego miał obowiązek⁸

⁶ E. Winter: jw. (1) ss. 68 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 15 nn., 23 n. — M. Borzyszkowski: (2) Wczesny humanizm w Czechach a *Devotio moderna* w Niderlandach. Rec. E. Winter: Frühhumanismus. Berlin 1964. *Studia Warmińskie* IV (1967) 559 n.

⁷ Tamże.

⁸ „Item ao, Domini 1366 in adventu Dni, fuit statutum, ut scholares debeant pastum magistris, quorum audiunt lectiones, sub tali conditione, quod qui annuatim non habet expendere 12 fl., totaliter sit exemplis, dummodo ad hoc magistro, vel rectori suo faciat fidem. Pastum autem Parsisiis aut alibi consuetum dari moderamus in hunc modum: de *metaphysica* 8 grossos per dimidium annum terminanda, de *physicorum*... de *de celo*, ..., de *de generatione*..., de *meteorum*..., de *de anima*...,

zapoznać się z problematyką pism wchodzących w skład średniowiecznego *Corpus Aristotelicum*. Wymagano również znajomości Boecjusza († 524) *De consolazione philosophiae*, Piotra Hiszpana († 1227) *Summulae logicales*, Klaudiusza Ptolemeusza *Almagest*, Euklidesa *Elementa*; Jana z Holywood († ok. 1200) *De Sphaera*, Jana Peckhama († 1280) *Perspectiva communis*. Ponadto na wydziale *artium* w Pradze używano następujących podręczników: *Algorismus*, nieznanego autora, zaznajamiającego studentów z arytmetyką; *Theorica planetarum*, bliżej nieznanego autora⁹, podającego fragmenty *Elementów* Euklidesa w przekładzie łacińskim, kalendarza, omawiającego kwadraturę koła i podającego budowę kwadrantu; *Almanach* oraz *Computus Cyrometricalis*, podające wiadomości o kalendarzu; *Graecismus* albo *Labyrinthus* Eberharda z Bethun (pocz. XII w.), podręcznika języka łacińskiego, wyjaśniającego również słownictwo greckie; *Doctrinale puerorum* Aleksandra de Villa Dei (pocz. XIII w.), gramatyki języka łacińskiego; *Musica* Jana de Muris Parisiensis († 1330); *Poetria nova* Gotfryda Anglika (pocz. XIII w.), zaznajamiającego z obowiązkami nauczyciela; oraz nieznanego autora¹⁰ *De disciplina scholarum*. Wymienione wyżej pisma związane były z wykładami zwyczajnymi¹¹; nieznaną jest natomiast problematyka zajęć nadzwyczajnych m. in. dysput¹².

Studia na wydziale teologii polegały głównie na egzegezie Pisma św., którą prowadzili *cursores biblici*; komentowaniu *Sentencji* Piotra Lombarda, uprawianym przez bakalarzy teologów, zwanych *sentenciarii*, a wreszcie na wykładach pism Ojców Kościoła. Program studiów obejmował również zajęcia dydaktyczne w postaci kazań i dysput. Sprecyzowały go bliżej wydane w 1383 roku statuty dla wydziału teologii¹³.

Skład profesorów praskiego wydziału teologicznego nie jest dokładnie znany¹⁴. Wiadomo jednak, iż Jan z Kwidzyna korzystał w Pradze z wy-

de sensu et sensato... de memoria et reminiscencia... de somno et vigilia... de longitudine et brevitate vitae... de vegetalibus... Ethicorum, ut physicorum per 3 quartalia, pollicorum..., rhetorica..., oeconomico..., Boetius de consolatione..., vetus ars..., priorum..., posteriorum..., topicorum Aristotelis..., elenchorum..., tractatus Petri Hispani..., sphaera materialis..., algorismus..., theorica planetarum..., libri Euclidis..., almagestum Ptolomei..., almanachum..., in gramatica Priscianus minor..., de graecismo..., poetria nova..., de labyrintho..., de Boetio, de disciplina scholarum..., 2 da parte doctrinalis... (Liber Decanorum Facultatis Philosophiae Universitatis Pragensis. *Monumenta...* jw. T. I, pars I s. 76 n. oraz por.: ss. 41, 48 n., 50, 56, 63 n., 82 n., 91 n., 103, 108). — J. Tříška: jw. (1) ss. 51—54, 161—163. — J. Tříška: (2) Příspěvky k středověké literární universitě. *Acta Universitatis Carolinae — Historia Universitatis Carolinae Pragensis*. T. 9: 1968, fasc. 1 ss. 7—28.

⁹ Autorami podobnych pism byli: Gerard z Kremony († 1187); Jan z Pizy († ok. 1314); Gwidon Bonalus de Forlivio († 1284). Tamże pars. II, s. 275.

¹⁰ Przepisywana wówczas niesłusznie Boecjuszowi.

¹¹ Tamże T. I, pars. I ss. 76 n., 41, 48 n., 50, 65, 68 n., 82 n., 91 n., 103, 108.

¹² Statuty wspominają o dysputie nad kwestiami Jana Buridana († 1358). Tamże pars. I, s. 82. J. Tříška: jw. (1) ss. 80—85 podaje tematy dysput, ale dopiero z lat 1405—1417.

¹³ V. Flajšhans: Pražští theologové kolem 1400 r. *Časopis Českého Musea* 1905 s. 16. — J. Tříška, jw. (1) ss. 55 nn.

¹⁴ „Niestety, nieznaną jest dokładny skład profesorski wydziału teologicznego. W źródłach rozsiiane są dorywczo nazwiska profesorów i bakalarzy, nie mamy jednak dokładnych dat otrzymywania przez nich stopni, ... (A.) Franz, Magister Nicolaus Magni de Jawor, (Freiburg 1898) s. 20—43, próbował zrekonstruować pierwotny skład osobowy wydziału teologicznego w Pradze, jednak daty podane przez niego są bardzo balamutne”. (J. Krzyżaniakowa: jw. s. 32).

kładów Henryka Tottinga Oyty, reprezentującego głównie nominalizm¹⁵. Pozostawał z nim w kontaktach nawet po opuszczeniu Pragi¹⁶.

Obok studiów filozoficznych i teologicznych Jan z Kwidzyna miał możliwość zapoznania się w Pradze z aktualnie głoszonymi poglądami, niejednokrotnie wykraczającymi poza zakres dyscyplin akademickich¹⁷. Poglądy te, raczej inspirowane, niż głoszone przez profesorów uniwersyteckich, spopularyzowane przez słynnych kaznodziejów praskich otrzymywały postać skrajną, wywołując tym samym szeroki oddźwięk w kołach akademickich, kościelnych i mieszczańskich.

Niżej podane zestawienie czołowych osobistości praskich z tego okresu oraz ich zasadniczych tez, pozwoli poznać zasięg wpływów, które mogły oddziaływać na formację intelektualną Jana z Kwidzyna.

Konrad Waldhauser († 1369). Po wstąpieniu do zakonu augustianów studiował w Pawii, gdzie zapoznał się z tendencjami wczesnego humanizmu włoskiego, jak również z kulturą, a zwłaszcza z retoryką antyczną. Po powrocie do Litomierzyc zasłynął zdolnościami oratorskimi. Popularność zjednały mu wśród mieszczaństwa kazania głoszone w języku niemieckim, w których mocno występował przeciw nadużyciom ze strony duchowieństwa, zwłaszcza jeżeli chodzi o symonię. W 1363 roku został zaproszony z kazaniem wielkopostnymi do Pragi. Na kanwie męki i śmierci Chrystusa Pana akcentował rozdzźwięk ze wskazaniami Ewangelii, przejawiający się w postępowaniu wiernych. Nie występował jednak wprost przeciwko Kościołowi, ani papieżowi. Wpływy Waldhausera sięgały daleko poza Pragę. Na szczególną uwagę zasługuje jego popularna *Postilla studentium pragensium*¹⁸.

Jan Milicz z Kromieryża († 1374). Będąc notariuszem królewskim i kanonikiem kościoła św. Wita w Pradze zrezygnował z piastowanych godności i urzędów, oddał się wyłącznie pracy duszpasterskiej w postaci głoszenia kazań i słuchania spowiedzi. W kazaniach ludowych i synodalnych występował przeciw upadkowi moralności zarówno wiernych, jak i duchowieństwa. Był pod wpływem mistycyzmu, millenaryzmu, poglądów Joachima de Fiore. Ufał, że Praga, jako nowe *Jerusalem*, stanie się głównym ośrodkiem odrodzenia religijnego. Występował również przeciw naukom świeckim, uważając jedynie teologię za rzecz godną studiowania. W traktacie *Libellum de Antichristo* zawarł program naprawy Kościoła, występując m. in. z propozycją zwołania soboru powszechnego. Opowiadał się ponadto za codzienną komunią św. wiernych, a w za-

¹⁵ „Item 4. die Aprilis (1369) incepit mag. Joan. Marienwerder sub mag. Henrico de Oyta...” (*Monumenta* jw. T. I, s. 139). Por. E. Strehlke: jw. s. 803. — A. Schleiff: jw. (1) s. 52.

¹⁶ Rkp. Q k. 4—6b. Biblioteki Miejskiej w Elblągu. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 222. — E. Strehlke: jw. s. 804.

¹⁷ Por. F. Hipler: jw. (1) s. 204.

¹⁸ F. Loskot: Konrad Waldhauser řeholní kanovník sv. Augustína, předchůdce mistra Jana Husa. Praha 1909. — V. Novotný: Náboženské hnutí české ve XIV a XV století. Praha 1916 Č. I, ss. 57 nn. — A. Schleiff: jw. (2) ss. 12 n. — J. Macek: Husitské revoluční hnutí. Praha 1952 ss. 41 nn. — E. Maleczyńska: Ruch husycki w Czechach i w Polsce. Warszawa 1959 ss. 239—241, 259. — S. Bylina: Działalność reformatorska Konrada Waldhausera i jego wpływy na ziemiach polskich. *Przegląd Historyczny* 1963 ss. 473 nn. — E. Winter: jw. (1) ss. 79 nn.

łożonym przez siebie domu dla upadłych kobiet, zwanym *Jerusalem*, stosował ją w praktyce¹⁹.

Wojciech Rankovy († 1388). Studiował w Paryżu i Oksfordzie. Jako scholastyk katedralny był doradcą arcybiskupa praskiego. Jego spór teologiczny sprzed 1371 r. z Henrykiem Totting Oytą miał dodatkowe podłoże narodowe i filozoficzne. Rankovy był Czechem i realistą. W głoszonych kazaniach wypowiadał się przeciw symonii, niemoralnemu życiu duchowieństwa. Obstawał przy koncyliaryzmie, popierał dążenia nacji czeskiej do rozszerzenia zakresu swych uprawnień na uniwersytecie praskim. Ufundował stypendium dla studentów czeskich w Oksfordzie, potęgując tym samym kontakty ze środowiskiem oksfordzkim i umożliwiając dogodnie przeniknięcie idei Jana Wiclifa na teren czeski²⁰.

Maciej z Janowa († 1393). Studiował na uniwersytecie praskim. Był w bliskich kontaktach z Miliczem i Rankovym. Ulegał wpływowi Joachima de Fiore i Jana Wiclifa. Rozwinął działalność kaznodziejską i pisarską. W traktacie *Regulae Veteris et Novi Testamenti* przekazał swe zasadnicze poglądy. Podobnie jak Milicz zapowiadał bliskie nadejście Antychrysta. Zalecał powrót do zwyczajów i życia pierwotnego Kościoła występując m. in. przeciw hierarchii kościelnej, obrzędowi liturgicznemu. Projekt reformy Kościoła opierał na wiernych, którzy powinni doskonalić się przez częste przyjmowanie sakramentów św. Niektóre poglądy odnośnie codziennego przyjmowania sakramentów św. przez wiernych odwołał na synodzie w Pradze w 1388 r. Szereg jego tez przejęli Jakub ze Stribna i Jan Hus²¹.

Henryk Totting Oyta († 1396)²². W 1355 roku posiadając stopień magistra wydziału *artium* studiował w Pradze równocześnie teologię. W 1362 i 1367 roku był rektorem studium generalnego w Erfurcie. Od 1367 roku wchodził w skład profesorów wydziału *artium* uniwersytetu Karola w Pradze. Wśród promowanych przez niego studentów był

¹⁹ O. Odložnik: Jan Milič z Kroměříže. Praha 1924. — A. Schleiff: jw. (2) s. 14. — E. Maleczyńska: jw. ss. 240 nn. — B. Leszczyńska: Jan Milicz z Kromieryża i jego kontakty z ziemiami polskimi. *Sobótka* 1960 ss. 15 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 63, 68. — E. Winter: jw. (1) ss. 86 nn.

²⁰ F. Tadra: Mistr Vojtěch, profesor pařížského učení a scholastik kostela pražského. *Časopis Českého Musea* 1879 s. 537. — J. Loserth: Über die Beziehungen zwischen englischen und böhmischen Wiclifisten in den beiden ersten Jahrzehnten des 15. Jh. *Mitteilungen des Österreichischen Instituts für Geschichtsforschung* Bd. 12: 1891 ss. 254 nn. — F. M. Bartoš: Husitství a cizina. Praha 1931 ss. 30 nn. — E. Maleczyńska: jw. ss. 272 n. — E. Winter: jw. (1) ss. 75 nn., 132 nn. — J. Tříška: jw. (1) ss. 44 nn.

²¹ V. Kybala: Matěj z Janova jeho spisy a učení. Praha 1905 — C. N. Gander: Joachimské myšlenky v díle Matěje z Janova *Regulae veteris et novi testamenti*. *Časopis Českého Musea* 1937 ss. 1 nn. — E. Winter: jw. (1) ss. 99 nn., 135 nn. — B. Töpfer: Chiliastische Elemente in der Eschatologie des Matthias von Janow. *Ost und West in der Geschichte des Denkens und der kulturellen Beziehungen*. *Festschrift für E. Winter*. Berlin 1966 ss. 59 nn.

²² F. Hipler: jw. (1) s. 177 nn. — A. Lang: Heinrich Totting von Oyta. Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte der ersten deutschen Universitäten und zur Problemgeschichte der Spätscholastik. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters* Bd. 33: 1937 H. 4/5. — G. Sommerfeldt: Zu Heinrich Totting von Oyta (Gest. 20. Mai 1397 in Wien). *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung* Bd. 25: 1904 s. 576—604. — E. Winter: jw. (1) ss. 74—78, 97 nn., 112 n., 121—125, 154 n., 175—178. — J. Tříška: jw. (1) ss. 108—110.

m. in. Jan z Kwidzyna²³. W 1377 r. przeniósł się do Paryża, gdzie studiując na wydziale teologii pozostawał w bliskich kontaktach z Henrykiem z Hesji i Marsyliuszem z Inghen. Po uzyskaniu w 1380 roku stopnia magistra teologii wrócił do Pragi, gdzie wykładał na wydziale teologii do 1384 roku. Napisał szereg komentarzy do Arystotelesa, Piotra Lombarda, Adama Woodhama; pozostawił po sobie liczne traktaty teologiczne i kazania. Ogólnie można powiedzieć, że reprezentował nominalizm. Nie był to jednak czysty nominalizm, lecz spokrewniony z wpływami św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, Jana Gersona²⁴. W Pradze z jego kręgiem byli związani: Henryk i Konrad Soltow, Henryk Bitterfeld z Brzegu, Albert Engelszalk, Mateusz z Krakowa, Jan z Kwidzyna²⁵. Przed 1371 rokiem doszło do sporu teologicznego między Henrykiem Oytą a Wojciechem Rankovym, odnośnie sposobu wyjaśniania niektórych zagadnień sakramentu pokuty²⁶. Spór Oyta — Rankovy, podzielił Pragę na dwa obozy. Jan z Kwidzyna, jak i większość profesorów

²³ *Monumenta* jw. I, s. 133—142. — F. Hipler: jw. (1) s. 177. — E. Winter: jw. (1) s. 74.

²⁴ J. B. Schwab: Johannes Gerson, Professor der Theologie und Kanzler der Universität Paris. Würzburg 1885 s. 84. — Ks. K. Michalski: Zachodnie prądy filozoficzne w XIV wieku i stopniowy ich wpływ w środkowej i wschodniej Europie. *Przegląd Filozoficzny* r. 31: 1928 z. I—II s. 15. — M. Gräbmann: Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit. Freiburg im Breisgau 1933 ss. 111, 113. — A. Schleiff: jw. (2) ss. 15 n., 19. — E. Winter: jw. (1) s. 74. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 10.

²⁵ F. Hipler: jw. (1) s. 184. — J. Krzyżaniakowa: jw. s. 32.

²⁶ Zdaniem E. Wintera (jw. s. 75) Henryk Totting Oyta przedstawił do dysputy tezę głoszącą, iż kapłan znajdujący się w grzechu ciężkim nie może głosić słowa Bożego. Biorąc pod uwagę, iż wielu duchownych tego okresu żyło w stanie dalekim od doskonałości kapłańskiej, sformułowanie tej tezy było bardzo ostrożne; mógł bowiem Oyta za podstawę dysputy wziąć udzielanie sakramentów św. albo sprawowanie mszy św. Faktycznie jednak Henrykowi Oycie miało chodzić o problem ważności sakramentów św. udzielanych w grzechu ciężkim. Wojciech Rankovy dopatrzeć się miał w tak postawionej tezie możliwości podważenia obiektywnej wartości sakramentów św. i zaskarżył Oytę przed trybunałem papieskim. Henryk Totting Oyta oskarżony o herezję, ostatecznie wygrał w 1371 r. proces odbywający się przed trybunałem w Awinionie, zdaniem E. Wintera, zrećnie tłumacząc sens swej wypowiedzi głównie potrzebą, aby kaznodzieja był raczej w stanie łaski uświęcającej, a ponadto tym, iż postawiona przez niego teza miała służyć nie tyle wyrażeniu stanowiska, ile ćwiczeniu się w dyspacie scholastycznej. Ponadto E. Winter utrzymywał (jw. s. 78) jakoby wyrok procesu Oyta zawdzięczał poparciu Karola IV oraz pomocy nominalistycznych teologów paryskich. Twierdzenia E. Wintera, zarówno co do przedmiotu sporu, jak i co do przebiegu procesu wydają się wysoce wątpliwe. Okazuje się bowiem, iż zawarte w sześciu łezach oskarżenie Henryka Oyty ze strony Wojciecha Rankowego nie zawiera w ogóle podnoszonej przez E. Wintera rzekomej tezy Henryka Oyty: „In nomine sancte et individue trinitatis amen. Noverint tam presentes quam posteri, sancte matris ecclesie filli universi et presertim sacre pagine professores, licenciatii, baccalarii et scolares studentes ubilibet in eadem, quod sub anno domini a nativitate domini 1371, indicione nona, die 24. mensis Aprilis pontificatus sanctissimi in Christo patris ac domini nostri domini Gregorii divina providencia pape undecimi anno primo constitutus coram venerabili et circumspecto viro domino Petro Villani legum doctore, decano ecclesie Castrinovi de Arrio domini pape capellanoque suo, eiusque camerario et curie camere apostolice generali auditore, honorabilis vir dominus Albertus de Bohemia, scolasticus ecclesie Pragensis, magister in artibus et baccalarius in sacra theologia, eidem domino auditori contra honorabilem virum dominum Henricum de Oyta Allemannum, prepositum Widenwurgensem in ecclesia Osnaburgensi, baccalarium in theologia, realiter tradidit atque dedit nonnullos articulos, super quibus tanquam

uniwersytetu praskiego stanęła po stronie Oyty. Ostatecznie Oyta wygrał proces w Awinionie w 1371 r.²⁷

Tomasz ze Stitného († 1409). Był pod wpływem poglądów profesorów uniwersytetu oraz kaznodziejów praskich, zwłaszcza Milicza i Macieja z Janowa. Pisząc po czesku wywarł szeroki wpływ na społeczeństwo²⁸.

Mateusz z Krakowa († 1410). Studiował w Pradze od 1353 r. Był uczniem Henryka Totting Oyty; pozostawał w bliskich kontaktach z Janem z Kwidzyna. Przebywając w Pradze do 1394 roku rozwinął szeroką działalność dydaktyczną, naukową, kaznodziejską. Pozostawił po sobie liczne traktaty teologiczne, komentarze, kazania. Występował przeciw zaniedbywaniu obowiązków kapłańskich, symonii, nepotyzmowi, obsadzaniu stanowisk kościelnych ludźmi nieodpowiednimi, laicyzacji duchowieństwa. W szeregu traktatach zajął się teologią praktyczną podając m.in. sposoby odprawiania mszy św., słuchania spowiedzi, wypowiadał się również za częstszym niż dotychczas przyjmowaniem komunii św. przez wiernych. Poddawał również krytyce działalność kurii rzymskiej, proponował zwołanie soboru powszechnego dla zlikwidowania schizmy²⁹.

Sumując tendencje występujące w środowisku praskim można za J. Krzyżaniakową stwierdzić: „Na całokształt problemu religijnego Czech w drugiej połowie XIV wieku składało się kilka zagadnień. Z jednej strony były to zagadnienia czysto praktyczne związane ściśle z zagadnieniami społecznymi tego czasu. Należały do nich stosunki panujące w tym czasie wśród kleru praskiego świeckiego i zakonnego, zagadnienie demoralizacji kleru, zaniedbywanie obowiązków, przekupstwa, obsadzania stanowisk kościelnych przez nieodpowiednich ludzi itp. ... z drugiej zaś

erroneis eundem magistrum Heinricum denunciavit. Quorum tenor sequitur in hunc modum:

Sancti spiritus assit nobis gracia amen. Reverendi domini nostri patres et magistri! Dignemini fidel et veritati assistendo decernere, quid de infrascriptis articulis sit sciendum.

Primus articulus est iste. Lapsus in peccatum mortale faciens aliquod bonum de genere, ad quod faciendum ex precepto aut ex voto aut ex professione tenetur, peccat novo peccato mortali. — Secundus articulus. Solus spiritus sanctus, et non sacerdos dimittit peccata. Sacerdotis autem officium est tantum peccata a spiritu sancto dimissa ostendere. Quod probatur per illud dictum Jeronimi, quod in solvendis peccatis idem facit sacerdos ewangelicus, quod olim faciebat sacerdos leviticus. Non enim mundabat a lepra, sed mundatum ostendebat. Quare non sacerdos ewangelicus mundat, sed mundatum a deo ostendit. — Tercius articulus est iste. Perplexus inter duos sacerdotes, quorum unus habet discrecionem casuum, et non habet potestatem vel executionem absolvendi, alter vero non habet tantam discrecionem casuum, sed habet potestatem absolvendi, melius facit confitendo non habenti potestatem absolvendi, quam habenti. — Quartus articulus est, quod non quilibet sacerdos potest quemlibet sibi confitentem ab omni peccato absolvere, hoc non de iure divino, sed humano et positivo. — Quintus articulus, quod omne, quod est alicui vere consilium, hoc eidem est vere preceptum. — Sextus articulus est, quod primum preceptum decalogi de dilectione dei super omnia potest in via perfecte impleri". (G. Sommerfeldt: jw. ss. 585 n.).

²⁷ G. Sommerfeldt: jw. s. 584.

²⁸ R. Gebauer: *O zivote a spisich Tomase ze Stitneho*. Praha 1932. — E. Winter: jw. (1) ss. 132 n., 136 nn.

²⁹ J. Krzyżaniakowa: jw. s. 9 nn. — W. Seńko: *Polska filozofia średniowieczna — charakterystyka, tendencje i główne kierunki*. W: *Filozofia polska*. Warszawa 1967 ss. 18—21. — J. Tříška: jw. (1) ss. 117—120.

strony spotykamy się ... z zagadnieniami tak zwanej teologii praktycznej, w której szukano drogi naprawy istniejącego stanu rzeczy. Stąd mamy szereg traktatów poruszających zagadnienia sakramentów, przede wszystkim spowiedzi i komunii i stosunku do nich zarówno ludzi świeckich, jak i kleru oraz sprawę mszy św. i obowiązku odprawiania jej przez księży. Trzecim wreszcie zagadnieniem, ... była krytyka kurii rzymskiej, ... która w końcowej fazie doprowadziła do kwestionowania praw papieża i połączyła się z teorią koncyliarną”³⁰.

Z postępowaniem lat spory teologiczne przybierały coraz bardziej formę konfliktów między grupami narodowymi. „W zorganizowanym wzorem Uniwersytetu Paryskiego w cztery nacje życia uniwersyteckiego Pragi nacja polska, obejmująca pod względem zasięgu terytorialnego obok właściwej Polski także Prusy, Śląsk i Miśnię, wraz z nacją czeską miała stanowić przeciwagę słowiańską dla dwóch nacji niemieckich: saskiej i bawarskiej. Losy niestety zrzuciły inaczej. To, co miało zapewnić autonomiczny rozwój uczelni, stało się przyczyną klęski praskiej wszechnicy przez zmajoryzowanie, i nacji polskiej, i władz uniwersyteckich przez żywioł germański”³¹.

W 1384 roku doszło tu do sporu wynikłego na tle obsadzania stanowisk w kolegiach Waclawa i Wszystkich Świętych, których członkami byli w większości Niemcy³². W tym samym roku franciszkanie, dominikanie, augustianie i karmelicy, którzy w swoich klasztorach już od 1366 r. prowadzili wykłady teologiczne, formalnie zostali połączeni z uniwersytetem. Wzrost czeskich członków uniwersytetu, a równocześnie napływ nowych niemieckich studentów spotęgował tendencje nacjonalistyczne, których rezultatem była opozycja wobec niemieckiego rektora Konrada Soltowa i petycja skierowana do króla Waclawa oraz arcybiskupa Jana z Jenštejna o obsadzenie kolegiów Czechami. Arcybiskup praski, jako kanclerz uniwersytetu, wydał wówczas polecenie proboszczom i członkom kolegium Karola oraz założonego w 1380 roku kolegium Waclawa, aby na członków kolegium wybierano wyłącznie magistrów nacji czeskiej. Trzy pozostałe nacje, przewyższające pod względem liczebnym dziesięciokrotnie nację czeską, zaapelowały wspólnie z rektorem do papieża, od niekorzystnej dla nich decyzji arcybiskupa, prosząc by zezwolono wybierać odpowiednio magistrów ze wszystkich nacji. Spór trwał prawie dwa lata. Brał w nim również udział Jan z Kwidzyna, przeciwstawiając się tendencjom supremacji członków nacji czeskiej³³. Rozwiązanie sporu przyniosło korzyść dla strony czeskiej; od 1387 roku miała ona prawo do pięciu kolegiatur, szósta miała być neutralną. Skutki takiego rozwiązania sprawy były bardzo dalekie. Rozpoczął się *exodus* z Pragi studentów i profesorów spoza czeskiej nacji. Większość ich skierowała się do

³⁰ Tamże, s. 35 n.

³¹ H. Barycz: jw. s. 256. — Por. A. Schleiff: jw. (2) s. 10. — J. Tříška: jw. (1) ss. 21 nn.

³² E. Winter: (2) Tausend Jahre Geisteskampf in Sudetenraum. 2. Aufl. Salzburg und Leipzig 1938 s. 67.

³³ F. M. Bartoš: jw. ss. 62 nn., 249 nn. — V. Chaloupecký: Karlova universita v Praze 1349—1409. Praha 1948 ss. 89 nn. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 30; H. Barycz: jw. s. 337. — E. Winter: jw. (1) ss. 154 nn.

uniwersytetów niemieckich, zarówno do już istniejących, jak i do nowo-powstających w tym czasie. Duży zespół profesorów z Pragi przejęła Akademia Krakowska. Z końcem 1387 roku Jan z Kwidzyna opuścił Pragę i wrócił do miasta rodzinnego, a więc do Kwidzyna. Prawdopodobnie skorzystałby z zaproszenia któregoś z uniwersytetów, gdyby w jego odczynie nie otworzyły się perspektywy objęcia równorzędnego stanowiska naukowego. W tym bowiem czasie, Konrad Zolner von Rotenstein, następca po Winryku Kniprode na stanowisku wielkiego mistrza Zakonu Krzyżackiego, starał się od 1382 roku o założenie uniwersytetu w Chełmnie na Pomorzu. Pozwolenie takie wydał papież Urban VI dnia 9 lutego 1386 roku³⁴.

Przybył też w 1387 roku do Kwidzyna, prawdopodobnie na zaproszenie wielkiego mistrza, długoletni przyjaciel praski Jana z Kwidzyna, Mateusz z Krakowa. Być może i jego kandydatura była brana pod uwagę przy obsadzeniu katedr projektowanego uniwersytetu chełmińskiego³⁵.

W stolicy biskupstwa pomezkańskiego Jan z Kwidzyna złożył profesję jako kapłan zakony krzyżacki, a w 1388 roku przyjął kanonię katedralną.

2. PISMA JANA Z KWIDZYNA

A. Pisma teologiczne:

a. Parafraza *Pater noster*.

Tekst parafrazy *Pater noster* został opublikowany przez F. Hiplera³⁶. Jest to krótki wykład tekstu *Ojciec nasz* poprzez powtarzający się schemat potrójnego układu. Czas powstania tekstu nie jest ustalony. Można przyjąć, iż powstał w Pradze przed 1386 rokiem. Wydaje się bowiem, iż ten rodzaj twórczości był w środowisku praskim powszechny. Katalogi J. Truhlara, a zwłaszcza A. Podlahy, wymieniają liczne rękopisy³⁷, pochodzące głównie z pierwszej połowy XV wieku, zawierające wykład *Modlitwy Pańskiej*, równie krótki, jak parafraza Jana z Kwidzyna.

b. Kazanie synodalne *Expergiscimini hodie, anime devote*.

„Kazania synodalne były wygłaszane dwa razy w roku przeważnie przez profesorów teologii. Celem ich było kształcenie księży i ich wychowywanie. Łączyły więc w sobie elementy dydaktyczno-wychowawcze

³⁴ J. Voigt: *Geschichte Preussens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens*, Bd. V. Königsberg 1827—1839 s. 493. — F. Hipler: jw. (1) ss. 207 n.

³⁵ F. Hipler: jw. (4) s. 38. — W. Rubczyński: jw. s. 17.

³⁶ [F. Hipler]: (5) *Kurze Auslegung des Vaterunser von Johannes Maricnwerder. Pastoralblatt für die Diözese Ermland* 15.XII.1883 nr 12 ss. 142 n. — Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 185, 273. — F. Hipler: jw. (2) s. 62. — R. de Buck: *De B. Dorothea vidua inclusa Quidzini in Borussia Polonica. Commentarius praevious. Acta Sanctorum Octobris XIII, Parisiis 1883 s. 473.* — F. Hipler: jw. (1) s. 165 oraz F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 15, a za nimi wielu innych podają, iż tekst parafrazy *Ojciec nasz* został opublikowany przez G. C. Pisanskiego: jw. Bd. I, s. 59. Informacja ta jest mylna. G. C. Pisanski ogranicza się tylko do stwierdzenia autorstwa Jana z Kwidzyna.

³⁷ J. Truhlar: jw. rkp. 2774 (z przełomu XIV/XV w.) — A. Patera, A. Podlaha: *Soupis rukopisu knihovny metropolitni Kapituly pražské*. Praha 1910—1911 rkp. 322, 502, 573, 584, 585, 652, 677, 754.

z naukowymi. Miały podobnie jak inne kazania do spełnienia określoną funkcję religijną i społeczną. Pod względem formy utrzymują się one w typie kazań scholastycznych, pełne są cytatów, przykładów, przypowieści. Zawierają jednak żywą treść związaną ściśle z potrzebami czasu i odbiorcy. Praskie kazania synodalne są doskonałym źródłem do poznania stosunków panujących wśród kleru praskiego, dążeń do naprawy istniejącego stanu rzeczy i wreszcie odbiciem poglądów kaznodziei i dowodem jego erudycji³⁸.

Fakt wygłoszenia kazania synodalnego *Expergiscimini hodie, anime deuote*³⁹ przez Jana z Kwidzyna był znany F. Hiplerowi. Ograniczył się on jednak tylko do poparcia stanowiska K. Höfflera, iż figurujący w zakończeniu kazania Mernberger nie jest nikim innym jak tylko Janem z Kwidzyna⁴⁰. Argumentacja K. Höfflera, oparta na przypuszczeniach, nie jest na tyle przekonująca, aby można przyjąć na podstawie zachowanych dokumentów, iż w Pradze nie było wybitnej osobistości o nazwisku Mernberger.

Bliższa analiza tekstu mowy *Expergiscimini hodie, anime deuote* i porównanie jej z innym traktatem Jana z Kwidzyna, mianowicie *Expositio symboli apostolorum*, co do którego autorstwa nie ma wątpliwości, potwierdza, iż istotnie Jan z Kwidzyna był autorem omawianego tu kazania. Okazuje się bowiem, iż wstępna partia kazania synodalnego, została prawie dosłownie powtórzona w *Expositio symboli apostolorum*:

Kazanie synodalne: *Expergiscimini hodie, anime deuote*.

Traktat: *Expositio symboli apostolorum*.

[Rkp X A 2 STÁTNI KNIHOVNA CSSR — PRAHA, KLEMENTINUM, k. 57 r^a]

[Rkp 1977 POLSKA AKADEMIA NAUK, BIBLIOTEKA GDAŃSKA, k. 27 v e/d]

„Justus perit et non est, qui cogitet in corde suo; Ysaie quingentesimo-septimo”⁴¹.

*Expergiscimini hodie anime deuote, amatrices uere deuote crucifixi et vigilanter attendite et videte opera domini, que posuit super terram. Nempe stupor et mirabilia facta sunt in terra nostra; Jeremie quarto*⁴². Nam filius [[noster]] dei patris non in similitudine angelorum⁴³ factus, sed in similitudine

„*Expergiscimini anime deuote, christi crucifixi amatrices et Vigilanter attendite precium redemptionis vestre*

nam filius dei patris non in similitudine angelorum⁴³ factus, sed in similitudine hominum habitu⁴⁴ inuentus est ut homo,

³⁸ J. Krzyżaniakowa: jw. s. 35.

³⁹ M. Johannis Mernberger (Marienwerder?) Sermo de passione Christi „*Expergiscimini hodie, anime deuote* > < *Explicit sermo synodalis (sic!) Mgri Johannis Mernberger*”. (J. Truhlar: jw. Rkp. 1805 f. 57a—62a).

⁴⁰ C. Höffler: *Concilia pragensia*, Prag 1862 s. XIX uważa, że w mowie *Expergiscimini* powinno być nie *Mernberg*, lecz *Marienwerder*. Nazwisko *Mernberg* trafia się rzadko w aktach uniwersyteckich. Mówca synodalny musiał być osobistością znaną i wpływową, co odpowiadałoby pozycji Jana z Kwidzyna. Zdaniem K. Höfflera pomyłka mogła być wynikiem trudnoczytelnego pisma z XIV wieku. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 205.

⁴¹ Iz 57, 1.

⁴² Jer 5, 30.

⁴³ S. Bernardi Claravallensis: In feria IV Hebdomadæ sanctæ sermo n. 9 E; PL 183, 268.

⁴⁴ habitum

hominum habitu inventus est ut homo, exinaniuit seipsum formam serui accipiens; philiphensium secundo⁴⁴. Quod tractans beatus bernhardus in sermone hodierno⁴⁵ dicit: filius dei non solum formam serui accepit, ut subesset; sed mali serui, ut vapularet⁴⁶ et serui peccati, ut penam solueret cum culpam non haberet⁴⁷. Hodie enim deus [[noster]] maiestatis inventus est, a discipulo suo traditus, dure flagellatus, sputis illinitus^b, spinis coronatus, obprobrijs saturatus, morte turpissima condemnatus et cum sceleratis deputatus⁴⁸ et multa alia innumerabilia pro nobis, o filie Jerusalem⁴⁹, passus. Egredivini ergo filie syon, et videte regem Salomonem in dyademate, quo coronavit eum mater sua; Canticorum tercio⁵⁰. Coronavit namque mater eum mater sua corona carnea in die conceptionis sue et desponsationis illius, qua desponsavit sibi humanitatem in qua passus est⁵¹. coronavit eum pater corona aurea in die resurrectionis propheta dicente, qui ait Gloria et honore coronasti eum domine⁵². Sed nouerca sua [[synagoga]] id est synagoga coronat eum corona spinea hodie passionis; Mathei vicesimoseptimo⁵³: Plectentes coronam de spinis, posuerunt super caput eius. ...".

exinaniuit seipsum formam serui accipiens; philiphensium secundo⁴⁴. Quod tractans bernardus in sermone de domini passione⁴⁵ ait: filius dei non solum formam serui accepit^c, ut subesset; sed etiam mali serui, ut vapularet⁴⁶ et serui peccati^d, ut penam solueret cum culpam non haberet⁴⁷. Igitur filie ierusalem eleuate oculum considerationis vestre // ad precium ac modum redemptionis vestre ne dicatur iustus perit et non est (qui) recogitat in corde suo; ysaię quingentesimo septimo⁴¹.

Egredivini ergo filie syon, et videte regem salomonem in dyademate, quo coronavit eum mater sua; Canticorum tercio⁵⁰. Coronavit eum namque mater sua maria corona carnea in die conceptionis sue et disponsacionis, qua disponsavit sibi humanitatem in qua passus est⁵¹. Coronavit eum pater in die resurrectionis sue corona aurea propheta dicente, qui ait gloria et honore coronasti eum⁵². Sed nouerca sua id est synagoga coronavit eum corona spinea in die passionis. Unde Mathei vicesimoseptimo⁵³: plectentes coronam de spinis, posuerunt super caput eius, ...".

Dodatkowym argumentem przemawiającym za autorstwem Jana z Kwidzyna, może być zastosowana forma w układzie kazania. Łącznie ze sposobem wykorzystywania Pisma św., cytatai teologów wskazuje to na wspólnego autora kazania *Expergiscimini* oraz mów o zmarłych, wygłoszonych w Kwidzynie.

Trudno dokładnie określić kiedy została przez Jana z Kwidzyna wygłoszona mowa synodalna. Biorąc pod uwagę, iż na kaznodzieję synodalnego wybierano zwykle profesora teologii o znanym nazwisku, posiadającego

⁴⁴ Flp 2, 7.

⁴⁵ Por.: „Expergiscimini hodie anime deuote amatrices uere deuote crucifixi... Quod tractans beatus Bernhardus in sermone hodierno... Hodie enim deus maiestatis inuentus est a discipulo suo traditus (k. 57a). Wspomniana Sermo hodiernus św. Bernarda z Clairvaux dotyczy Wielkiej Środy, z niej Jan z Kwidzyna czerpał swoje cytaty.

⁴⁶ S. Bernardi Claravallensis: jw. n. 10; PL 183, 268.

⁴⁷ Jw.

⁴⁸ S. Bernardi Claravallensis: jw. n. 3; PL 183, 264.

⁴⁹ Łk 23, 28.

⁵⁰ Pnp 3, 11.

⁵¹ Por. S. Bernardi Claravallensis: Sermo VI in Vigilia Natiuitatis Dominae n. 11; PL 183, 116.

⁵² Ps 8,6.

⁵³ Mt 27,29.

^b illinitus, tak w rękopisie.

^c acceperit

^d Wyras „peccati” zamiast błędnego „peccata” oraz powyżej „ait” zamiast błędnego „agit” poprawiono na podstawie tekstu: B. Jag. rkp 297 III k. 199 rb, art. 4.

wiedzę i zdolności oratorskie⁵⁴, można sądzić, iż została wygłoszona po roku 1384 w czasie Wielkiego Tygodnia⁵⁵. Zachowany tekst mowy *Expergiscimini hodie, anime deuote* nie wyszedł spod ręki Jana z Kwidzyna. Jest to odpis zrobiony przez nieudolnego kopistę, o czym świadczą liczne skażenia tekstu. Tu należy też szukać przyczyn pojawienia się nazwiska Mernberger, jako mylnie odczytanego Marienwerder.

Treść mów synodalnych Mateusza z Krakowa z lat 1384—1386 jest znana⁵⁶. Kazanie synodalne Jana z Kwidzyna nie było dotychczas publikowane, a zawarte w nim poglądy nie zostały opracowane.

Kazanie synodalne Jana z Kwidzyna było skierowane głównie do duchownych⁵⁷. Jego temat *Sprawiedliwy ginie, a nikt się tym nie przejmuje*⁵⁸ zaczerpnięty został z Pisma św. i rozwinięty w dalszych partiach mowy. Wstępna część kazania zawiera tak zwane wprowadzenie tematu⁵⁹. Zgodnie z regulami ówczesnej retoryki Jan z Kwidzyna skorzystał głównie z licznych prooetw Pisma św. Starego Testamentu, chcąc dzięki nim wzbudzić u słuchaczy wzruszenie wobec cierpiącego Chrystusa Pana. Brak jest w kazaniu protematu oraz modlitwy. Jest natomiast obszernie wyjaśnienie tematu⁶⁰. Powtarza w nim temat, podaje jego zakres w następującej tezie: „nie ma nikogo, albo rzadko jest ktoś, kto chciałby się męką Chrystusa serdecznie przejąć, sprawiedliwego człowieka w swojej sprawiedliwości zachować i w końcu sprawiedliwości bronić”⁶¹. Powyższą tezę uzasadnia Jan z Kwidzyna obszernie w trzech punktach⁶², korzystając z argumentacji Pisma św., głównie Starego Testamentu, oraz ze zdań teologów. Kończy wyprowadzeniem trzech wniosków potwierdzających postawioną tezę⁶³. W osnowie, poprzedzającej podanie planu, Jan z Kwidzyna skupia się na zagadnieniu męki Chrystusa Pana, wyróżniając w nim trzy elementy: okrucieństwo zabójcy⁶⁴, przewrotność grzesznika⁶⁵, utrudzenie Zbawiciela⁶⁶. Każdy z tych elementów został omówiony obszernie, a w potrójnych racjach podane zostały liczne argumenty z Pisma św. i pism teologów. Zakończenie kazania⁶⁷, podobnie jak w innych mowach kaznodziejskich Jana z Kwidzyna, jest bardzo krótkie: nie zawiera ani syntetycznego ujęcia, ani praktycznych wniosków. Kończy się tradycyjną formułą kazań średniowiecznych.

Jak już wspomniano, Jan z Kwidzyna często cytuje Pismo św., zarówno ze Starego Testamentu: Księgę Rodzaju, Wyjścia, Kapłańską, Liczb, Powtórzonego Prawa, Joba, Psalmów, Przysłów, Eklezjastesa, Pieśni nad Pieśniami, Mądrości Syracha, Proroctwa Izajasza, Jeremiasza, Lamentacje, Proroctwa Ezechiela, Ozeasza, Micheasza; jak i z Nowego Testa-

⁵⁴ Por. J. Krzyżaniakowa: jw. ss. 34 n.

⁵⁵ Por. przypis 45.

⁵⁶ E. Winter: jw. (1) s. 128. — J. Třiška: jw. (1) ss. 117 nn.

⁵⁷ Por. k. 58vc, 59ra.

⁵⁸ Iz 57,1; k. 57a.

⁵⁹ K. 57a—57b.

⁶⁰ K. 57b—59a.

⁶¹ K. 57b.

⁶² K. 57b—58b; 58b—58vd; 58vd—59a.

⁶³ K. 59a.

⁶⁴ K. 59b—60a.

⁶⁵ K. 60a—61b.

⁶⁶ K. 59a—59b.

⁶⁷ K. 61vd—62a.

mentu: cztery Ewangelie, II list do Koryntian, listy do Galatów, do Filipian, do Hebrajczyków, I list św. Piotra. Z ponad osiemdziesięciu cytatów Pisma św. trzy czwarte należą do Starego Testamentu, w którym poszczególne miejsca zajmują Księgi Psalmów i Proroctwa Izajasza. Mowa Jana z Kwidzyna ogranicza się w zasadzie do problematyki teologiczno-moralnej. Brak polemiki wyraźnej z oponentami środowiska praskiego. W dużym zakresie jest ona kompilacją tekstów, głównie św. Augustyna († 430) i św. Bernarda z Clairvaux († 1153), a ponadto: św. Jana Chryzostoma († 407), św. Hieronima († 420), św. Leona Wielkiego († 461), Bedy († 735), św. Jana z Damaszku († ok. 750), św. Anzelma z Canterbury († 1109), św. Bonawentury († 1274), św. Tomasza z Akwinu († 1274).

c. *Expositio symboli apostolorum.*

Najobszerniejsze z zasadniczych dzieł teologicznych Jana z Kwidzyna to *Expositio symboli apostolorum*. Autorstwo Jana z Kwidzyna nie jest kwestionowane⁶⁸. Podobnie, jak poprzednio wymienione pisma, pisane jest po łacinie. Data i miejsce jego powstania nie są dotychczas w pełni ustalone. E. Strehlke sądził, iż powstało w Pradze przed 1387 r.⁶⁹. M. Toeppen datował na rok 1399⁷⁰. F. Hipler i R. de Buck uważają, iż *Expositio* została napisana po powrocie Jana z Kwidzyna z Pragi do Pomezanii⁷¹. A. Schleiff datuje natomiast powstanie komentarza na rok 1401⁷². Biorąc pod uwagę kryteria wewnętrzne *Expositio symboli apostolorum*, mianowicie wzmiankę o zamurowaniu Doroty z Mątówów Wielkich (1393 r.)⁷³ oraz informację o działalności heretyków w Kwidzynie przed 1399 rokiem⁷⁴, można przyjąć, iż *Expositio symboli* powstała w Kwidzynie w 1399 r. lub nieco później.

Pewne niejasności do powyższego stwierdzenia wprowadza treść kolofonu z rękopisu *Expositio symboli*, pochodzącego z początku XV wieku, znajdującego się w Bibliotece Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie⁷⁵. Wynika z niego, iż autorem komentarza do Składu Apostolskiego

⁶⁸ G. C. Pisanski: jw. s. 39. — F. Hipler: jw. (1) ss. 185 nn. — T. Kujańska-Komender: jw. s. 120. — J. Tińska: jw. (1) s. 121.

⁶⁹ E. Strehlke: jw. s. 804.

⁷⁰ M. Toeppen: jw. s. 190.

⁷¹ F. Hipler: jw. (1) ss. 185 nn.; jw. (2) s. 63. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 15 nn. — R. de Buck: jw. s. 473.

⁷² A. Schleiff: jw. (1) s. 55.

⁷³ „Hic est quod venerabilis domina Dorothea in Marienwerder reclusa sepe fuit valde sollicita, ne reuelatis sibi a spiritu sancto aliquid ab alio adderetur spiritu”. (Rkp. 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN art. VIII, k. 56b, w. 33 nn.). Por. F. Hipler: jw. (1) ss. 185 n., 272 n.

⁷⁴ „Surgunt proch dolor nonnuncquam hereses uel ad minus circa articulos fidei errores inter simplices, qui errores ab aliquibus tam in fide ignaris, quam in vita peruersis multociens confinguntur. Quem admodum experientia in multis mundi partibus docuit per multos annos. Annum domini millesimum tricentesimum et nonagesimum nonum precedentibus in Marienwerder quoque, ubi propter sanam doctrinam ibi in predicatione frequentatam minus deberent aliquid erroris surgere. Quidam bestialiter quoddammodo viuens et de se presumens vnum symbolum erroneum de nouo confinxit in alijs que pluribus errauit”. (Rkp. jw. prolog, k. 9vc, w. 30 nn.).

⁷⁵ „Expliciunt dicta super Symbolo Apostolorum magistri reverendi Johannis et eximii doctoris sacre theologie de Marienwerder, pronunciata in studio Pragensi per Mathiam baccalarium”. (Rkp. Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie 297, III, k. 319a).

był Jan z Kwidzyna, tekst ten jednak był podstawą do wykładów w Pradze dla niejakiego bakałarza Macieja. Powyższa informacja mogłaby nawsuwać myśl, iż *Exposicio symboli* powstała raczej wcześniej i to w Pradze, lub że rękopis krakowski zawiera wcześniejszą wersję *Exposicio*. Okazuje się jednak, iż wspomniany rękopis, podobnie jak królewiecki⁷⁶ i cytowany już gdański, zawiera obydwa teksty, będące podstawą omawianych wyżej kryteriów wewnętrznych⁷⁷. Bakałarz Maciej⁷⁸ prowadził więc wykład na podstawie *Exposicio symboli apostolorum* dopiero po opuszczeniu Pragi przez Jana z Kwidzyna.

Exposicio symboli Jana z Kwidzyna składa się z prologu oraz dwunastu artykułów. Poprzedza ją *Tabula* czyli alfabetyczny spis zawartej w *Exposicio* treści.

Na temat autorstwa *Tabula* brak było dotychczas wypowiedzi. F. Hippler podając w oparciu o rkp 1249 b. Biblioteki Uniwersyteckiej w Królewcu treść *Exposicio*, nie wspomniał o istnieniu w nim *Tabula*⁷⁹; być może sądził, iż jest ona późniejszym dodatkiem do komentarza. W dalszych jednak partiach swego artykułu, odnotowuje w przypisku, iż większość cytowanych przez niego rękopisów, w tym i królewiecki, zawiera alfabetyczny indeks rzeczy⁸⁰. O. Günter w swoim opisie rękopisów gdańskich, zawierających *Exposicio symboli* Jana z Kwidzyna, włącza *Tabula* do *Exposicio*⁸¹. Podobnie czyni J. Truhlar, gdy chodzi o rękopisy praskie⁸² oraz F. Stegmüller, gdy chodzi o rękopisy krakowskie⁸³. Żaden jednak z nich nie wypowiada się wprost za tym, aby Jan z Kwidzyna był autorem *Tabula*.

Po bliższym zaznajomieniu się z twórczością Jana z Kwidzyna można stwierdzić, iż był on również autorem *Tabula* do *Exposicio symboli*. Na poparcie tego stanowiska można przytoczyć następujące argumenty:

1°. Prawie wszystkie rękopisy *Exposicio symboli*, w tym i najstarsze, zawierają alfabetyczny indeks treści komentarza. A więc *Tabula* nie stanowi późniejszego dodatku, lecz miała co do pochodzenia ten sam punkt wyjścia, co cały komentarz.

2°. Alfabetyczny spis treści posiada nie tylko *Exposicio symboli*, lecz również inne dzieło Jana z Kwidzyna, mianowicie *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*, nazywana w skrócie *Vita Latina*. Obydwa spisy pod względem układu są do siebie podobne. Na tego samego autora wskazuje nie tylko ten sam system oznaczeń indeksowych, lecz i powtarzający się w niektórych fragmentach wstęp:

⁷⁶ Rkp. 1249, prolog k. 12 i art. VIII (F. Hippler mylnie podaje art. IX). Por. F. Hippler: jw. (1) ss. 271 n.

⁷⁷ Rkp. 297 III Biblioteki Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie, prolog k. 163vd, art. VIII, k. 257a.

⁷⁸ Liber Decanorum Universitatis Pragensis wymienia w latach 1400—1450 aż 34 absolwentów tego imienia. (*Monumenta* jw. T. I, pars. I).

⁷⁹ Por. F. Hippler: jw. (1) s. 185.

⁸⁰ Tamże, s. 273.

⁸¹ O. Günter: Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig. Danzig 1921. Por. Rkp 1976, 1977, 1978, Mar F 104.

⁸² J. Truhlar: jw. por. Rkp. 70, 86, 823.

⁸³ F. Stegmüller: jw. t. III. s. 380 n.

*Vita Latina*⁸⁴:

„Pro Tabula Libri Vite venerabilis domine Dorothee est sciendum, quod Liber iste totalis habet septem libros parciales, et quilibet horum habet multa capitula, et quodlibet capitulum dividitur seu distinguitur per literas alphabeti in margine positas, que directe debent in spacio, ut respondeant paragraphis assignatis”.

*Expositio symboli apostolorum*⁸⁵:

„Pro tabula exposicionis simboli est sciendum: Quod totus liber iste est distinctus in XIII partes, videlicet in prologum et XII articulos et quelibet harum partium est distincta per literas alphabeti et literas alphabeti in marginibus a latere annotent, ut directe respiciat paragraphos solo a principio deputatos...”.

Komentarz do Składu Apostolskiego Jana z Kwidzyna wywarł duży wpływ na życie religijne⁸⁶. Korzystano z niego głównie przy wykładzie prawd wiary podczas mszy św. F. Hipler zwraca uwagę, iż niektóre rękopisy *Expositio symboli*, m. in. pelpliński i królewiecki⁸⁷, a także jeden z gdańskich⁸⁸, zawierają dodatkowo *Adapciones symboli apostolorum tam ad dominicas, quam ad sanctorum principaliora festa*, zgodnie z uchwałami synodalnymi diecezji pomezańskiej⁸⁹. Wydaje się jednak, iż owe *Adapciones* nie pochodziły od Jana z Kwidzyna, były późniejszym dodatkiem. Znajdują się zresztą tylko w niektórych rękopisach.

Celem *Expositio symboli apostolorum* Jana z Kwidzyna było przede wszystkim jej praktyczne zastosowanie, aby prawdy Boże dotarły do najszerszego kręgu wiernych. U podstaw takiego nastawienia leżał nie tylko pewien kryzys ówczesnej religijności, z czego Jan z Kwidzyna zdawał sobie dobrze sprawę, ale w ogóle charakter twórczości teologów późnego średniowiecza. Tym też należy tłumaczyć dołączenie alfabetycznego spisu treści do *Expositio symboli* oraz *Vita Latina*. Obydwa te dzieła były bowiem przeznaczone na szeroki użytek wiernych.

U źródeł powstania komentarza do wyznania wiary leżą nie tylko podane wyżej racje; we wstępie artykułu pierwszego Jan z Kwidzyna zdaje się wskazywać na uzasadnienie teologiczne swego wykładu. Stwierdzając, iż prawdy wiary dotyczące Trójcy św., boskości i człowieczeństwa Boga zostały ujęte przez dwunastu apostołów w jednym symbolu, zwraca uwagę na potrójną możliwość ich traktowania, mianowicie: w prawdy wiary można „wierzyć”, można je „rozumieć” i wreszcie można o nich „mówić”. A więc prawda wiary zawarta w symbolu wiary może być objęta aktem wiary, który opiera się na autorytecie Boga; może być z kolei podstawą rozumienia ze strony władz poznawczych człowieka; i wreszcie można mówić o prawdzie wiary „mówić czyli orzekać”⁹⁰. Ow ostatni

⁸⁴ *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*. Hrsg.: H. Westpfahl, A. Triller. Köln—Graz 1964 s. 376.

⁸⁵ Rkp. 1977 k. 5a Biblioteki Gdańskiej PAN.

⁸⁶ Przetłumaczony na język niemiecki, jako Erklärung der zwölf Artikel des Cristenlichen gelaubens, wydany drukiem w 1481 i 1483 r. w Ulm. Por. L. Hain Repertorium bibliographicum. Stuttgart 1826 nn., nr 6668 oraz Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Leipzig 1925 nn., nr 9379. Centralny Katalog Inkunabułów Biblioteki Narodowej w Warszawie nie notuje tego inkunabułu na terenie Polski. — J. Triska: jw. (1) s. 121; tenże, jw. (2) s. 14 wlicza ponad 90 rękopisów *Expositio*.

⁸⁷ F. Hipler: jw. (1) s. 273.

⁸⁸ Rkp. 1978 k. 5a—8b.

⁸⁹ H. F. Jacobson: *Geschichte der Quellen des katholischen Kirchenrechts der Provinzen Preussen und Posen, mit Urkunden und Regesten*. Königsberg 1837 s. 153.

⁹⁰ Rkp. 1977 Biblioteki Gdańskiej PAN k. 15vd.

aspekt prawdy wiary — jak przyznaje Jan z Kwidzyna — „z Bożą pomocą znalazł swój wyraz w wykładzie czyli wyjaśnieniu Symbolu”⁹¹.

Wyznanie wiary określa Jan z Kwidzyna zbiorem prawd wiary⁹². Znane mu są trzy wyznania wiary używane w Kościele; apostołskie *Credo in Deum*, odmawiane podczas prymy i komplety; wyznanie wiary nicejskie *Credo in unum Deum*, odmawiane we mszy św. oraz wyznanie wiary przypisywane św. Atanazemu *Quicumque vult saluus esse*⁹³.

Prolog *Expositio symboli apostolorum* pozwala na łatwe ustalenie tekstu apostołskiego wyznania wiary Jana z Kwidzyna. Brzmi on następująco:

1. *Credo in unum deum patrem omnipotentem ceti et terre*
2. *Et in ihesum christum filium eius unicum dominum nostrum*
3. *Qui conceptus est de spiritu sancto, natus ex maria virgine*
4. *Passus sub poncio pilato, crucifixus, mortuus et sepultus*
5. *Descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis*
6. *Ascendit ad celos sedet ad dexteram dei patris omnipotentis*
7. *Inde venturus est iudicare vivos et mortuos*
8. *Credo in spiritum sanctum*
9. *Sanctam ecclesiam catholicam*
10. *Sanctorum communionem, remissionem peccatorum*
11. *Carnis resurrectionem*
12. *Et vitam eternam. Amen*⁹⁴.

Tekst wyznania wiary Jana z Kwidzyna w zasadzie nie różni się od tekstu wyznania zawartego w *Ordo Romanus Baptismalis*, sięgającego swymi początkami IX wieku⁹⁵. Między obydwoma tekstami zachodzą jednak pewne różnice. Największa z nich ma miejsce w artykule pierwszym:

Ordo Romanus Baptismalis:

Jan z Kwidzyna:

Credo in Deum Patrem omnipotentem
creatorem caeli et terrae.

Credo in unum deum patrem omni-
potentem celi et terre.

U Jana z Kwidzyna brak wyraźnego określenia Boga jako stwórcy; zamiast tego podkreślona jest jego jedność, podobnie jak w etiopskiej wersji wyznania wiary zawartej w *Constitutiones Ecclesiae Aegiptiacae* (ok. 500 r.)⁹⁶ lub w św. Tomasza z Akwinu *In Symbolum Apostolorum Expositio*⁹⁷. Różnica ta o tyle jest znamienna, iż rzadko w której ze znanych wersji apostołskiego wyznania wiary znajduje się określenie Boga Ojca jako jedyne, najczęściej jako wszechmogącego, niekiedy zaś jako stwórcy. Jedność Boga została przez Jana z Kwidzyna mocno

⁹¹ „Vnde est sciendum, quod de sanctissima trinitate, christi diuinitate, humanitate contingit tripliciter agere seu tractare. Nam contingit primo quodlibet dictorum trium credere, secundo credita intelligere, tercio ipsum intellectum dicere seu enunciare. Credere autem est per auctoritatem. Intelligere per rationem, sed dicere seu enunciare fit per catholicam et rationalem locutionem. ... Quoniam autem per aliquam manuductionem iam credita sint intelligenda est laboratum cum dei adiutorio in simboli expositione seu declaratione”. (Rkp. 1977 k. 15vd—16a Biblioteki Gdańskiej PAN).

⁹² Tamże k. 12b.

⁹³ Tamże k. 13vc.

⁹⁴ Tamże k. 12b—vc.

⁹⁵ H. Denzinger, A. Schönmetzer, [Ed.]: *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Editio 32. Barcinonae 1963 n. 30. — Cytuje: D 30.

⁹⁶ Tamże n. 5.

⁹⁷ *Opuscula Theologica* vol. II ed. R. M. Spiazzi OP. Taurini Romae 1954.

podkreślona również w wykładzie o istocie Boga⁹⁸. Charakterystyczne jest również użycie w wyznaniu wiary podanym przez Jana z Kwidzyna słów *ad inferos*. W *Ordo Romanus Baptismalis* występują one w podwójnej wersji: *ad inferna* lub *ad inferos*. Ta ostatnia pochodzi z *Brewiarza Rzymskiego*⁹⁹. Ten fakt, wraz z informacją Jana z Kwidzyna, iż omawiane wyznanie wiary było odmawiane w modlitwach brewiarzowych prymy i komplety¹⁰⁰, może wskazywać, iż podany tekst wyznania wiary został przejęty z brewiarza.

Apostolskie wyznanie wiary, podane przez Jana z Kwidzyna, jak zresztą i wiele innych z tego okresu, składa się z dwunastu artykułów. Przez artykuł wiary Jan z Kwidzyna rozumie „ujęcie prawdy Bożej, kierującej nas do celu ostatecznego czyli Boga”¹⁰¹. Idąc za tradycją średniowiecza, wywodzącą się od Rufina z Akwilei († 410), Jan z Kwidzyna przypisuje ułożenie poszczególnych artykułów wiary dwunastu apostołom: Piotrowi, Andrzejowi, Jakubowi, Janowi, Tomaszowi, Jakubowi, Filipowi, Bartłomiejowi, Mateuszowi, Szymonowi, Judzie Tadeuszowi, Maciejowi¹⁰². Dodaje, iż świadczy to o powszechności Kościoła¹⁰³.

W wyznaniu wiary apostolskim Jan z Kwidzyna wymienia dwanaście artykułów wiary, lecz wśród nich — powołując się na św. Tomasza z Akwinu¹⁰⁴ — czternaście prawd wiary; połowa z nich odnosi się do osób Boskich¹⁰⁵, połowa zaś do człowieczeństwa Chrystusa Pana¹⁰⁶. Jan z Kwidzyna uważa, że chociaż w wyznaniu wiary apostolskim nie są wymienione wprost wszystkie prawdy wiary zawarte w Piśmie św., jest ono zupełne i wystarczające, gdyż wszystkie inne prawdy wiary, np. o eucharystii, grzechach śmiertelnych, można sprowadzić do jednego z artykułów wyznania apostolskiego wiary¹⁰⁷. Wyznanie wiary apostolskie — zdaniem Jana z Kwidzyna — zostało ułożone bardzo wcześnie, przed rozesłaniem apostołów, dlatego nie zawiera artykułów wiary ułożonych przez św. Pawła i św. Barnabę¹⁰⁸.

Chociaż *Expositio symboli apostolorum* powstała najprawdopodobniej w Kwidzynie, swymi źródłami sięga Pragi. Katalogi rękopisów J. Truhlara i A. Podlahy świadczą, iż ten rodzaj twórczości teologicznej w tamtejszym środowisku był rozpowszechniony¹⁰⁹. Biblioteki praskie zawierają sporą ilość tekstów *Expositio symboli* Jana z Kwidzyna¹¹⁰.

Trudno powiedzieć, który spośród licznych w starożytności chrześcijańskiej, a zwłaszcza w średniowieczu¹¹¹ komentarz do wyznania wiary

⁹⁸ Rkp. 1977 BG PAN prol. k. 16a, vc; art. II, k. 23a.

⁹⁹ D 30.

¹⁰⁰ Rkp. 1977 BG PAN k. 13vc.

¹⁰¹ Tamże k. 12rb.

¹⁰² Tamże k. 12b—vc. — Rufinus Aquilensis Presbyter: *Commentarium in Symbolum Apostolorum*. PL 21, 337 n.

¹⁰³ Rkp. 1977 BG PAN k. 12b.

¹⁰⁴ *Summa Theol.* p. II—2ae, qu. I, a. 8.

¹⁰⁵ Rkp. 1977 BG PAN k. 13ab.

¹⁰⁶ Tamże k. 13b, vc.

¹⁰⁷ Tamże k. 12v cd.

¹⁰⁸ Tamże k. 12vc.

¹⁰⁹ J. Truhlar: jw. rkp. 2543. — A. Podlaha; jw. rkp. 200, 474, 585, 652, 677, 754, 786.

¹¹⁰ J. Truhlar: jw. nr 86 k. 289a—386b; nr 823 k. 1a—72a; nr 70 k. 247a—328b.

¹¹¹ J. Bilezewski: *Geneza i historia Symbolu Apostolskiego*. *Przegląd Powszechny* t. 42: 1894 ss. 153—173, 363—378.

był prawzorem dla Jana z Kwidzyna. Pierwszym na Zachodzie komentarzem teologicznym do apostołskiego wyznania wiary była *Expositio symboli* z 404 roku Rufina z Akwilei. Jan z Kwidzyna korzystał z niego pośrednio, o czym świadczy przejęcie od Rufina legendy o ułożeniu wyznania wiary przez apostołów przed ich rozesłaniem¹¹², oraz etymologiczne tłumaczenie słowa *symbolum*¹¹³. Nie ma dowodów na to, iż Jan z Kwidzyna korzystał wprost z *Expositio* Rufina z Akwilei, mógł to czynić za pośrednictwem późniejszych autorów, np. Pseudo — Augustyna. Zresztą między komentarzami Rufina z Akwilei i Jana z Kwidzyna zachodzą istotne różnice.

Znany był Janowi z Kwidzyna traktat św. Augustyna *De symbolo sermo ad catechumenos*¹¹⁴. Podobieństwo między nimi jest jednak bardzo małe. Tekst Jana z Kwidzyna różni się od wspomnianego traktatu zarówno pod względem formalnym, jak i materialnym. O wiele bliższe układem i treścią jest *In Symbolum Apostolorum* św. Tomasza z Akwinu.

d. Traktat *Beatitudines*.

Traktat *Beatitudines* występuje najczęściej w łączności z tekstem *Expositio symboli apostolorum* Jana z Kwidzyna¹¹⁵. Ogólnie przyjmuje się, iż autorem traktatu *Beatitudines* był Jan z Kwidzyna¹¹⁶. Miejsce i czas jego powstania nie są znane. Można przyjąć, iż powstał z końcem XIV wieku, najprawdopodobniej w Kwidzynie, gdyż występuje przeważnie w rękopisach bibliotek północno-wschodniej Europy.

Traktat *Beatitudines* Jana z Kwidzyna składa się z dziesięciu części. Pierwsza, wstępna, omawia ich znaczenie dla człowieka, a pod koniec podaje ich określenie. „Błogosławieństwo jest łaską nie każdemu przysługującą, a tylko prawdziwie roztropnemu, jest znamięm sprawiającym radość sumienia z bliskiej chwały”¹¹⁷. Kolejne osiem części traktatu poświęcone są poszczególnym błogosławieństwom w następującym układzie: ubóstwo, łagodność, smutek, pragnienie sprawiedliwości, litość, czystość serca, pokój, męstwo¹¹⁸. Ostatnia część traktatu omawia ich wystarczalność¹¹⁹.

¹¹² Rufinus Aquilensis: jw. PL 21, 357 n.

¹¹³ Rkp. 1977 BG PAN k. 12b.

¹¹⁴ Tamże prol. k. 13vc, art. V. k. 34vc, art. XII, k. 67vd.

¹¹⁵ Biblioteka Gdańska PAN: Rkp. Mar Q 27, k. 163—170; 1976, k. 59—64; 1977, k. 79—86; 2015, k. 185—191. — F. Hipler: jw. (1) s. 273 i J. Tříška: jw. (1) s. 121 oraz tenże, jw. (2) s. 14, wymieniają jeszcze inne rękopisy. — Nie ma podstaw, aby przyjmować nazwę *De octo beatitudinibus*. Por.: F. Hipler: jw. (1) s. 185, 273. — O. Günther: jw. rkp. 1977.

¹¹⁶ F. Hipler: jw. (1) ss. 185, 273; (2) s. 62. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 15. R. Stachnik: jw. s. 232. — T. Kujawska-Komender, jw. s. 120. — J. Tříška: jw. (1) s. 121; tenże, jw. (2) s. 14.

¹¹⁷ „Beatitudo est gracia non cuicumque, sed vere sapienti nota, faciens ad suavitatem consciencie, propinqua glorie”. (Rkp. 1977, k. 79b Biblioteki Gdańskiej PAN).

¹¹⁸ Tamże: Paupertas (k. 79b—80vc), mittitas (k. 80vc—81b), luctus (k. 81b—81vc), esuries iusticie (k. 81vd—82b), misericordia (k. 82b—83b), cordium mundicia (k. 83b—83vc), pax seu pacificacio (k. 83vc—84b), fortitudo (k. 84b—85vc).

¹¹⁹ Tamże, k. 85vc—86b.

Poszczególne błogosławieństwa zostały omówione według powtarzającego się schematu. Na wstępie Jan z Kwidzyna wymienia błogosławieństwo; uzasadnia jego kolejność oraz związek z poprzednim. Z kolei podaje jego definicję. Nie zawsze jest to definicja w ścisłym tego słowa znaczeniu, raczej określenie robocze, które zostaje bliżej sprecyzowane w trakcie wykładu, niekiedy po przytoczeniu cytatów Pisma św. i teologów. Z Pisma św. Jan z Kwidzyna cytuje głównie ewangelię św. Mateusza¹²⁰, a ponadto księgi: I Samuela, Mądrości Syracha, Proroctw Jeremiasza; ewangelie: św. Marka, św. Łukasza, św. Jana; List św. Jakuba. Korzysta również z pism teologów: św. Augustyna, św. Grzegorza Wielkiego († 604), Boecjusza, Remigiusza (z Auxerrè — † 908?), św. Tomasza z Akwinu¹²¹, Henryka z Gandawy († 1293)¹²². Podaje też podział poszczególnych błogosławieństw, a zwłaszcza ich stopnie uzyskania. Obszernie omawia Jan z Kwidzyna stosunek poszczególnych błogosławieństw do cnót kardynalnych i teologicznych, do siedmiu darów i dwunastu łask Ducha św. Myśl przewodnia traktatu oparta jest o błogosławieństwa ewangeliczne.

e. Mowy kaznodziejskie o zmarłych.

Zachowały się trzy mowy kaznodziejskie Jana z Kwidzyna, pisane po łacinie, wydane przez F. Hiplera¹²³. Jak wynika z ich treści, a zwłaszcza z protematu w *Sermo primus*, zostały wygłoszone prawdopodobnie podczas zgromadzenia kapłanów w Kwidzynie, poświęconego pamięci i modlitwie za zmarłych członków Zakonu¹²⁴. Nie jest pewne kiedy zostały napisane i wygłoszone, można jednak przyjąć, iż nastąpiło to przed 1402 r.¹²⁵. Wspólnym tematem kazań, opartym na słowach Pisma św. *Święta i zbawienna jest myśl modlić się za zmarłych, aby byli od grzechów uwolnieni*¹²⁶, jest znaczenie, potrzeba i korzyść modlitw oraz uczynków ofiarowywanych przez ludzi żyjących za dusze ludzi zmarłych, prze-

¹²⁰ 5, 3—11.

¹²¹ Por. k. 79vc, 80a ved, 82cd, 83ab, 84vc.

¹²² K. 84cd.

¹²³ *Sermo primus pro defunctis. Sermo secundus. Sermo tertius*. F. Hipler: (6) Drei Predigten für Verstorbene. Ein Beitrag zur Geschichte der Predigt im Mittelalter. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 1.VI.1889 n. 6 ss. 63—70. Por. F. Hipler: jw. (1) s. 212.

¹²⁴ „Laudabilis consuetudo, secundum quam aguntur exequiae mortuorum in ecclesia catholica, ... ad nos per multa curricula annorum salubriter continuata; ... Ut ergo vos ad orandum pro defunctis possim excitare seu inducere et me, propter hoc utique in hac fraternitate nostra congregati...” (Sermo I; F. Hipler: jw. (6) s. 63b). — „Ideo faciamus fratribus nostris defunctis specialiter et omnibus aliis generaliter misericordiam...” (Tamże s. 64b). — „Ecce carissimi fratres, si volumus in orationibus et aliis suffragiis defunctis confratribus nostris prodesse, ut de purgatorio citius liberentur, debemus omnes singuli sacerdotes et laici esse immunes a peccato mortali. Sed quomodo illi a peccato mortali sunt liberi, qui sunt usurarii, avari, simoniaci, adulteri, invidi vel quibuscumque aliis peccatis irretiti? O! quam male illi celebrant pro mortuis exequias! Horum congregatio, coetus et solemnitates sunt domino deo valde abominabiles. Unde Jesajae primo capitulo dicit dominus talibus: Non offeratis ultra sacrificium frustra, abominatio est mihi; sabbata vestra et festivitatis alias non feram; iniqui sunt coetus vestri; ecclesias vestras et solemnitates vestras odit anima mea...” (Tamże s. 65b), por. F. Hipler: jw. (6) s. 63.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Por. II Meh 12,46.

bywających w czyścicu. Powyższe kazania zawierają również wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat rzeczy ostatecznych, grzechu, dobrych uczynków, świętych obcowania, sakramentu pokuty i jego warunków.

Zgodnie z uchwałami Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku, biskupi zlecali obowiązek głoszenia kazań wyznaczonym specjalnie kapłanom. Wymagano od nich przede wszystkim wiedzy i świętości. Warunki te spełniał Jan z Kwidzyna. Mógł więc prawdopodobnie takie upoważnienie od swego biskupa posiadać. Jeżeli chodzi o wiedzę, otrzymał ją podczas studiów na uniwersytecie Karola. Metodę głoszenia kazań opanował nie tylko na wydziale *artium*, lecz również podczas piastowania stanowiska kaznodziei synodalnego w Pradze. Cechowała również Jana z Kwidzyna świętość życia. Potwierdza ją Jan z Żuławki, kronikarz tego okresu¹²⁷; świadczy również o niej fakt zgody Kapituły Pomezkańskiej na kierownictwo duchowe Doroty z Małotów Wielkich¹²⁸.

Forma i treść kazań o zmarłych Jana z Kwidzyna wskazują wyraźnie, iż nie były to homilie, lecz mowy kaznodziejskie (*sermones*) typu uniwersyteckiego, oparte na klasycznym wzorze paryskim z XIV wieku. Zgodnie z jego regułami, ich temat został zaczerpnięty z Pisma św. Protemat, czyli temat pomocniczy, w pierwszej mowie kaznodziejskiej został ujęty w dwóch po sobie następujących wersjach. W pierwszej klasycznej wersji protematu, Jan z Kwidzyna powtarzając fragment tematu skłaniał swych słuchaczy do modlitwy w intencji dusz ludzi zmarłych, mianowicie w postaci *Modlitwy Pańskiej* i *Pozdrowienia Anielskiego*¹²⁹. W drugim protematcie korzystał Jan z Kwidzyna z licznych cytatów Pisma św. Starego Testamentu. Przytoczył również opinię arcybiskupa Ryszarda Fitz Ralpa (†1360) oraz powołał się na objawienia św. Brygidy (†1373). Po zachęceniu do modlitwy, zakończył drugi protemat wyprowadzeniem czterech szczegółowych wniosków¹³⁰. W drugiej i trzeciej mowie kaznodziejskiej jest tylko jeden protemat, różniący się ujęciem od protematów mowy pierwszej. W protematcie drugiej mowy kaznodziejskiej Jan z Kwidzyna opierał się na autorytecie Piotra Lombarda (†1160), św. Grzegorza Wielkiego (†604)¹³¹. W trzeciej mowie kaznodziejskiej Jan z Kwidzyna korzystał wyłącznie z Pisma św. Starego Testamentu. Brak na końcu protematu pełnej formuły modlitwy; ograniczona została ona do krótkiej zachęty¹³².

Ogólnie można powiedzieć, iż ujęcia protematów mów kaznodziejskich o zmarłych świadczą o dobrej formacji intelektualnej Jana z Kwidzyna. Nie korzystał z łatwych sposobów pozyskiwania słuchaczy w postaci opowiadania o mało prawdopodobnych zdarzeniach, jak to niejednokrotnie było wówczas w zwyczaju.

Po protematcie, również zgodnie z regułami schematu paryskiego, przechodzi Jan z Kwidzyna do osnowy mowy kaznodziejskiej. Powtarza temat i podaje jego rozkład oparty w pierwszej mowie na klasycznym trójpodziale, w pozostałych zaś mowach na czterech punktach.

¹²⁷ SRP III, 371.

¹²⁸ Por.: F. Hipler: jw. (1) ss. 230 n.

¹²⁹ *Sermo I*, F. Hipler: jw. (6) s. 63b.

¹³⁰ Tamże s. 64b, 65a.

¹³¹ *Sermo II*, tamże s. 67a.

¹³² *Sermo III*, tamże s. 69a.

Nie występuje w mowach kaznodziejskich o zmarłych u Jana z Kwidzyna między powtórny podaniem tematu, a podziałem tzw. wprowadzenie tematu (*thematicis introductio*), „w którym reguły polecały podać tekst biblijny, zdanie autorytetu teologicznego, pisarza klasycznego i posłużyć się analogią ze świata przyrody, sztuki, historii, aby jeszcze mocniej skupić uwagę słuchaczy”¹³³.

Forma rozwinięcia planu w mowach kaznodziejskich o zmarłych Jana z Kwidzyna zaczerpnięta została również z kazań typu uniwersyteckiego. Składają się na nią: wyjaśnienie (*rationalis declaratio*) oparte na argumentacji rozumowej oraz utwierdzenie (*confirmatio scripturalis*) poprzez argumentację z Pisma św. Starego i Nowego Testamentu lub w oparciu o zdanie któregoś z teologów: św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, św. Tomasza z Akwinu, Ryszarda Fitz Ralpa.

Kaznodzieje średniowieczni stosowali, jeżeli chodzi o treść poszczególnych punktów osnowy kazania dwa rodzaje argumentacji: *extra* — w kazaniach popularnych dla ludu, przy czym korzystano obficie z podawania przykładów i zdarzeń ze świata poznanego w kategoriach zmysłowych; *intra* — dla duchownych, wówczas obowiązywała argumentacja oparta na rozważaniach rozumowych¹³⁴. Stosowanie tego ostatniego typu argumentacji w mowach kaznodziejskich o zmarłych Jana z Kwidzyna, potwierdzałoby dotychczasowe wnioski, że były one przeznaczone dla duchowieństwa.

Na rozwinięciu poszczególnych punktów osnowy, kończy się w kazaniach o zmarłych Jana z Kwidzyna zasadnicza treść. Nie ma u niego, jak w schemacie paryskim, kolejnej pozycji, w której wygłoszona treść w trzech lub czterech punktach zostałaby poszerzona (*dilatatio*) poprzez powoływanie się na przykłady itp. Można to jednak tłumaczyć przeznaczeniem kazań. *Dilatatio* stosowana była raczej w kazaniach popularnych, rzadziej w uniwersyteckich.

Mowy kaznodziejskie o zmarłych Jana z Kwidzyna posiadają krótkie zakończenie. Ujmują zasadniczą myśl kazania, bez przytaczania jednak cytatów Pisma św. lub pism teologów. Kończą się jedną z tradycyjnych formuł dla średniowiecznych kazań.

f. List na temat wartości uczynków.

Napisany został przez Jana z Kwidzyna, w odpowiedzi na prośbę o modlitwę jego oraz Elżbiety, przebywającej w rekluzorium kwidzyńskim po śmierci Doroty z Małotów Wielkich¹³⁵. List mógł powstać w okresie między 1394 a 1417 rokiem. Adresat, bliżej nieznan, w liście określony jest przez Jana z Kwidzyna jako *electus Dei princeps*. Mógł nim być któryś

¹³³ Ks. J. Wolny: Łaciński zbiór kazań Peregryna z Opola i ich związek z tzw. „Kazaniami Gnieźnieńskimi”. Uwagi o kaznodziejstwie europejskim do w. XIV. W: *Średniowiecze. Studia o kulturze*. Warszawa 1961 s. 178.

¹³⁴ Th. — M. Charland: *Artes Praedicandi. Contribution à l'histoire de la rhétorique au Moyen-âge*. Paris—Ottawa 1936 s. 161; według J. Wolny: jw. s. 177.

¹³⁵ „Incipit epistola Mag. Johannis Marienwerder vtillis et subtilis. Jhesus Christus in salutem populi missus volens veniat in salutem. Electe dei princeps, petistis per vestrum fidelem ac deuotum Mauricium, pro vobis orari per Elizabeth, reclusam et me famulum eius...” (F. Hipler; (7) Ein Brief des Meister Johannes Marienwerder über den Werth des Gebetsapostolates. *Pastoralblatt für die Diocese Ermland* 1876 nr 4 s. 47). — Por. F. Hipler: jw. (1) s. 292; M. Toeppen, jw. s. 330.

z wielkich mistrzów krzyżackich; Konrad von Jungingen (1393—1407), Ulryk von Jungingen (1407—1410)¹³⁶ lub Henryk von Plauen (1410—1413) albo też Michał Kűchmeister von Sternberg (1414—1422)¹³⁷. Nie jest wykluczone, że adresatem był biskup Jan Ryman (1409—1417). List opublikował F. Hipler. Treść jego dotyczy wartości uczynków.

B. Pisma biograficzno-ascetyczne:

Począwszy od 1391 roku działalność Jana z Kwidzyna była powiązana z kierownictwem duchowym świątobliwej Doroty z Mątów Wielkich. Kim była Dorota?

Urodziła się w 1347 r. we wsi Mątowy Wielkie na Żuławach Gdańskich. Miała pobożnych rodziców. Ojciec jej pochodził z Holandii. Wcześniej rozpoczęła praktykować pobożne ćwiczenia i umartwienia. W 1363 r. wyszła za mąż za Wojciecha, płatnerza gdańskiego. Mieszkając w Gdańsku zajmowała się nie tylko prowadzeniem gospodarstwa domowego i wychowywaniem liczego potomstwa; wolny czas poświęcała modlitwie, rozmyślaniom, umartwieniom, kierowana radami spowiedników kościoła Mariackiego i św. Katarzyny. Od 1378 roku miewała mistyczne ekstazy i objawienia. Odbyła piesze pielgrzymki do Akwizgranu, Einsiedeln, Kozszalina, Rzymu. Później, jako wdowa, za radą ks. Mikołaja z Pszczółek, udała się do znakomitego teologa Jana z Kwidzyna, przystępując w wigilię Bożego Ciała 1391 r. u niego do sakramentu pokuty. Wkrótce osiedliła się na stałe w Kwidzynie, korzystając nie tylko ze świątłych i odpowiadających jej rad Jana z Kwidzyna, ale i częstej komunii św. Przekazywała mu również treść swoich prywatnych objawień, odnośnie których Jan z Kwidzyna radził się Henryka Totting Oyty, uzyskując jego pisemną aprobatę. Rozważali tę sprawę również członkowie Kapituły Pomezkańskiej. Gdy wreszcie stwierdzono, że treść objawień Doroty nie jest sprzeczna z nauką Kościoła, oraz że mogłyby służyć ku zbudowaniu innych, w połowie 1392 roku Jan z Kwidzyna, niejednokrotnie z pomocą Jana Rymana¹³⁸ i magistra Bertranda, rozpoczął spisywanie przekazanych mu w konfesjonale objawień Doroty. Ich treść dotyczyła głównie miłości Bożej i jej różnorodnych przejawów. Na własne życzenie po otrzymaniu zezwolenia od Kapituły Dorota została zamurowana w celi znajdującej się w katedrze św. Jana 1 maja 1393 roku. Tu też zmarła 25 czerwca 1394 roku w opinii świętości. Jan z Kwidzyna jako jej ostatni kierownik duchowy¹³⁹ przystąpił wspólnie z Janem Rymanem niezwłocznie do sta-

¹³⁶ F. Hipler, jw. (7) s. 63. — R. de Buck, jw. s. 559. Por.: B. Włodarski [red.]: Chronologia polska. Warszawa 1957 s. 443.

¹³⁷ F. Hipler, jw. (7); por. B. Włodarski, jw.

¹³⁸ Jan Ryman z Dzierzgonia studiował na uniwersytecie w Pradze, gdzie w 1382 r. uzyskał stopień magistra wydziału *artium*, w 1387 r. stopień doktora prawa kościelnego. Od 1379 r. był kanonikiem, a od 1388 r. prepozytem kapituły pomezkańskiej. Od 1393 r. był radcą prawnym wielkiego mistrza krzyżackiego Ulryka von Jungingen. W 1409 r. został biskupem pomezkańskim. Zmarł w 1417 r. Por. R. de Buck, jw. s. 477b.

¹³⁹ Pewne informacje zdają się wskazywać, iż po śmierci Doroty Jan z Kwidzyna sprawował kierownictwo duchowe wobec dwóch innych niewiast: Elżbiety oraz Katarzyny Mulner. Por.: F. Hipler, jw. (7) s. 63; (1) s. 292; M. Toeppen, jw. s. 330; A. Triller: Katharina Mulner Deutschordensschwester in Marienwerder um 1400. W: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen. Hrsg. von P. K. Wieser OT. Bad Godesberg 1967 ss. 185—190.

rań o wszczęcie jej procesu beatyfikacyjnego. W tym celu opracował szereg wersji jej życiorysów, najczęściej połączonych z obszernymi fragmentami jej objawień. Pisanie życiorysów Doroty zajęło Janowi z Kwidzyna prawie sześć lat. Zakończył je prawdopodobnie w 1404 r. W 1400 lub 1401 roku był wizytatorem północnej części diecezji pomezańskiej. W pracach przygotowawczych do procesu beatyfikacyjnego Doroty Jan z Kwidzyna zasadniczo nie brał udziału. Był przesłuchiwany tylko jako świadek. Kanonizacja Doroty z różnych przyczyn nie doszła do skutku¹⁴⁰.

a. *Vita Prima*.

Prawdopodobnie już w 1394 roku prokurator Zakonu Krzyżackiego w Rzymie otrzymał misję, by podjąć starania o kanonizację Doroty. Wówczas Jan z Kwidzyna informował go o Dorocie w napisanej biografii, która została ujęta w dwóch wersjach¹⁴¹. Pierwsza z nich, ogólna, mówiąca głównie o praktykach pobożnych Doroty, została opublikowana przez J. Voigta¹⁴². Druga, napisana przez Jana z Kwidzyna prawdopodobnie w 1395 roku, przesłana również do Rzymu, zawierała bardziej obszerne informacje o Dorocie z Małotów Wielkich. Wydrukowana została na podstawie odpisu J. Gamansa przez R. de Bucka¹⁴³. *Vita Prima*, poprzedzona prologiem, nie zawierającym ciekawszej treści teologicznej, zamyka się właściwie w ramach rysu biograficznego¹⁴⁴, ujętego w trzech rozdziałach. W pierwszym Jan z Kwidzyna informuje o rodzicach Doroty, jej pokucie w okresie dzieciństwa; w rozdziale drugim o jej cnotach i umartwieniach oraz o współdziałaniu Bożym, w trzecim o pielgrzymkach Doroty, jej objawieniach, śmierci i pogrzebie¹⁴⁵. Autorem *Vita Prima* jest Jan z Kwidzyna. R. de Buck nie wyklucza jednak przy jej opracowywaniu pomocy ze strony Jana Rymana¹⁴⁶.

b. *Vita Lindana*.

Vita Lindana pomyślana była przez Jana z Kwidzyna jako obszerne wprowadzenie do planowanej trylogii o Dorocie, mającej się składać z: *Liber de Festis*, *Vita Latina*, *Septililium*¹⁴⁷. Powstała zapewne w 1396

¹⁴⁰ F. Hipler: jw. (I). — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. — R. Stachnik: jw. — T. Kujawska-Komender: jw. — Ks. J. Rumiński: Proces beatyfikacji i kanonizacji służebnicy bożej Doroty z Małotów Wielkich. *Miesięcznik Diecezjalny Gdański* 1966 nr 4—5 s. 276.

¹⁴¹ F. Hipler: jw. (I) s. 284. — R. de Buck: jw. ss. 474, 478 n., 493—495, 497—499. — R. Stachnik: jw. ss. 234 nn. — H. Westpfahl, A. Triller: Einleitung. W: *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*. Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln—Graz 1964 s. 2.

¹⁴² *Codex Diplomaticus Prussicus* (CDP). Ed. J. Voigt. Königsberg 1842 nn. T. V, s. 82 n. — Por.: *Epistola Prima 1394 Procuratori Ordinis Teutonicorum Romae missa*. (Deutschordensfoliant 276 — Miscellanea. Staatsarchiv Göttingen k. 60r—61v).

¹⁴³ *Vita Prima B. Dorotheae*, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex codice ms. Bodecensi. Ed. R. de Buck. *Acta Sanctorum*, Octobris. XIII. Parisiis 1883 ss. 493—499. — Por. *Epistula Secunda 1394* (vel 1395) *Procuratori missa*. (Deutschordensfoliant 276 — Miscellanea. Staatsarchiv Göttingen k. 62r—63v).

¹⁴⁴ Poza jednym miejscem (por. cap. III, n. 18 w edycji R. de Bucka) brak w *Vita Prima* wypowiedzi Doroty.

¹⁴⁵ Według edycji R. de Bucka.

¹⁴⁶ R. de Buck: jw. s. 497.

¹⁴⁷ „Est sciendum, quod libellus iste, de vita illius gloriosae Famulae et benedictae Sponsae CHRISTI editus est, et extractus sub paucis verbis, respectu multorum

roku¹⁴⁸. Autorem jej, jako całości, był Jan z Kwidzyna, niektóre jednak partie mogą pochodzić od Jana Rymana¹⁴⁹. Po raz pierwszy została wydana drukiem w 1702 r. przez A. A. de Lindego i stąd znana pod określeniem *Vita Lindana*¹⁵⁰. Niekiedy jest nazywana *Compendium* lub *Vita Minor*¹⁵¹. Rozpoczyna się bardzo ciekawym prologiem, zawierającym, obok argumentów za szybką kanonizacją Doroty, informacje o panujących nastrojach w diecezji pomezkańskiej. Pierwsze 56 rozdziałów *Vita Lindana* omawia dzieje Doroty przed przybyciem jej do Kwidzyna; dalsze 30 jej pobyt oraz teologię mistyczną; rozdział końcowy opisuje śmierć Doroty. Tekst *Vita Lindana* może być również źródłem do poznania niektórych poglądów filozoficzno-teologicznych Jana z Kwidzyna. Zawiera on liczne jego wypowiedzi, głównie w prologu, rzadziej w księdze I i II. Dotyczą one głównie przeświadczenia o bliskości czasów eschatologicznych¹⁵² i zawierają niektóre elementy teorii nadprzyrodzonego poznania człowieka¹⁵³.

c. *Liber de festis*.

Występuje również pod nazwą *Liber de sanctis*, *Liber de festis sanctorum*, *De festis domine Dorotheae*, *Appariciones venerabilis domine Dorothee*¹⁵⁴. Zawiera objawienia oraz mówi o praktykach religijnych Doroty, ujętych łącznie w ramach roku kościelnego. Znajdują się również w nim wiadomości na temat niektórych przejawów życia kościelnego tego okresu. Podstawą do opracowania przez Jana z Kwidzyna w 1397 roku *Liber de festis* były osobiste zapiski oraz notatki Jana Rymana i Bertran-

sanctorum gestorum, que in tali nequiverunt compendio comprehendí, sed necesse habent majori volumine, suo tempore, describi ordine clariori". (*Vita Lindana*, Prologus... s. 6v). — Por.: F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. s. 62 n. — R. de Buck: jw. ss. 474 n., 503 n., 510 n., 515 nn., 531—534, 543—547, 558—560. — R. Stachnik: jw. s. 235. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 68 n., 127. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 2.

¹⁴⁸ H. Westpfahl, A. Triller: jw. — Podobnie datuje R. de Buck: jw. s. 475 na przed 1400 r.

¹⁴⁹ R. de Buck: jw. s. 474.

¹⁵⁰ ANDR. ADRIANI DE LINDA VITA MAGNAE BEATAE DOROTHAE. PRVTHENAE, VIDVAE, PATRONAE NON SOLVM VIVENTIVM, SED ET VITA FVNCTORVM, TAM IN PARTIVM PRVSSIAE, QVAM ETIAM IN ALIIS VICINIS NATIONIBVS: ITEM MIRACVLA EIVSDEM BEATAE EX LIBRIS MANVSCRIP-TIS BIBLIOTHECAE ARCIS HEILSBERGENSIS, ET ELECTORALIS REGIOMONTANAE DESVMPTA. DANTISCI, 1745², APVD GEORGIVM MARCVM KNOCHIVM. Cytuję według powyższego wydania: *Vita Lindana*. — Vita b. Dorotheae Lindana, auctore ut videtur Joanne Marienwerder ex cod. Vatic. 4934 collato cum Lindana editione. Ed. R. de Buck. W: *Acta Sanctorum*, Octobris XIII. Parisiis 1883 ss. 499—560.

¹⁵¹ T. Kujawska-Komender: jw. s. 87.

¹⁵² *Vita Lindana*; Prologus.

¹⁵³ Jw. Prologus, cap. 24, 29, 52, 60, 71.

¹⁵⁴ *Liber de Festis* — rkp. Ms. Theol. lat. 207 k. 142v—217v. Univ. Bibl. Tübingen. — W SRP II, ss. 367—374 znajduje się krótki przegląd treści (s. 367) *Liber de festis* oraz tekst rozdziałów: 80 (s. 367 n.), 92 (s. 368 nn.), 96 (370 n.), 125 (s. 371 n.), 126 (372 nn.). W *Acta Sanctorum*, Octobris XIII s. 579—584 wydrukowane zostały wszystkie rozdziały *Liber de Festis* (s. 579—581) oraz tekst rozdziałów: 80 (s. 581), 92 (s. 582), 125 (s. 583), 126 (s. 583 n.). — Por. R. de Buck: jw. ss. 476, 579. — R. Stachnik: jw. ss. 237 n. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 67 n.

da, spisywane bezpośrednio po wysłuchaniu relacji Doroty. Całość została ujęta w 130 rozdziałów¹⁵⁵.

d. *Vita Latina*.

Jest kolejną biografią Doroty z Małowów Wielkich, napisaną w języku łacińskim przez Jana z Kwidzyna w 1398 roku. Pełna nazwa dzieła: *Liber vite venerabilis domine Dorothee vidue*, w skrócie określana jako *Vita Latina*. Jan z Kwidzyna nazywa ją też *Septisigillum* lub księgą *von den sibem ingesigeln*¹⁵⁶. W 1964 roku ukazało się wydanie krytyczne *Vita Latina* w opracowaniu H. Westpfahla, przy współpracy A. Triller¹⁵⁷.

Vita Latina składa się z prologu oraz siedmiu ksiąg, obejmujących łącznie 245 rozdziałów. Na końcu zawiera *Oracio ad impetrandum intellectum circa hunc librum* oraz *Tabula*, czyli alfabetyczny indeks zagadnień. Księga pierwsza mówi o objawieniach, ich sposobie wyrażania i przekazywania, wyjaśnia stosowaną terminologię. Księga druga i trzecia przedstawiają dzieje Doroty przed jej przybyciem do Kwidzyna. Księga czwarta traktuje o przejawach życia wewnętrznego Doroty; piąta o jej pobycie w celi, szósta o duchowym kształtowaniu się jej duszy, doskonałości posiadanych przez nią cnót, oświeceniu umysłu oraz o mistycznych zaślubinach z Chrystusem. Księga siódma omawia świętość życia Doroty, otrzymaną obietnicę życia wiecznego, przygotowanie się do niego, śmierć. *Vita Latina* powtarza, ale i rozszerza, materiał zawarty w *Vita Lindana* oraz w *Septililium*. Jak wynika z zakończenia prologu, przeznaczona była dla scholarów, duchownych i uczonych¹⁵⁸.

Lektura *Vita Latina* pozwala również stwierdzić, iż poza przekazywanymi Janowi z Kwidzyna informacjami Doroty, chociaż rzadko, znajdują się w niej teksty pochodzące niewątpliwie od samego Jana z Kwidzyna. Przykładem tego może być cały prolog, dowodzący nie tylko doskonałej znajomości Pisma św. u Jana z Kwidzyna, lecz mogący również dostarczyć wiele materiałów o jego poglądach filozoficznych i teologicznych¹⁵⁹. Również w pozostałych księgach znajdują się pewne teksty, spisane w formie bezosobowej, w charakterze komentarza do słów Doroty, mogące pochodzić wyłącznie od Jana z Kwidzyna¹⁶⁰.

¹⁵⁵ F. Hipler: jw. (1) ss. 260—266; — (2) s. 62. — R. de Buck: jw. s. 476. — R. Stachnik: jw. ss. 237 n. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 89 n., 127. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. — F. Hipler, H. Westpfahl, H. Schmauch: jw. ss. 67—70.

¹⁵⁶ Sam tytuł dowodziłby znajomości pism Tylona z Chelmsna, autora dzieła teologicznego *Libellus septem sigillorum*. Por. W. Ziesemer: jw. ss. 74—88. — M. Borzyszkowski: jw. (1) ss. 47 n.

¹⁵⁷ *Vita Dorotheae Montoviensis Magistri Johannis Marienwerder*. Hrsg. H. Westpfahl, A. Triller. Köln—Graz 1964. Cytuje według powyższego wydania: *Vita Latina*.

¹⁵⁸ *Vita Latina*: Prologus cap. 8, e.

¹⁵⁹ *Vita Latina*: Prologus, cap. 1, a-f.

¹⁶⁰ Por. *Vita Latina*: lib. I, cap. 4, a; cap. 6, f; cap. 7, a; cap. 8, a; cap. 9, b i c; cap. 10, a, b, d, e; lib. II, cap. 21, a; lib. III, cap. 1, g; lib. IV, cap. 6, c; cap. 29, a-c; cap. 36, a. — Ponadto na temat *Vita Latina* pisali: F. Hipler: jw. (1) ss. 257—260. — R. de Buck: jw. ss. 475 nn. — R. Stachnik: jw. s. 236. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 78, 127 n. — F. Hipler, H. Westpfahl, A. Triller: jw. ss. 2—11.

e. *Septililium venerabilis Dominae Dorotheae.*

Nazwę *Septililium*¹⁶¹ Jan z Kwidzyna wywodzi od siedmiu łask, udzielonych Dorocie, przypominających kwiat lilii swą potrójną mocą wewnętrzną oraz poczwórnym układem zewnętrznym¹⁶². Pisanie dzieła, na które złożyły się relacje Doroty, spisywane przez Jana z Kwidzyna, Jana Rymana i magistra Bertranda, zostało zakończone w 1400 roku¹⁶³. *Septililium* składa się z 126 rozdziałów, ujętych obok modlitwy wstępnej i prologu w siedem traktatów omawiających: stopnie miłości, posłannictwo Ducha św., Najśw. Sakrament Ołtarza, kontemplację duszy w stanie ekstazy, doskonałość życia chrześcijańskiego, spowiedzi Doroty¹⁶⁴. Ujęcie *Septililium* różni się od wszystkich biografii Doroty pisanych przez Jana z Kwidzyna. Zasadniczo brak w nim wiadomości biograficznych na jej temat, a głównym celem dzieła było wykazanie świętości Doroty oraz przedstawienie jej objawień w zgodności z Pismem św. i nauką Kościoła.

f. *Vita Germanica.*

Pełny tytuł biografii Doroty, pisanej w języku niemieckim, jest następujący: *Das leben der zelygen frawen Dorothee*¹⁶⁵. Autor, Jan z Kwidzyna, dzieli całość na cztery części. Trzy pierwsze są streszczeniem *Vita Lindana*, ostatnia natomiast zawiera wyciągi z *Septililium*. Jest to ujęcie

¹⁶¹ *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis, auctore Joanne Marienwerder. Ed. F. Hipler. W: Analecta Bollandiana* II (1883) 393—472; III (1884) 113—140, 408—448; IV (1885) 207—251. — Cytuję według powyższego wydania: *Septililium*. — Odbitka: *Septililium Beatae Dorotheae Montoviensis, auctore Joanne Marienwerder, nunc primum editum opera et studio F. Hipler. Bruxellis* 1885. — M. Töppen w SRP II, ss. 360—367 wydrukował tytuły traktatów i rozdziałów, prologu rozdział trzeci, a z pierwszego traktatu rozdziały 10, 17, 25, 26. R. de Buck opublikował z *Septililium* w *Acta Sanctorum. Octobris XIII jw. ss. 575—579* tytuły traktatów i rozdziałów, fragmenty prologu, rozdziału dziesiątego z traktatu pierwszego, rozdział piątnasty z traktatu drugiego. Fragmenty spowiedzi Doroty w języku niemieckim zostały opublikowane przez F. Hiplera: (8) *Christliche Lehre und Erziehung in Ermland und im preussischen Ordensstaate während des Mittelalters. ZGAE* 1875—1878 Bd. VI ss. 147—183. Fragment spowiedzi Doroty w przekładzie na język polski opublikował K. Górski: jw. (1) ss. 380 n. oraz w (3) *Od religijności od mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Cz. I* 966—1795. Lublin 1962 s. 50.

¹⁶² *Septililium: Prologus, cap. 3.*

¹⁶³ F. Hipler: jw. (1) ss. 226—258; (9) *Monitum praevium, Septililium jw. Bruxellis* 1885 s. 1. — R. de Buck: jw. s. 476. — K. Górski: jw. (1) s. 381. — R. Stachnik: jw. ss. 238 n. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 88 n., 129 n. — H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 2.

¹⁶⁴ *Septililium: Prologus, cap. 3.*

¹⁶⁵ Została ogłoszona drukiem już w 1492 r.: *Das leben der zelygen frawen Dorothee clewsenerynne yn der thumkirchen czu Marienwerdir des landes czu Prewszen. Gedruckt unde volendit in der stat Marienborck durch mich Jacop Karweysze goltsmid, den dingstag noch Gregory alsz man czelete MCCCC unde CXII (1492). lob sey gote. Jedyny znany egzemplarz tej książki znajdował się w Leningradzie. Późniejsze wydania: *Des Leben der zelygen Frawen Dorothee Clewsenerynne in der Thumkyrschen czu Marienwerdir des Landes czu Prewszen. Hrsg. von M. Toep-pen. SRP* II, ss. 197—350. Wydanie oparte o tekst Jakuba Karweysze. — *Das Leben der seligen Dorothea von Preussen. Nach der deutschen Lebensbeschreibung des Johannes Marienwerder in neuerer Schriftsprache herausgegeben von F. Hipler. Braunsberg* 1893. Cytuję ostatnie wydanie: *Vita Germanica*. — Por.: F. Hipler: (10) *Die selige Dorothea von Montau und ihre Verehrung bei der Mit- und Nachwelt. Pastoralblatt für die Diöcese Ermland* I, VII, 1889 nr 7 s. 77.*

popularne, Biografia ta była przeznaczona dla wiernych i braci Zakonu¹⁶⁶. Ograniczona została w niej problematyka teologiczna oraz opuszczony traktat o objawieniach Doroty, który znajdował się w jej łacińskich biografiiach. Zdaniem F. Hiplera *Vita Germanica* swą treścią i formą przypomina autobiografię bł. Henryka Suza († 1366)¹⁶⁷. *Vita Germanica* powstała prawdopodobnie w latach 1400—1404, w każdym razie przed rokiem 1417¹⁶⁸.

II. *Libellus de vita, virtutibus et miraculis Dorotheae.*

Niekiedy nazywany jest *Scriptum de vita et fama et sanctitate Dorotheae*. Po rozpoczęciu procesu kanonizacyjnego Doroty Jan z Kwidzyna przedłożył w 1404 roku powyższą wersję biografii Doroty komisarzom papieskim. Opisał życie, cnoty i cuda Doroty. W zasadzie był to wyciąg z wcześniejszych jego pism. *Libellus* został wydany drukiem przez A. A. de Linde'go¹⁶⁹.

Wymienione biografie Doroty ujmują w różnym zakresie jej dzieje życia, od najkrótszej *Vita Prima*, do najobszerniejszej *Vita Latina*. Niektóre z nich zawierają obok materiału biograficznego treść przekazywanych Dorocie objawień. Posłużyły one Janowi z Kwidzyna do pełnego ukazania bogatej osobowości Doroty z Małowów Wielkich. Celem jednak Jana z Kwidzyna było nie tylko zaznajomienie czytelnika z treścią objawień Doroty, zależało mu najwięcej na wykazaniu, iż są one zgodne z nauką Kościoła, a więc z Pismem świętym, zdaniem teologów. Ten właśnie moment może stanowić podstawę do podjęcia badań nad nieuwzględnionym dotychczas aspektem pism ascetyczno-biograficznych Jana z Kwidzyna.

Dotychczasowe analizy biografii Doroty obejmowały wyłącznie dwie sprawy: redakcji pism, czyli ustalania filiacji i mutacji partii tekstów poszczególnych biografii oraz ich treści, a więc dziejów samej Doroty i niekiedy jej myśli ascetycznej. Nie analizowano natomiast biografii Doroty od strony Jana z Kwidzyna, nie tyle redaktora, czy współautora, ile wyłącznie autora, a więc możliwości odnalezienia w tych pismach własnych jego poglądów filozoficznych czy teologicznych. Utrzymywał się pogląd, iż Jan z Kwidzyna był tylko redaktorem pism o Dorocie. Owszem był nim, i to dobrym redaktorem, o czym świadczy zgodność przedstawionych przez niego wypowiedzi Doroty z treścią jej listu do swej córki Gertrudy w Chełmnie¹⁷⁰. Obok jednak redagowania mate-

¹⁶⁶ F. Hipler: jw. (1) ss. 273 n., 281 n.; (11) Einleitung. W: *Vita Germanica* s. 4 n. — M. Toeppen: jw. ss. 179—350. — R. de Buck: jw. s. 477. — R. Stachnik: jw. ss. 239 n. — T. Kujawska-Komender: jw. ss. 89 n.

¹⁶⁷ F. Hipler: jw. (2) s. 63.

¹⁶⁸ W. Zieseimer: jw. s. 90 — R. Stachnik: jw. ss. 239 n.

¹⁶⁹ *Vita Lindana* ss. 125—168. Por. R. de Buck: jw. s. 477. — R. Stachnik: jw. s. 240. — T. Kujawska-Komender: jw. s. 90.

¹⁷⁰ „Die „Lehre“ ist für uns in vielfacher Hinsicht interessant. ... Damit soll keineswegs behauptet sein, dass ihr Biograph Johannes Marienwerder je etwas verfälscht habe; aber er konnte auslassen und gruppieren, wie es ihm beliebte und seinen Zwecken angemessen war. Hier sehen wir, wie in Dorotheens Rede die Worte der III. Schrift fließen, die sie lichtvoll auslegt. Wortschatz und Inhalt stimmen durchaus zu den übrigen Dorotheenquellen“. (H. Westpfahl: rec. R. Stach-

riału otrzymywanego od Doroty, był również Jan z Kwidzyna autorem pewnych partii materiału wchodzącego w skład pism biograficzno-asceetycznych o Dorocie. Nie było to autorstwo typu narzędniego, które polegałoby na mutacji stanowiska Doroty. Jan z Kwidzyna, będąc gorącym orędownikiem kanonizacji Doroty, musiał przede wszystkim starać się o wykazanie zgodności jej objawień z nauką Kościoła. Mógł to uczynić tylko on, jako teolog, gdyż Jan Ryman był prawnikiem, Bertrand skończył wydział *artium*. Wykazanie jednak zgodności objawień Doroty z nauką Kościoła nie mogło się obejść bez osobistego wkładu Jana z Kwidzyna.

Nie jest rzeczą łatwą ustalić, które partie pism należą do Jana z Kwidzyna, jako do wyłącznego autora. Bez większych trudności powyższe autorstwo można odnieść do prologów poprzedzających poszczególne, z wyjątkiem ostatniej, biografie. Niektóre prologi zawierają teksty, które mogłyby stać się podstawą do bliższego określenia poglądów Jana z Kwidzyna. Lektura samych biografii pozwala również wyróżnić teksty, w których Jan z Kwidzyna pośrednio lub wprost przekazuje swoje poglądy odnośnie niektórych kwestii, głównie teologicznych. Te właśnie teksty, obok poprzednich traktatów i pism teologicznych Jana z Kwidzyna będą podstawą do opracowania problematyki filozoficznej i teologicznej.

b. *Annales Capituli Pomesanensis*.

Biskup pomezański Albert († 1302) ustanowił w 1285 roku Kapitułę Pomezańską przy katedrze św. Jana w Kwidzynie. Początkowo składała się ona z sześciu kanoników, później liczyła dwunastu. W całości prawie była obsadzona przez kapłanów Zakonu Krzyżackiego, jednak bez „stanu posiadania i własności”¹⁷¹. Jako dziekan Kapituły Pomezańskiej od 1388 roku Jan z Kwidzyna sprawował jej faktyczne kierownictwo. Ustalał porządek nabożeństw, miał nadzór nad katedrą i jej duchowieństwem. Prowadził też kronikę Kapituły, której fragmenty zachowały się z lat 1391—1398 wydane jako *Annales Capituli Pomesanensis 1391—1398* przez E. Strehlike’go¹⁷².

C. Pisma wątpliwe:

a. Modlitwa po mszy św.

Jest to pisana po łacinie *Oracio post missam dicenda*¹⁷³. Modlitwa ta, jak słusznie wnioskuje O. Günter z dopisku pod nią¹⁷⁴, wchodziła w skład

nik: Die geistliche Lehre der Frau Dorothea von Montau an ihre Tochter im Frauenkloster zu Kulm. *Zeitschrift für Ostforschung* Bd. III: 1954 ss. 589—596. *ZGAE* Bd. XXIX: 1955 (1956) H. 1 s. 154.

¹⁷¹ „... volentes, ut per omnia secundum constitutiones regulae praedicti hospitalis vivant in commune et omnia sint ipsis communia”; (CDP I, 186).

¹⁷² SRP V, ss. 430—434. — Por.: J. Voigt, jw. II, s. 725. — F. Hipler: jw. (2) s. 62. — R. S t a c h n i k: jw. s. 232.

¹⁷³ „Oracio post missam dicenda est. Ignosce mihi domine Jesu Christe omnia peccata mea, quibus unquam tuam maiestatem offendi”. > < „quo possum tecum eternaliter permanere. Qui vivis et regnas etc.”. (Rkp. Mar Q k. 220 n. Biblioteki Gdańskiej PAN).

¹⁷⁴ „Hee oraciones posite hic in toto libro deben(tur) domino plebano in Gdanz, dicte date sunt a domino magistro Johanne in M. decano huius ecclesiae pomesan(ensis). M = Marienwerder”. (Tamże k. 221). Por. O. Günter: jw. s. 490.

większego zbioru modlitw, przekazanego przez Jana z Kwidzyna *plebano in Gdanz*. Nie jest rzeczą pewną, czy autorem omawianej modlitwy był Jan z Kwidzyna. Mógł być jedynie fundatorem modlitewnika. Jeżeli jednak weźmie się pod uwagę, iż Jan z Kwidzyna układał modlitwy¹⁷⁵, można uznać za prawdopodobne, iż mógł być jej autorem. Na razie jednak brak jest dostatecznie mocnych argumentów.

b. O spowiedzi św.

Tekst *O spowiedzi św.*, liczący 14 stron druku, bez tytułu, opublikowany został przez Hansa Westpfahla¹⁷⁶. Odkrył go w zbiorach biblioteki *Corpus Christi College* w Cambridge. Wchodził on w skład kodeksu nr 509 zawierającego *Septililium Dorothee venerabilis, De penitencia in Theutonico, Tractatus quidam iuris super hanc decretalem omnis utriusque sexus de penitentiis et remissionibus* — ed. Hinricus de Odendorf de Colonia, *Casus in quibus denegatur communicatio sacra, Vita beati Galli*, itd. Po tekście *Septililium*, którego siedemnasty rozdział podaje spowiedzi Doroty z Mątówów Wielkich, karty 154^v—156^v oraz I^r—II^r, pisane inną ręką niż poprzednie, zawierają praktyczne wskazówki dla spowiadających się¹⁷⁷. Całość składa się z trzech części, w pierwszej zawarta jest nauka o spowiedzi, w drugiej podany jest wzór rachunku sumienia, w trzeciej umieszczono pięć modlitw¹⁷⁸. Rękopis nr 509 pochodził z klasztoru Brygidek w Elblągu, a wcześniej — zdaniem H. Westpfahla — należał do domu zakonnego krzyżackiego w tym mieście, zburzonego w 1454 roku¹⁷⁹.

Według H. Westpfahla autorem tekstu *O spowiedzi* ma być Jan z Kwidzyna. W związku z tym datuje jego powstanie na rok 1404. Na potwierdzenie swego stanowiska przytacza szereg argumentów¹⁸⁰, które mogą przekonać czytelnika, iż tekst ten był związany z kręgiem Doroty z Mątówów Wielkich; przytoczone racje nie dają jednak pewności, iż autorem tekstu był Jan z Kwidzyna.

¹⁷⁵ „Oratio seu meditatio in septem particulas distincta cum attentione facienda pro caritate divina salubriter et continue habenda”. (*Septililium*; Preambulum auctoris ss. 3—12). — *Vita Latina* ss. 374 nn. — *Expositio in symbolum apostolorum*; Rkp. 1977 BG PAN art. XII, k. 78vd, 79a.

¹⁷⁶ H. Westpfahl: *Beichtbüchlein des Deutschen Ordens*; w: *Acht Jahrhunderte Deutscher Orden in Einzeldarstellungen*. Hrsg. von P. Klemens Wieser OT, Bad Godesberg 1967 ss. 250—263.

¹⁷⁷ H. Westpfahl: *iw.* s. 241 n.

¹⁷⁸ Tamże s. 243 nn.

¹⁷⁹ Tamże s. 242 n.

¹⁸⁰ „Abfassungszeit und Autor von C (= Ms. 509 des Corpus Christi College Cambridge f. 154^v ss.) lassen sich nur erschliessen. Der Autor ist scholastisch gebildet, Meister einer durchsichtigen Disposition und klaren Durchführung und gehört sicher dem DO an. Er steht bereits in höherem Alter, denn in C ist der alte Vokalstand des Ostmitteldeutschen. Er bietet fünf Gebete aus einem heute verschollenen Buch der Gebete Dorotheas, das demnach zwischen 1401 und 1404 erschienen sein muss. Alles dies könnte wohl auf Johannes Marienwerder hindeuten, der in seiner *Expositio Symboli* von 1399 ähnlich disponiert und ausführt und 1404 61 Jahre alt war. Das Büchlein passt gut zu seinem Reformeifer. Er kann es um 1404 verfasst haben. Die Abschrift C wird einige Jahre später zu datieren sein. Eine Anlehnung an ältere Vorlagen im DOsLande ist wahrscheinlich”. (H. Westpfahl: *iw.* s. 246).

Poglądy teologiczne Jana z Kwidzyna były stosunkowo stałe i dlatego powtarzają się w jego pismach. W tekście *O spowiedzi*, poza wzorem rachunku sumienia, autor skupia swą uwagę na trzech zagadnieniach, będących czynnikami składowymi pokuty, mianowicie na żalu, wyznaniu grzechów oraz zadośćuczynieniu¹⁸¹. Podział taki zawierają również teksty *Expositio symboli apostolorum* oraz *Sermo secundus*¹⁸². Tu jednak autor stosunkowo szeroko omawia elementy składowe pokuty. Rzecz znamienna, o ile w *Expositio* i *Sermo secundus* Jan z Kwidzyna ogranicza się do podania cech żalu¹⁸³, o tyle autor tekstu *O spowiedzi*, podaje rodzaje żalu¹⁸⁴, które dosyć jasno wskazują, że odróżnia *contritio* od *attritio*, czego nie można wywnioskować z pism Jana z Kwidzyna. Jest rzeczą trudną do zrozumienia, dlaczego Jan z Kwidzyna, jako domniemany autor tekstu *O spowiedzi*, przeznaczonego dla wiernych, miałby się zdecydować na podawanie im trudnych do rozgraniczenia rodzajów żalu, skoro tego nie robił w pismach przeznaczonych dla duchownych.

W *Expositio* i *Sermo secundus* Jan z Kwidzyna wymienia następujące części żalu (*contritio*): ból wobec popełnionych grzechów, odrzucenie wszystkich obecnych grzechów oraz mocne postanowienie poprawy na przyszłość. W tekście natomiast *O spowiedzi* ostatecznie można by się doszukać podanych wyżej części składowych, na czoło jednak zostały wysunięte nie tyle elementy żalu, ile jego motyw, mianowicie miłość Boga.

¹⁸¹ „Der do synt dryteil: (I) wore ruewe und (II) luter bichte und (III) genuk tun noch vermogen. By yczlichem teyle entsten vele vrogen”. (K. 154v w: H. Westpfahl: jw. s. 250). — H. Westpfahl mylnie objaśnia, gdy pisze: „Teil I, die Abhandlung über die Busse, erklärt, wie Reue, Vorsatz, Beichte und Genugtuung beschaffen sein müssen”. (jw. s. 243). Autor tekstu *O spowiedzi* wprost nie wymienia, ani nie omawia postanowienia poprawy, gdyż jest ono u niego integralną częścią żalu.

¹⁸² „penitencie vero vere partes integrales sunt contritio in animo, confessio verbo et satisfactio in facto”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 61vc). — „Ne autem mox post commissionem peccati homo induretur, ... Jesus ... ordinavit remedium, scil. poenitentiam, per quam homo ... reparari poterit et remediari ... per veram cordis contritionem, puram confessionem et operis satisfactio-nem”. (*Sermo II*; F. Hipler: jw. (6) s. 67b).

¹⁸³ „contritio ... debet tria includere, videlicet dolorem de omnibus peccatis praeteritis, cessationem ab omnibus peccatis presentibus, et firmum propositum quo ad futurum ab omnibus peccatis abstinendi”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 62a). — „Sed ut contritio possit esse verum et sincerum contra peccatum, debet tria concludere. Primo videlicet dolorem de omnibus peccatis praeteritis, cessationem ab omnibus peccatis praesentibus et firmum propositum abstinendi ab omnibus futuris”. (*Sermo II*; F. Hipler: jw. (6) s. 67b).

¹⁸⁴ „alzo by der ruewe entsten vrogen: Was do sy eyne ruewe? Waz do sy eyne wore ruwe? Waz do sy eyne volkomen ruewe? ... Off daz erste, waz do sy eyne ruwe: Eyne ruwe ist eyne bitterkeit des gewissen umme schult adir begangen mysssetot. Eyne wore ruwe ist eyne bitterkeit des gewissen, dy do entset von gotis lybe umme begangen missetot mit vorsache czu bichtende und czu bessern und vorbas numme czu thuen. Eyne volkomen ruwe ist eyne bitterkeyt des gewissen in alzotener grosser hieze und libe in gote wol czu thuen, alzo man hieze und libe hat gehat obel czu thun. Dy erste ruwe dy benumpt nich dy sunde, sunder sye mynnert dy pyn. Dy andir benumpt dy sunde und wandelt dy ewige pyn in eyne czittliche, und dach benuempt sy nich alle pyn. Dy dritte benumpt dy sunde und wandelt dy ewyge pyn in eyne czytliche und benumpt allerley schult und pyn und seczetz den menschen in dy erste unshult, von der gevallen was. Hyr us czuet man, daz alle volkomene ruwe is eyne wore ruwe und nich her wedir”; (k. 145v; w: H. Westpfahl: jw. s. 250).

Trudniej jest porównać poglądy Jana z Kwidzyna na temat wyznania grzechów i zadośćuczynienia. Jan z Kwidzyna wychodząc z zasady, że do odpuszczenia grzechów bezwzględnie konieczny jest żal¹⁸⁵, nie precyzuje bliżej swoich poglądów odnośnie pozostałych części pokuty¹⁸⁶. Mimo tego nie wspomina nigdzie o możliwości spowiadania się u ludzi świeckich. Autor natomiast tekstu *O spowiedzi*, nie akcentując żadnej z części składowych pokuty, równomiernie omawia żal, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie¹⁸⁷; uważa ponadto, iż w nagłym wypadku można się spowiadać u ludzi świeckich¹⁸⁸.

Hans Westpfahl na poparcie swego stanowiska stwierdza, iż autor tekstu *O spowiedzi* posiadał wykształcenie scholastyczne, był mistrzem przejrzystej dyspozycji. Nie można się jednak zgodzić z dalszym wnioskiem H. Westpfahla, jakoby podobny układ był stosowany w *Expositio*. Przeciwnie, styl podziałów w *Expositio symboli apostolorum*, kazaniu *Expergiscimini hodie, anime deuote*, traktacie *Beatitudines*, kazaniach o zmarłych, jest inny od stosowanego w tekście *O spowiedzi*. Tu autor przystępując do omówienia zagadnienia podaje dyspozycję w formie pytającej. Odpowiadając na poszczególne pytania powtarza je jeszcze raz, a na końcu, niekiedy trzeci raz, podaje pytanie, dodając, iż udzielił odpowiedzi. W cytowanych wyżej pismach Jana z Kwidzyna plan wykładu podawany jest zawsze w formie oznamniającej. Jan z Kwidzyna niezmiernie rzadko przy wykładzie zagadnienia powtarza temat podany w dyspozycji wcześniejszej, ogranicza się tylko do krótkiego *ad primum, ad secundum, ad tertium* itd.

Jana z Kwidzyna cechowała doskonała znajomość Pisma św., zarówno Starego Testamentu, jak i Nowego. Każda strona jego pism jest po prostu usiana cytataми biblijnymi. W tekście natomiast *O spowiedzi*, nie ma ani jednego odwołania się do Pisma św. Gdyby ów tekst wyszedł spod ręki Jana z Kwidzyna, uważałby za rzecz nieodzowną i sobie właściwą poprzeć go autorytetem Pisma św.

Rozdział drugi omawianego tekstu zawiera wzór rachunku sumienia. Stosowany dziś układ grzechów przy spowiedzi według dziesięciu przykazań Bożych zaczął się powoli przyjmować dopiero w połowie XV wieku¹⁸⁹. Przedtem spowiadano się według innego układu, którego wymownym przejawem jest podany w tekście *O spowiedzi* wzór rachunku sumienia. Jego plan jest następujący: grzechy związane z pięcioma zmysłami, siedem grzechów głównych, grzechy przeciw dziesięciu przykazaniom Bożym, dziewięć grzechów cudzych, grzechy przeciw siedmiu uczynom miłosierdzia, przeciwko siedmiu błogosławieństwom lub siedmiu darom Ducha św.¹⁹⁰. Według podobnego układu, jak to wynika z tekstu

¹⁸⁵ „Hic est aduertendum quod inter partes penitencie contritio est simpliciter est de necessitate, confessio uero et satisfactio etiam sunt de cause penitencie habita oportunitati”. (*Expositio symboli apostolorum* art. X; rkp. 1977 BG PAN k. 61vd). Por. jw. art. X, k. 62a.

¹⁸⁶ Por. jw. art. X, k. 61vd nn.; *Sermo II*; w: F. Hipler: jw. (6) s. 67b.

¹⁸⁷ K. 154v—155v; w: H. Westpfahl: jw. ss. 250—253.

¹⁸⁸ „Alzo ouch eyner in noten mag biechten vor den anderen”. (K. 155v; H. Westpfahl: jw. s. 253, por. s. 244).

¹⁸⁹ H. Westpfahl: jw. s. 243. — Ks. W. Schenk: Liturgia sakramentów świętych. Cz. II. Lublin 1964 s. 31.

¹⁹⁰ K. 155v—1r; w: H. Westpfahl: jw. ss. 253—257.

Septilium, spowiadała się Dorota z Małotów Wielkich, chociaż jej rachunek sumienia był znacznie obszerniejszy, uwzględniał m. in. grzechy wobec obowiązków rodzicielskich, doskonalenia wewnętrznego, siedmiu sakramentów św., osobno przeciwko siedmiu darom Ducha św. i ośmiu błogosławieństwom, trzem cnotom teologicznym i czterem cnotom kardynalnym itd.¹⁹¹. Pewne podobieństwa między wzorem rachunku sumienia podanym w tekście *O spowiedzi* a spowiedziami Doroty mogą wynikać wyłącznie ze stosowania takiego układu w ówczesnej praktyce. H. Westpfahl przyznaje, iż podobnego rodzaju pisma *O spowiedzi*, podające najczęściej wzór rachunku sumienia, były wówczas często w użyciu¹⁹². Najprawdopodobniej z takiego podręcznika korzystała przy swoich spowiedziach Dorota¹⁹³.

Podając różnice zachodzące między poglądami Jana z Kwidzyna, zawartymi w jego pismach autentycznych, a treścią tekstu *O spowiedzi*, nie zamierzam wykluczać jego autorstwa. Uważam jednak, że argumentacja H. Westpfahla, oparta wyłącznie o kryteria zewnętrzne, nie jest przekonująca i z tej racji autorstwo Jana z Kwidzyna, w odniesieniu do omawianego tekstu, jest wysoce wątpliwe.

Jest rzeczą możliwą, iż najbliższe lata przyniosą nowe odkrycia tekstów, będących niewątpliwie pismami Jana z Kwidzyna. Zakres bowiem znanej nam jego twórczości z okresu praskiego jest bardzo skąpy, chociaż napewno pozostawił po sobie jakieś pisma związane z działalnością akademicką¹⁹⁴. Badania prowadzone w tym kierunku mogłyby być bardzo owocne.

II. TEORIA POZNANIA BOGA

Poglądy teoriopoznawcze Jana z Kwidzyna nie są wyłożone systematycznie, ani wyczerpująco. Obszernie przedstawia teorię poznania Boga przez człowieka; poglądy natomiast odnośnie władz poznawczych duszy, ich struktury, zakresu, przedmiotu i wzajemnych powiązań są niepełne. Największe trudności we właściwym poznaniu relacji między poszczególnymi władzami poznawczymi sprawia zmieniana przez Jana z Kwidzyna terminologia, której na dodatek używa zarówno w języku filozoficznym, jak i mistyczno-teologicznym.

Odtwarzając strukturę władz poznawczych w ujęciu Jana z Kwidzyna brałem pod uwagę wypowiedzi jego na temat teorii poznania jako pewną całość. Umożliwiło to wykrycie zasadniczego schematu jego ujęcia, a zarazem pozwoliło na pominięcie bardzo rzadkich zdań nieco się od niego różniących, m. in. sformułowanych na płaszczyźnie metaforyczno-mistycznej. W wypadkach wątpliwych, w braku niektórych ogniw, odwoływałem się do tradycji historycznofilozoficznej.

¹⁹¹ F. Hipler: jw. (8) ss. 147 nn.

¹⁹² H. Westpfahl: jw. s. 243.

¹⁹³ Por. F. Hipler: jw. (8).

¹⁹⁴ F. Hipler: jw. (1) ss. 199, 206.

I. OGÓLNA KONSEPCJA WŁADZ POZNAWCZYCH CZŁOWIEKA

Człowiek jako istota duchowocieleśna poznaje za pomocą władz swej duszy¹. Jan z Kwidzyna akcentując istotową nierozdzielność i jedność duszy, nominalnie wyróżnia w niej dwie „części”: niższą i wyższą. Dusza jako forma ciała stanowi część niższą, w odniesieniu zaś do spraw nadprzyrodzonych nazywana jest „duchem lub częścią wyższą”².

Jan z Kwidzyna przyjmując powyższe rozróżnienie nawiązał do św. Augustyna, który w oparciu o podział na *ratio inferior* i *exterior* wyróżnił dwa typy człowieka: wewnętrzny i zewnętrzny. „Wszystko, co w naszej duszy jest wspólne ze zwierzętami — pisze św. Augustyn — to słusznie uważa się za przynależne do człowieka zewnętrznego. Bo nie tylko ciało stanowi zewnętrznego człowieka, ale również i pewien wiążący się z nim rodzaj życia. Ono bowiem ożywia i daje moc organizmowi i wszystkim zmysłom, w które człowiek jest wyposażony dla odczuwania świata zewnętrznego. Obrazy zapisane w pamięci przez zmysły i odtwarzane przez przypomnienie, należą jeszcze do dziedziny zewnętrznego człowieka. ... Podobnie jak ciało, stojąc podnosi się ku najwyższym z ciał, to jest ciałom niebieskim, tak samo dusza będąca duchową substancją winna podnosić się ku temu, co jest najwyższe wśród rzeczywistości duchowych...”³.

Duszy część wyższa, nazywana przez Jana z Kwidzyna za św. Augustynem duchem „jest podniesiona do rozważania chwały Boskiej i przemieniana w jej obraz”⁴. Niekiedy na określenie powyższej części duszy Jan z Kwidzyna posługuje się terminem *mens*⁵. Wypowiedzi jego dowodzą, iż i tu pozostał wierny św. Augustynowi. Podobnie jak u niego zakresy pojęć *spiritus*, *anima superior*, *mens* pokrywają się. Najczęściej jednak używa Jan z Kwidzyna terminu *anima*, stąd też gdy będzie mowa o duszy umysłowej, w zasadzie będę używał słowa dusza.

Wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat duszy umysłowej są niezmiernie rzadkie. Dusza niższa, którą posiadają również zwierzęta, przejawia swe funkcje przez zmysły i wyobraźnię. Powyższy wniosek wynika pośrednio z zakresu funkcji spełnianych przez duszę umysłową, a ponadto

¹ Expositio symboli apostolorum: art. I; rkp Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk nr 1977 k. 18vd, 20vc. Por. k. 20ra, 22vd, art. III, k. 27a; Vita Latina: lib. I, cap. 10, abc; lib. IV, cap. 29, abc.

² „... est sciendum quod hominis anima, in se secundum essentiam indivisibilis et unica, duas dicitur habere partes, scilicet superiorem et inferiorem. Anima prout est corporis forma dicitur pars inferior; prout vero ad optima deprecatur et in coelestibus conversatur aut ad supernaturalia sublimatur, dicitur spiritus et pars animae superior”. (Septillium: tr. V, cap. 1). — Por. Expositio: art. VIII, jw. k. 46vd, 52vc; Vita Lindana: cap. 34; Vita Latina: Prol. cap. I, b,c; cap. VI, b; cap. VII; lib. I, cap. 10, a,d,e; cap. 11, a; cap. 8, a; lib. II, cap. 6, b.

³ Św. Augustyn: O Trójcy św. Przeł. M. Stokowska. Poznań—Warszawa—Lublin 1963 s. 329. — Por. L. A. Krupa OFM: Obraz Boży w człowieku według nauki św. Augustyna. Lublin 1948 ss. 31 nn. — E. Gilson: (3) Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna. Tłum. Z. Jakimiak. Warszawa 1953 ss. 154 nn.

⁴ „... spiritus, id est superior pars animae, ad speculationem divinae gloriae sublimatur et in eadem imaginem transformatur”. (Septillium: tr. V, cap. 1). — Por.: Septillium: tr. II, cap. 1; Vita Lindana: cap. 34; Vita Latina: lib. I, cap. 10, a; cap. 11, a; E. Gilson: jw. (3) s. 69.

⁵ Por. np.: Expositio: art. VIII, jw. k. 50vd—53vc; Vita Latina: Prol. cap. VIII; lib. I, cap. 6, 1; cap. 7, 1; cap. 8, a; lib. III, cap. 4, b; lib. IV, cap. 12, b; Septillium: tr. II, cap. 1; tr. V, cap. 1. — E. Gilson: jw. (3) s. 69.

znajduje swe potwierdzenie w stanowisku augustyńskim⁶. Istotnie Jan z Kwidzyna mówi o zmysłach. Wyróżnia ich pięć: dotyk, smak, wzrok, słuch, powonienie; tyleż zewnętrznych co wewnętrznych. Zmysły wewnętrzne zostały ujęte na płaszczyźnie mistycznoteologicznej. Zmysły zewnętrzne służą za pośrednictwem ciała do poznawania świata materialnego⁷. Oprócz zmysłów zewnętrznych w zakres funkcji spełnianych przez duszę zmysłową wchodzi wyobraźnia (*ymaginacio, vis ymaginaria*)⁸. Jan z Kwidzyna wspomina o tej władzy dosyć często, choć nie określa bliżej jej zadania. Większą uwagę skupia raczej na pamięci. Sądzę, iż słuszną będzie tu interpretacja, jeżeli się przyjmie, iż wyobraźnia przechowuje materiał dostarczony przez zmysły zewnętrzne; pamięć natomiast utrwała ich wartość wyobrażeniową jako *imagines, similitudines*. Wyobraźnia ma charakter raczej materialny, pamięć bardziej duchowy. Tutaj też chyba przebiega zasadnicza granica między częściami duszy: niższą a wyższą.

Trudności powstają również przy ustaleniu zakresu działania duszy umysłowej. Jan z Kwidzyna upatruje jej zadanie specjalnie w poznawaniu spraw nadprzyrodzonych, przede wszystkim Boga. Ponieważ dokonuje się ono przez władze duszy (rozumianej jako *spiritus*): pamięć, intelekt, wolę, można ogólnie na wstępie powiedzieć, iż swą funkcję przejawia właśnie w tych władzach. Rola pamięci i woli w poznawaniu Boga została stosunkowo jasno przedstawiona; sprawa natomiast Jego intelektualnego poznawania osiągnęła w pismach Jana z Kwidzyna szczyt zamiatwania.

Na określenie władzy poznawczej duszy Jan z Kwidzyna używa w zasadzie trzech terminów: *intellectus, racio, intelligencia*, rzadziej *mens*. Porównanie odnośnych tekstów pism Jana z Kwidzyna pozwala stwierdzić, iż termin *intelligencia* odnosi się przeważnie do intelektu Boga, do Jego wiedzy⁹; rzadko natomiast do intelektu człowieka¹⁰. Jeżeli chodzi o *racio* oraz *intellectus*, podanie ich adekwatnych określeń jest bardzo trudne. Jan z Kwidzyna używał obydwu terminów, częściej drugiego; nie podał jednak ich określenia. Analizując kontekst licznych wypowiedzi Jana z Kwidzyna na temat *racio* i *intellectus* doszedłem do następujących wniosków:

a. Rozum (*racio*) oznacza poznanie człowieka na płaszczyźnie jego naturalnych możliwości¹¹. — Podane przeze mnie określenie ma charakter minimalistyczny. Zacieśniłem je, uwzględniając tylko pewne i niejednokrotnie potwierdzone punkty stanowiska Jana z Kwidzyna. *Racio* oznacza tu wyłącznie rozum, intelekt w granicach jego naturalnych możliwości.

⁶ Por. *Expositio*: art. II, jw. k. 24vc.

⁷ *Expositio*: art. IV, jw. k. 28vd, 29b; art. XII, k. 70vd; *Vita Lindana*: cap. 24, 29, 52, 60; *Vita Latina*: lib. III, cap. 21; *Tabula Vitae Latinae* s. 379 (caro), s. 374 (Oratio); *Septillium*: tr. I, cap. 16, 21.

⁸ Por. np. *Expositio*: art. VIII, jw. k. 52vd; *Septillium*: tr. V, 1.

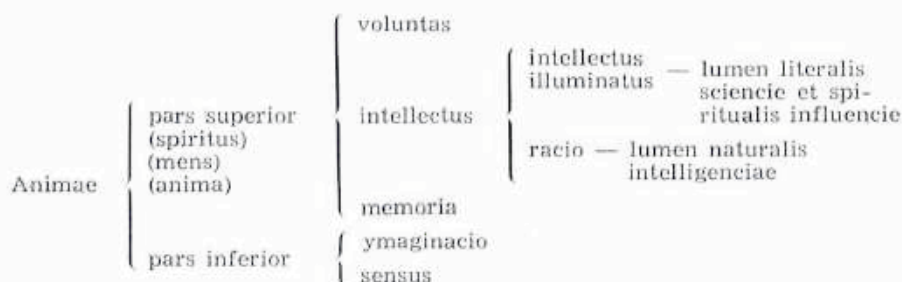
⁹ *Expositio*: Prol. k. 9vd; art. I, k. 16a, vd; *Vita Latina*: Prol. cap. II, d; lib. I, cap. 10, d.

¹⁰ Por. np.: *Expositio*: art. VIII, jw. k. 52vd; art. I, k. 20vc; *Vita Latina*: lib. IV, cap. 29, b. — Nie można tu posądzać Jana z Kwidzyna o pomyłki. Podobna sytuacja zachodziła u św. Augustyna. Por. E. GILSON: jw. (3) s. 69.

¹¹ Por. np.: *Expositio*: Prol. jw. k. 10a, 16b; art. I, k. 21a; art. VIII, k. 53b; *Tabula Expositio*: jw. k. 9a; *Vita Latina*: Prol. cap. I, a,b,e; cap. III, b,f; cap. VII; lib. I, cap. 4, k; cap. 8, g; cap. 9, a; cap. 16, c; cap. 17, b; lib. II, cap. 15, a; lib. V, cap. 10, a; *Septillium*: tr. V, cap. 1.

Powyższa interpretacja wydaje się bliską stanowisku Jana z Kwidzyna. Nie jest to wszakże jedyna interpretacja. Możliwa jest odmienna. Jan z Kwidzyna utrzymywał, iż oświecenie, które człowiek uzyskał od Boga, obejmowało nie tylko jego intelekt, lecz również pamięć i wolę. Płaszczyzna nadprzyrodzonych możliwości człowieka przekroczyła w tym wypadku władzę poznawczą, rozumianą w ścisłym znaczeniu tego słowa. Analogiczna sytuacja może zachodzić również na płaszczyźnie naturalnej. Być może Jan z Kwidzyna *ratio* odnosił nie tylko do rozumu, jako władzy ściśle poznawczej, lecz i do pamięci oraz woli. Powyższa interpretacja, chociaż możliwa, nie znajduje pełnego potwierdzenia w pismach Jana z Kwidzyna. W rozwiązywaniu dalszych zagadnień opieram się na pierwszej interpretacji.

b. Intelekt (*intellectus*) oznacza władzę poznawczą człowieka, korzystającą z pomocy oświecenia Boskiego¹². — Strukturę władz poznawczych w ujęciu Jana z Kwidzyna można by ująć w następującym schemacie:



Do problematyki związanej z zakresem poszczególnych władz duszy powrócę przy omawianiu sposobów poznawania Boga. Tu tylko dodam, iż w teorii poznania Jana z Kwidzyna trzeba uwzględnić jeszcze jeden czynnik, bardzo istotny, mianowicie oświecenie człowieka światłem zarówno naturalnym, jak i Boskim.

Podany wyżej schemat władz poznawczych jest stosunkowo bliski stanowisku św. Augustyna. Nawiązał również do niego Boecjusz: „Zmysł ... osądza kształt, jak jest wyrażony w danej materii, wyobraźnia zaś tylko sam kształt oderwany od materii. Rozum posuwa się poza tę rzecz konkretną i rozważa sam gatunek, który się mieści w poszczególnych osobnikach, z ogólnego punktu widzenia. Oko zaś inteligencji sięga jeszcze wyżej: przechodząc bowiem ponad zakres ogólny patrzy czystą bystrością ducha na ową samą niezłożoność formy”. Poznanie zmysłowe — tłumaczy dalej Boecjusz — przysługuje nawet pewnym prostym w budowie stworzeniom, zmysłowe i wyobraźniowe tylko człowiekowi, umysłowe natomiast jest właściwością Bóstwa¹³.

Pogląd Boecjusza był w średniowieczu przedmiotem licznych komentarzy. Ich autorzy w swej interpretacji nawiązywali do tradycji platoń-

¹² Por. np.: *Expositio*: Prol. jw. k. 9d; art. I, k. 20vd; art. II, k. 24ve; art. VIII, k. 53vd. — *Vita Lindana*: cap. 34. — *Vita Latina*: Prol., cap. I, e,f; cap. III, e,f,g; lib. I, cap. 6, f; cap. 10, a,b,c; lib. IV, cap. 29, a,b,c; *Septililium*: Preamb.; tr. I, cap. II; tr. II, cap. 3.

¹³ A. M. S. Boethius: *O pocieszeniu jakie daje filozofia*. Przeł. W. Olszewski. Warszawa 1962 V, 4 s. 136; V, 5 s. 139.

skiej lub augustyńskiej. Augustyniści — jak pisze ks. M. Kurdziałek — „... z reguły wyodrębniali w kręgu poznania umysłowego dwie władze: *intellectus* i *intelligentia*. Tylko ta ostatnia umożliwia bezpośredni ogląd istoty Bożej. Dzieje się to wówczas, kiedy dusza, poznawszy uprzednio swoją nędzę oczyści się z win, następnie zaś, powodowana pokorą i miłością zwróci się całkowicie w stronę Boga. Oświecona przez Boga, pogrąży się w kontemplacji Jego przymiotów. Ów zachwyty może być uwienczony ekstazą, czyli mistycznym zjednoczeniem z Bogiem. Jest ono niemożliwe do osiągnięcia bez pomocy ze strony Stwórcy. Podczas trwania unii dusza stale zachowuje swoją substancjalną odrębność”. Inną interpretację teorii poznania Boecjusza podawali średniowieczni platonicy, przedstawiając „całokształt poznania umysłowego jako rezultat jednej i tej samej siły duchowej, którą nazywają: *intelligentia* lub *intellectus*. Rozumiana w pełnym i ścisłym tego słowa znaczeniu przysługuje ona tylko i wyłącznie samemu Bogu, a właściwie z Nim się identyfikuje. Zapodmiotowana w duszy ma charakter bosko-ludzki i zgodnie ze swoją naturą poznaje zarówno to co boskie, jak i co ludzkie. W bardzo nielicznych wypadkach dusza może dzięki niej osiągnąć ten stopień poznania, jaki przysługuje samemu Bogu”¹⁴.

Z czterech wymienionych władz poznawczych największe znaczenie posiada ostatnia. Według Boecjusza, określona jako *intelligentia* przysługuje wyłącznie Bogu.

W podanych kryteriach średniowiecznego augustynizmu i platonizmu trudno zmieścić interpretację Jana z Kwidzyna. Zajmuje ona stanowisko pośrednie między obydwoma kierunkami. Jan z Kwidzyna bliski jest augustynizmowi poprzez teorię oświecenia, jej uwarunkowania i skutki; różni się od niego, a zbliża się do platonizmu, gdy twierdzi, że dusza poznaje rzeczy przez siebie poznane nie *in rationibus aeternis*, lecz w samym Bogu, dążąc do uzyskania jego formy. Biorąc jednak pod uwagę mocne zaakcentowanie roli oświecenia boskiego, stosunkowo wyraźną różnicę między *ratio a intellectus* oraz *intelligentia* Boga, wydaje się iż Jan z Kwidzyna skłaniał się raczej ku średniowiecznemu augustynizmowi.

Rozdział między poznaniem naturalnym rozumu, a poznaniem nadprzyrodzonym intelektu przejawiał się w teorii poznania Jana z Kwidzyna zarówno w doktrynie o wiedzy ludzkiej i boskiej, jak i w sposobach poznawania Boga.

2. WIEDZA BOSKA I LUDZKA

Przystępując do wyłożenia swych poglądów odnośnie ujęcia wiedzy, Jan z Kwidzyna zaleca uczącym się, by pilnie zwracali uwagę na sposób uczenia się. Powołuje się przy tym na słowa św. Pawła: „gdyby ktoś mniemał, że coś wie, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć trzeba” (1 Kor 8,2). Korzystając ze św. Bernarda z Clairvaux przypomina, iż uczący winien pilnie baczyć na przedmiot i cel swej nauki, a zwłaszcza na to, co jest bardziej konieczne do zbawienia „pokora ... niż sztuki wyzwolone lub mechaniczne, bez których można się zbawić; ale nie bez posiadania poko-

¹⁴ M. Kurdziałek: O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku. *Studia Philosophiae Christianae* 1967 nr 2 ss. 63 nn.

ry". Wniosek jego jest prosty: pokorę trzeba uzyskać wcześniej od wiedzy lub sztuk. Idąc dalej za św. Bernardem z Clairvaux uważa, iż uczący powinien najpierw poznać kim sam jest i kim jest Bóg, „gdyż z poznania siebie wywodzi się pokora i bojaźń Boża, która jest początkiem mądrości. Z nieznajomości zaś siebie samego pochodzi pycha, a z nieznajomości Boga rozpacz”¹⁵.

Istnieje dwojakiego rodzaju wiedza: boska i ludzka. Pierwsza uczy poznawać, czynić, być mądrym; druga tylko poznawać i działać zewnątrz. Z tej też racji wiedza boska jest bardziej pożyteczna i owocna niż ludzka¹⁶. Ponadto człowiek dąży do poznawania wszystkiego, rozwiązywania trudności i poszukiwania przyczyn. Tymczasem wiedza ludzka oparta jest tylko na domyśle. Pewność daje tylko poznanie w Bogu, gdyż „w nim wszystkie skarby mądrości i wiedzy istnieją jako ukryte” (Kol 2,3). Do niego odnosi się też słowa Pisma św.: „O głębokości bogactw, mądrości, wiedzy”¹⁷.

Jan z Kwidzyna nie określa jednoznacznie co rozumie przez wiedzę ludzką, a co przez wiedzę boską¹⁸. Biorąc jednak pod uwagę jego wypowiedzi w *Expositio symboli apostolorum* na temat przedmiotu wiedzy¹⁹ oraz fakt niewystarczalności poznania rozumowego w odniesieniu do Boga i prawd wiary²⁰; a w *Vita Latina* negatywny stosunek wobec tego co pochodzi „z twierdzeń, to jest wywodów ogólnych, z reguł dialektyków, albo co ma miejsce w ogólnikowych wypowiedziach mówców lub aforyzmach fizyków, lub pochodzi z zasad fizycznych i innych sztuk wyzwolonych, które znamionuje duch próżności i przypuszczenia”²¹; można

¹⁵ „Quo ad secundum quomodo adiscendo homo intensionem suam debeat rectificare, quia periculosum est adiscere scienciam et modum in discendo obmittere dicente Apostolo *prima Corinthiorum octavo* (8,2): *Qui se putat aliquid scire et nondum scit, quo oporteat eum scire, nisi enim accio adiscendi fuerit debite circumstantionata adiscens modum sciendi pretermittit*. Porro modus sciendi est secundum Bernhardum *super Cantica sermone tricesimo septimo* (36,3; PL 186, 968): *Vi scias in quid, in quo ordine, quo studio et quo fine, queque nosse oporteat? Quo ordine, ut id prius, adiscas quod maturius vicinius et magis necessarium est ad salutem; exempli gracia humilitas est magis necessaria, quam artes liberales uel artes mechanice, quia sine illis potes saluari. Non autem sine humilitate. Igitur prius humilitas appetatur, quam sciencia aut ars acquiratur, quia sciencia et similiter ars sine humilitate inflat; prima Corinthiorum octavo* (8,1). Magnus namque circuitus est prius uelle omnia experiri antequam ad uniuersitatis dominum cupias uel attemptes peruenire: ps. (11,9) *In circuitu impij ambulat*. Idecirco antelomnia utile est scire adiscenti, quid ipse sit et quid deus sit, quia ex noticia sui uenit humiliacio sui et timor dei, qui est initium sapiencie, et ex noticia dei surgit amor Dei. Ex ignorancia autem sui uenit superbia ac ex ignorancia Dei desperacio ut dicit pater Bernhardus *super Cantica sermone tricesimo octavo* (37,6; PL 183, 973)”. (Expositio: Prologus, jw. k. 11ab).

¹⁶ Prz 3,13. — „Sic que sciencia Dei docet scire, facere et sapere. Sciencia autem hominum solum docet scire et exterius operari. Idecirco sciencia Dei est multum utilis et fructuosa sicut scriptum est *Prouerbiorum tercio*...”. (Expositio: Prologus, jw. k. 11vd). — Por: Augustinus: *De Trinitate*: XIII, 9,12; XIV, 1, 2—3.

¹⁷ Rz 11,33. — *Vita Latina*: Prologus, cap. I, f, g.

¹⁸ *Tabula Expositionis*, jw. k. 8a.

¹⁹ *Expositio*: Prologus, jw. k. 11ab.

²⁰ *Expositio*: Prologus, jw. k. 8vd—9a; 10a; art. VIII, k. 53b; *Vita Latina*: Prologus, cap. VII; lib. I, cap. 4, k; cap. 16, c; cap. 17, b; lib. V, cap. 10, a; *Septilium*: Preamb.

²¹ „*Extraxit ... non ex maximis, id est generalibus, regulis dyalecticorum aut a locis communibus rethorum aut ab amphotismis phisicorum aut ex principiis phisicorum et aliarum arcium liberalium, quarum spiritus uanitatit et presump-*

stwierdzić, iż wiedza ludzka jest oparta wyłącznie na poznaniu rozumowym (*ratio*) władz naturalnych człowieka²²; wiedza zaś boska, jako „światło łaski pouczającej człowieka” jest związana z poznaniem intelektualnym (*intellectus*)²³. A więc wiedza ludzka to dyscypliny wchodzące w zakres średniowiecznego pojęcia *philosophia*, wiedza zaś boska, to nic innego jak *theologia*, której przedmiotem materialnym jest objawienie podane w Piśmie św., przedmiotem formalnym oświecenie Boga. Można by tu poddać w wątpliwość słuszność utożsamiania zakresów pojęcia *sciencia Dei* z zakresem pojęcia *theologia*, jako że Jan z Kwidzyna w samym tekście *Expositio* nie posługuje się terminem *theologia*, utożsamia tylko wiedzę boską z wiedzą świętych²⁴. Istotnie tak jest. Jednak w *Tabula Expositio*, czyli alfabetycznym spisie rzeczy, używa zamiennie terminów *sciencia Dei* i *theologia*²⁵; częściej nawet *theologia* w odniesieniu do tego, o czym w *Expositio symboli apostolorum* jest powiedziane na temat *sciencia Dei*²⁶, lub nawet *scriptura sacra*²⁷. Można więc przyjąć, iż *sciencia Dei* u Jana z Kwidzyna to teologia, *sciencia humana* to nauki pozateologiczne²⁸.

Korzystając dalej ze św. Bernarda z Clairvaux Jan z Kwidzyna analizuje sposób zdobywania, poprzednio już poleconej wiedzy, czyli wiedzy boskiej — teologii²⁹. Uczący powinien tak studiować, by jak najgłębiej i najgorliwiej zapalił się miłością Boga, gdyż poznanie Go prowadzi do Jego miłości; podobnie jak sprawiedliwe uczynki (Pp 16,20), modlitwa, czytanie. W zasadzie lepsza jest modlitwa (*studium oracionis*) od czytania, gdyż wyprasza miłość kontemplacyjną; ustępuje jednak przed jałmużną ze względu na potrzeby bliźnich. Ważne jest to, by stosować taki porzą-

cionis (est)”. (Vita Latina: Prologus: cap. I, f). — Odnosnie Vita Latina wydawcy piszą: „Für den vorliegenden Text werden zwei Typen verwendet: 1. Antiqua für alles, was die vita betrifft. Dabei wird die direkte Rede Dorotheas, die oft die des Herrn in sich schliesst, am Anfang mit einem hochstehenden Stern gekennzeichnet. 2. Kursivdruck steht für alles, was nur Erklärung oder Einschub oder Zitat eines andern Autors ist...”. (H. Westpfahl, A. Triller: jw. s. 10).

²² Por. E. Gilson: (1) Elementy filozofii chrześcijańskiej. Przel: T. Górski. Warszawa 1956 s. 23.

²³ Por. *Expositio*: Prolog; jw. k. 10vd.

²⁴ Tamże k. 11vd.

²⁵ „*Sciencia. Modus sciendi est necessarius: prologo, g. Sciencia queritur a diversis propter diuersos fines: prologo, h*”. (Tabula Expositio, jw. k. 8a). — „... In theoloya ac alia sciencia diuersi student propter diuersos fines: prologo, h”. (Tamże k. 8b). — Por. *Expositio*: Prologus; jw. k. 11b,vc.

²⁶ Tabula Expositio, jw. k. 8b; *Expositio*: Prologus; jw. k. 11b.

²⁷ „*Theoloyam studere est meritorium vite eterne: prologo, a*”. (Tabula Expositio, jw. 8b). — „*Ex quo trahitur, quod studere in sacra scriptura sit utile et meritorium...*” (*Expositio*: Prologus; jw. k. 9a). — Podobna sytuacja ma miejsce u św. Tomasza z Akwinu. „Termin *teologia*, w dzisiejszym znaczeniu nauki o Objawieniu, pochodzi — jak się zdaje — jeszcze od Abelarda ... Św. Tomasz niekiedy go używa, woli jednak termin *sacra doctrina*, który znaczy „święta nauka”. Zdarza się, że *sacra scriptura* (Pismo święte) użyte jest jako równoznacznik *sacra doctrina*, ponieważ „święta nauka” ma za przedmiot „Pismo święte”. (E. Gilson: (2) Tomizm. Przel. J. Rybalt; Warszawa 1960 s. 21; por. tegoż: (1) ss. 11 n.; 28—30, 265 n.).

²⁸ Tabula Expositio, jw. k. 8ab.

²⁹ „*Ad theoloye studium exortatio: prologo, c. Studenti in theoloya rectus ostenditur modus: prologo, g*”. (Tabula Expositio, jw. 8b).

dek uczenia, który by prowadził najlepiej do miłowania Boga, jako najwyższego dobra³⁰.

Jan z Kwidzyna niejednokrotnie wyraził się, iż przywiązuje większe znaczenie do praktyki modlitwy, niż do lektury, do doświadczenia niż do poznania. Wskazywałoby to na przywiązywanie większego znaczenia do władz wolitywnych, niż intelektualnych, a ponadto na położenie nacisku na ostateczne i pewne źródło poznania, którym jest sam Bóg i jego wiedza, w przeciwieństwie do wiedzy ludzkiej. Na poparcie przytacza słowa Pisma św.: „wszelką wyniosłość przeciwną poznaniu Boga i wszelki umysł poddajemy w posłuszeństwo Chrystusowi”³¹.

Z celu wiedzy można ocenić czy jest ona dobra lub zła. Ta wiedza jest najlepsza, która prowadzi do celu najlepszego. Za św. Bernardem z Clairvaux³² wypowiada się Jan z Kwidzyna przeciw tym, którzy uczą się tylko z ciekawości, dla wzbogacenia się. Pochwala tych, którzy uczą się dla wewnętrznego zbudowania. Ci posiadają cnotę roztropności i miłości³³. Przede wszystkim jednak należy mieć na względzie poznanie siebie i Boga³⁴.

3. SPOSOBY POZNAWANIA BOGA

Omawiając poznanie Boga przez człowieka, Jan z Kwidzyna wymienia trzy, objawione w Piśmie św., sposoby poznawania Boga: poznanie rozumowe (*noticia rationis*), poznanie płynące z pobożności (*noticia deuotionis*), poznanie uzyskane poprzez chwałę wiekiustą (*noticia glorificationis*)³⁵.

Termin «poznanie» Boga nie jest tu adekwatny dla oddania myśli Jana z Kwidzyna, gdyż w pojęciu jego zawiera się zarówno poznanie

³⁰ „Secundo videndum est secundum Bernhardum, vbi supra, quo studio adiscens debeat adiscere; hoc inquit studio ut hoc amplectamur ardencius, quod vehemencius inducit et accendit Dei amorem. Ideo studere Deum cognoscere inducit Dei amorem. Similiter iustum recte seu iuste operari; *Deuteronomii sexto (16,20): iuste quod iustum est exequaris*. Sic stude(re) elemosinas spirituales et corporales indigentibus pure propter Deum impendere caritatem nutrit et generat oracio tamen pura feruencius accendit ad amorem. Modus ergo sciendi reclus hoc preelegit, quod efficacius promouet ad amorem. Studium enim lectionis bonum est, quia docet querere amorem. Sed studium oracionis est melius, quia impetrat amorem contemplacionis. Studium enim optimum est simpliciter loquendo, quia iam possidet amorem. Et dico simpliciter loquendo, quia propter indigentiam proximorum quandoque a contemplacione est cessandum. Illud autem studiosius est apprehendendum debito ordine seruato, quod vehemencius inducit ad Deum diligendum et summum bonum optinendum”. (Expositio: Prologus; jw. k. 11b). Por.: Vita Latina: lib. I, cap. 4, a: Septilium: Preambulum.

³¹ 2 Kor 10,5. — Por. Vita Lindana: Prologus s. 10; Vita Latina: Prologus cap. I, d,e,f.

³² Por. S. Bernardi Claravallensis: Sermones in Cantica Canticorum, sermo 36; PL 183, 968.

³³ „Tercio videndum est quo fine, quia sciencia ex fine bono iudicatur bona et ex fine malo mala iudicatur. Illa igitur, que ad finem dirigit optimum, optima est. Vnde in sermone tricesimo septimo dicit Bernardus (Sermo in Cantica Canticorum 36,3; PL 183, 968): *quo fine non ad inanem gloriam aut curiositatem, aut aliquid simile, sed tantum ad edificacionem tuam uel proximi*”. (Expositio: Prol.; jw. k. 11b-vc).

³⁴ „Sed expedit et necessarium est, ut cognicio sui et Dei precedat”. (Jw. k. 11vc).

³⁵ „Est ergo sciendum scilicet, quod noticia Dei triplex in scriptura manifestatur, scilicet: rationis, deuotionis et glorificationis”. (Jw.).

czysto intelektualne, a więc jako prawdy (*noticia veritatis*), jak również wolitywne ujęcie Boga jako dobra czyli poznanie — umiłowanie Go drogą doświadczenia kontemplacyjnego (*noticia experientie*) we własnej duszy. Zasadniczą rolę pełni tu wola, której przedmiotem jest dobro najwyższe — Bóg³⁶.

Pierwszy typ poznania o Bogu uzyskuje człowiek drogą rozumową poznając otaczające go byty stworzone, dzięki oświeceniu Ducha św. przez dar rozumu. „Skoro bowiem stworzenia są wielce potężne, jaśniejące — pisze Jan z Kwidzyna — to o ile bardziej ich Stwórca”³⁷. Mówi o tym Pismo św.: „Albowiem od stworzenia świata niewidzialne jego przymioty, a to wiekuista Jego potęga i bóstwo, stają się widzialne dla umysłu przez jego dzieła”³⁸.

Drugi typ poznania Boga, płynący z pobożności i wiary, przysługuje zdaniem Jana z Kwidzyna ludziom uświęconym łaską chrztu św. Dzięki tej wiedzy człowiek poznaje to, co sprawia, iż staje się pobożny i miłośniwy³⁹.

Trzeci typ poznania Boga ma miejsce w niebie, gdy dusza ludzka zażywa chwały wiekuistej. Wówczas poznaje Boga „prostym ujęciem”, „jakby bezpośrednio, otwarcie i intuicyjnie”⁴⁰.

Wymieniając powyższe sposoby poznawania Boga przez człowieka Jan z Kwidzyna bierze pod uwagę wyłącznie podmiot poznania, mianowicie człowieka jako człowieka, jako chrześcijanina, jako korzystającego z szczęśliwości wiecznej i objawienia eschatologicznego. Nie precyzuje tu Jan z Kwidzyna zakresu poznania, jak również bliższego przedmiotu poznania, istoty czy istnienia Boga. Cały zresztą wysilek skierował na szczegółowe omówienie drugiego sposobu poznawania Boga. W *Expositio* wskazał na sposoby poznawania Boga, w *Vita Latina*, *Septililium*, częściowo w *Vita Lindana* wyjaśnił stopniowe wznoszenie się duszy korzystającej z oświecenia Boskiego.

Sposoby poznawania Boga, podane przez Jana z Kwidzyna, wymagają wyjaśnienia roli poszczególnych władz poznawczych w procesie poznawania Boga. Odnośne teksty nie są na tyle jasne, by można bez cienia wątpliwości podać, która z władz poznawczych człowieka ma decydujące

³⁶ *Vita Lindana*: Prol. s. 10; *Vita Latina*: Prol. cap. I, e,f; lib. I, cap. 4, a,b; *Septililium*: Prol. cap. I, w. 12 n.; tr. I, cap. 10, w. 11 nn.

³⁷ „Prima noticia acquiritur ex ductu rationis et ex creaturis. Nam si creature sunt magne, potentes, speciose, delectabiles, quanto magis creator earum. *Romanorum* primo (1,20) *Invisibilia dei*...” (Expositio: Prol. jw. k. 11v cd). — „Per donum intellectus in statu vie deus cognoscitur in creaturis per discursum...” (Tamże art. XII, k. 77a).

³⁸ Rz 1,20.

³⁹ „Secunda noticia de Deo dicitur deuocionis, per quam homo cognoscit hoc per quod deuotus efficitur et amarus et hec est sciencia sanctorum...” (Expositio: Prol., jw. k. 11vd). — Jan z Kwidzyna utożsamia tu znajomość Boga z płynącą z pobożności wiedzą świętych (sciencia sanctorum), którą dalej nazywa wiedzą boską (sciencia dei). Biorąc pod uwagę skutki, jakie wywołuje wiedza świętych (por. Expositio: tamże), można powiedzieć, iż nie chodzi tu o świętych w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz o wiernych zmierzających do świętości. Por. E. Gilson: jw. (1) s. 8. — Jer 9,23; Mdr 13,1; J 5,20; Prz 19,2; 3,13. (Expositio: jw. 11vd).

⁴⁰ „Tercia noticia de deo dicitur glorificacionis, que erit in patria...” (Expositio: jw.). — „... deus cognoscitur ... in patria vero per simplicem aspectum, quia videtur ibi nude et aperte et intuitue”. (Tamże art. XII; k. 77a). Por.: tamże art. I, k. 12a; art. XII, kk. 68vc—69b.

znaczenie w poszczególnych typach poznawania Boga. Trzeba się tu odwołać do zagadnienia poznawania objawionych prawd wiary, które Jan z Kwidzyna wyjaśnia w komentarzu do słów Pisma św. „Chodźcie, ... postępujemy w światłości Jahwe”⁴¹. Swe wyjaśnienie opiera na pojęciu światła. Wyróżnia trzy jego rodzaje: światło naturalne władz poznawczych (*lumen naturalis intelligentie*), światło spisanej wiedzy (*lumen literalis sciencie*), światło duchowe natchnienia (*lumen spiritualis influencie*)⁴². Uważa, iż poszczególne słowa cytowanego wiersza Pisma św. wyraźnie wskazują jaki rodzaj światła należy tu stosować. A więc słowo „chodźcie” wyklucza możliwość stosowania światła naturalnych władz poznawczych; słowo „postępujemy” zachęca do korzystania ze światła wiedzy spisanej; wreszcie słowa „w światłości Jahwe” skłaniają do przyjęcia duchowego światła natchnienia⁴³.

Tekst Jana z Kwidzyna świadczy o wyraźnych inklinacjach w kierunku teorii iluminacji szkoły augustyńskiej. Nie jest to czysty augustynizm. Swym ujęciem rodzajów światła Jan z Kwidzyna różni się nawet od augustynizmu średniowiecznego, chociaż do jednego, jak i do drugiego w pewnej mierze zdaje się nawiązywać. Z tej racji w wyjaśnieniu roli i działania wymienionych typów światła, zwłaszcza naturalnego i duchowego, można by się odwołać do tradycji szkoły augustyńskiej, gdyż zarówno św. Augustyn⁴⁴, jak i jego średniowieczni kontynuatorzy przyjmowali wymienione dwa rodzaje światła⁴⁵. Okazuje się jednak, iż zakres poszczególnych typów światła jest pojmowany odmiennie; zależy to przede wszystkim od ujęcia stosunku rozumu do wiary. Idąc za św. Augustynem owo poznanie naturalne można określić jako myśl mającą swe źródło w duszy człowieka, która umożliwia naturalnym władzom poznawczym poznawanie ze stworzeń⁴⁶. Tutaj jednak Jan z Kwidzyna siedł wprost za poglądami swego mistrza z Pragi, Henryka Oyty, który przyjmował trzy rodzaje światła oświecającego władze poznawcze człowieka: naturalne, łaski Bożej, krzyża triumfującego; podobnie też tłumaczył ich zakres⁴⁷.

⁴¹ Iz 2,5.

⁴² *Expositio*: Prol. jw. k. 8vd—9a; *Tabula Expositio*: jw. k. 9a.

⁴³ *Expositio*: Prol., jw. k. 8vd.

⁴⁴ Por. E. Gilson: (3) *Wprowadzenie do nauki św. Augustyna*. Przeł. Z. Jakiemiak. Warszawa 1953 ss. 103 n.

⁴⁵ Richardus de Mediavilla: *De humanae cognitionis ratione*. W: E. Hocedez: Richard de Middleton, sa vie, ses oeuvres, sa doctrine. Louvain s. 235. — Mathaeus ab Aquasparta: *Questiones disputate*. T. I. Quaracchi 1903. s. 243, 264. Wg. E. Gilson: (4) *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Przeł. S. Zalewski. Warszawa 1966 s. 678b.

⁴⁶ E. Gilson: jw. (3) ss. 103 n.

⁴⁷ „Est autem triplex lumen, quo mens rationalis illustratur et insignitur, scilicet lumen rationis naturalis, lumen gratie divinalis et lumen crucis triumphalis. Primum quidem necessarium est sed ideo non sufficit, quia et philosophi in hoc lumine deum conoverunt, non tamen sicut deum glorificaverunt, nec gratias egerunt, sed evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum, ut dicit apostolus ad Romanos 1. — Secundum vero lumen ad reformandum hanc ymaginem sufficit, de quo apostolus ad Romanos 5: caritas dei diffusa est in cordibus nostris per spiritum sanctum, qui datus est nobis. Lumen tamen tertium, scilicet crucis triumphalis, prerequisite, quia sine hoc lumine et sine fide crucis Christi nunquam aliquis salvatus est...”. (*Sermo in adventu domini de gradibus obediencie, magistri Henrici de Oyta*. W: G. Sommerfeldt: jw. s. 599).

Można przyjąć, iż zdaniem Jana z Kwidzyna pewne prawdy są możliwe do poznania przy pomocy naturalnych władz poznawczych, korzystających z światła naturalnego; inne prawdy wymagają jednak pomocy światła duchowego, którego źródłem jest Bóg. Jan z Kwidzyna nie wyjaśnia, jakie prawdy można poznać światłem naturalnym. Jeżeli jednak odniosłoby się owo światło naturalne do sposobu poznawania Boga przez rozum⁴⁸, wówczas można by przyjąć, iż jest możliwe poznanie światłem naturalnym władz człowieka, poprzez stworzenia, nawet istnienia Boga. Wiadomo natomiast do jakiego rodzaju prawd, konieczne jest światło duchowe, utożsamiane później u Jana z Kwidzyna, podobnie jak u Henryka Oyty, z łaską; chodzi tu o prawdy wiary.

Jan z Kwidzyna chociaż przyjmował poznanie poprzez naturalne władze poznawcze człowieka, uważał je za niewystarczające. Szedł tu za św. Augustynem, według którego „człowiek potrzebuje boskiego pouczenia, wiedza wymaga uzupełnienia przez wiarę. Są prawdy, których człowiek nigdy by bez wiary nie poznał”⁴⁹. Dlatego też Jan z Kwidzyna uważa, iż prawdy wiary przekraczają zdolności poznawcze rozumu (*ratio*) człowieka. Pisze, iż coś może przekraczać możliwości ludzkiego poznania ze względu na swą wzniosłość; np. podział, właściwości i relacje Trójcy świętej; ze względu na swój zakres: np. tajemnice myśli, znane tylko Bogu, który może je komuś objawić; ze względu na odległość: np. stworzenie świata, rzeczy przyszłe. Z tej właśnie racji niektórzy ludzie otrzymywali poprzez boskie oświecenie wiedzę nadprzyrodzoną⁵⁰.

Jan z Kwidzyna wychodząc z założenia, iż celem ostatecznym człowieka jest Bóg, uważa iż właściwe jego poznanie, łącznie z prawdami wiary, możliwe jest przy pomocy oświecenia w postaci Pisma św. albo też łaski Bożej⁵¹. Może się ono jednak dokonać nie na płaszczyźnie rozumu (*ratio*), lecz intelektu (*intellectus*), korzystającego z wpływu boskiej *intelligencii*. Człowiek wprawdzie chciałby najpierw zrozumieć, a potem dopiero uwierzyć. Taki porządek nie jest możliwy: „jeśli nie uwierzycie, nie zrozumiecie”⁵². Wiara stanowi bramę do tego, by można zrozumieć⁵³. Jest darem Boga, włanym, przekraczającym możliwości przyrodzonych władz poznawczych człowieka, zgodnie z tym, co mówi Pismo św.: „Łaską bo-

⁴⁸ *Expositio*: Prol. jw. k. 11v cd.

⁴⁹ Ks. F. Sawicki; *U źródeł chrześcijańskiej myśli*. Katowice 1947, s. 37.

⁵⁰ „Aliquod autem potest esse supra facultatem cognitionis nature tripliciter, scilicet: uel propter eius eminentiam, uel sui latenciam aut eius distanciam. Exemplum de primo, ut sunt distinciones et proprietates ac emanaciones trium personarum in diuinis. Exemplum de secundo, sicut sunt cordium secreta, hoc enim solius dei est per se cognoscere et cui uoluerit reuelare. ... Exemplum de tercio Moyses de preferito multum distante, scilicet de creacione mundi et de futuro, sicut alij prophete communiter de christo reuelacionem habuerunt...”. (*Expositio*: art. VIII; jw. k. 53b).

⁵¹ *Vita Latina*: Prol. cap. I, b; *Expositio*: Prol. jw. k. 8vd.

⁵² „Quarta causa est superbia, qua homo presumit supra se et estimat se omne intelligibile suo intellectu et ingenio naturali posse aprehendere et intelligere et hoc uult prius intelligere, quam credere. Cum tamen secundum Augustinum *Super Johannem: Credere sit ianua ad intelligere* et antiqua Isaie translatio dicit: *Si non crederitis, non intelligetis*; vbi nostra habet: *Si non crederitis, non permanebitis*; Isaie septimo (7,9)”. (*Expositio*: Prol. jw. k. 10a). — Por. E. Gilson: jw. (3) ss. 12, 24.

⁵³ *Expositio*: jw.

wiem jesteście zbawieni przez wiarę. A to nie pochodzi od was — jest to dar Boga”⁵⁴.

Poznając prawdy wiary człowiek może korzystać z pomocy światła spisanej wiedzy (*lumen literalis sciencie*) „czyli z Pisma św., w którym są zawarte prawdy wiary”⁵⁵. „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, co się słyszy jest słowo Chrystusa”⁵⁶. Z tej racji studiowanie Pisma św., a tym samym teologii jest rzeczą pożyteczną i zasługującą, gdyż prowadzi człowieka do doskonalenia cnót i poznania rzeczy, które są obiecane, jak również do poznania swych braków⁵⁷. Czytając Pismo św. człowiek powinien zdawać się na światło boskiego natchnienia, aby mógł uzyskać prawdziwą wiedzę i uchronić się od błędu⁵⁸. Jeżeli chodzi o światło duchowe, to wywodzi się ono z Ducha św.; cechuje je żar miłości, jasność poznania, słodczy pocieszenia. Należy jednak zaznaczyć, iż powyższe światło zostaje wlane do duszy człowieka dopiero po uzyskaniu odpuszczenia grzechów⁵⁹. Wówczas cały człowiek gorliwiej miłuje Boga⁶⁰. Prowadzi to z kolei do jego jaśniejszego poznania⁶¹ i słodczy pocieszenia⁶².

Wracając do podanych sposobów poznawania Boga można obecnie powiedzieć, iż pierwszy typ poznania Boga dokonuje się drogą rozumową, odpowiadającą władzy poznawczej *ratio*.

Wypowiedzi zawarte w *Expositio symboli apostolorum* świadczą jednak, iż Jan z Kwidzyna, wymieniając kilkakrotnie⁶³ odrębny typ poznania Boga przez człowieka, różny od poznania poprzez wiarę i chwałę wieki-stą, przyjmował możliwość poznania Boga drogą rozumową. Idąc za św. Augustynem⁶⁴ głosił, iż byt stworzony jest skutkiem i śladem Boga w Trójcy św.⁶⁵. Rekonstruuje brakujące tu ogniwo myśli augustyńskiej,

⁵⁴ „Primo ergo amonemur deserere lumen naturalis intelligencie circa illa, que fidei sunt. Quia lumen naturalis intelligencie imitentes circa fidei credibilia plurimum errauerunt a fide. Presertim cum fides sit donum dei, desuper infusum, et multa in fide credenda naturalem supergrediantur rationem secundum illud apostoli ad Ephesios secundo (2,8): *Gracia saluati estis et hoc non ex uobis donum Dei est*. Videamus igitur ne lumen, quod in nobis est tenebre sint et deserendo illud accedamus ad lumen literalis sciencie, scilicet sacre scripture in qua fide credenda sunt expressa”. (*Expositio*: Prol. jw. k. 8vd—9a). Por. *Expositio*, jw. k. 10vd.

⁵⁵ *Expositio*: Prol. jw. k. 9a.

⁵⁶ *Expositio*: jw.; Rz 10,17.

⁵⁷ *Expositio*: jw.; por. Job 5,5; Gregorius: *Expositio in librum Job sive moralia*: lib. VI, cap. V; PL 75, 732.

⁵⁸ *Expositio*: jw. k. 9b; por. Ps 33,6; 1 Kor 2,12.

⁵⁹ „Ita multo forcius lumen spirituale, quod procedit a spiritus sancti igne, habet ardorem dileccionis, splendorem cognicionis et dulcorem consolacionis. Hoc autem lumen generatur seu infunditur post peccatorum dimissionem”. (*Expositio*: Prol. jw. k. 9b).

⁶⁰ Por. Ps 115,12.

⁶¹ Por. Ps 50,8.

⁶² *Expositio*: Prol. jw. k. 9vc.

⁶³ *Expositio*: jw.; Prol. k. 11vcd; art. I, k. 16b; k. 21a; art. XII, k. 77a. Por. tamże art. I, k. 20a, vc.

⁶⁴ Por.: *De Trinitate* XI, 11,8. — E. Gilson: jw. (3) s. 284. — S. Bonaventurae: *Breviloquium* 2,12,1. — E. Gilson: (5) *The Philosophy of Saint Bonaventure*. London—New York 1938 s. 515.

⁶⁵ „... per hoc etiam, quod dicitur in certo numero pondere et mensura ostenditur quod creatura est effectus trinitatis creantis et vestigium sui creatoris”. (*Expositio*: art. I; jw. k. 19vd—20a). Por. *Expositio*: jw. k. 20vc.

można za E. Gilsonem powiedzieć: „Jeśli wszechświat jest obrazem, to powinien sam pozwolić odgadnąć w pewnej mierze naturę jego stwórcy. Dlatego właśnie wnosząc się od dzieła do twórcy powinniśmy próbować odnaleźć w naturze ślady, jakie w niej zostawił, żeby nas sprowadzić do siebie i dopuścić nas do uczestnictwa w swej szczęśliwości”⁶⁶. I chociaż prawda o Bogu i sposób dojścia do niej jest objawialna, człowiek jednak jest w stanie dojść do niej wyłącznie władzami naturalnymi. Mimo tego można mieć wątpliwości: Czy Jan z Kwidzyna przytaczając tekst Pisma świętego odnoszący się do poznania rozumowego Boga miał istotnie na myśli Jego poznanie bez pomocy wiary? Wydaje się, że tak. Podobnego zdania był Henryk z Oyty gdy pisał, że światło naturalnych władz poznawczych człowieka jest konieczne, chociaż niewystarczające. Dzięki niemu bowiem filozofowie mogą poznać Boga, nie mogą jednak dzięki niemu okazać Bogu swej czci⁶⁷.

Dlaczego jednak Jan z Kwidzyna, korzystając z *Sumy Teologicznej* i *Komentarza do Sentencji* św. Tomasza z Akwinu nie przytoczył jego dowodów na istnienie Boga, ani nie zasygnalizował diskutowanych tam problemów?⁶⁸ Stanowisko zajęte przez Jana z Kwidzyna w kwestii rozumowego poznania Boga pozostanie zawsze w pewnym stopniu niejasne, jako że wypowiedzi jego na ten temat nie są na tyle jasne i obszerne, by można rozwikłać wszystkie wątpliwości. Biorąc jednak pod uwagę fakt kilkakrotnych wypowiedzi odnośnie rozumowego poznania Boga, trzeba w zasadzie przyjąć, iż możliwość takiego poznania uznawał.

Należy nadmienić, iż Jan z Kwidzyna nigdy nie mówi o możliwości rozumowego poznania istnienia Boga. Ma na myśli tylko poznanie Boga, bez bliższego sprecyzowania czy tu chodzi o Jego istnienie, czy też o istotę. Działo się tak dlatego, iż Jan z Kwidzyna idąc za wzorem nominalistów problem ujęcia istnienia Boga rozwiązał na płaszczyźnie dowodzenia jedności istoty Boga. Uważał, iż „przede wszystkim powinniśmy uwierzyć w jedność istoty Boga...”⁶⁹. Uzasadnił to cytatami z Pisma świętego⁷⁰. Oprócz tego podał argumentację rozumową: „możliwe jest także wyjaśnienie rozumem, że jest tylko jeden Bóg i jedna tylko istota Boska”⁷¹. Poszedł tu Jan z Kwidzyna wprost za Ockhamem, nie tylko przez powołanie się na autorytet Objawienia, lecz głównie przez zamianę porządku dowodzenia istnienia Boga na porządek dowodzenia jedności Jego istoty. Dla Wilhelma Ockhama bowiem dowieść istnienie Boga jako Bytu Pierwszego oznaczało tyle, co udowodnić że istnieje tylko jeden Bóg⁷².

⁶⁶ E. Gilson: jw. (3) s. 284.

⁶⁷ Por. przypis 47.

⁶⁸ Por.: *Summa Theol.* p. I, qu. 2, a. 3. — „Quaestio prima: Art. 1. Utrum Deus possit cognosci ab intellectu creato. Art. 2. Utrum Deum esse, sit per se notum. Art. 3. Utrum Deus possit cognosci ab homine per creaturas. Art. 4. Utrum philosophi naturaliter cognitione cognoverint Trinitatem ex creaturis. Quaestio secunda: Art. 1. Utrum similitudo Dei in creaturis possit dici vestigium...”. (In I Sent).

⁶⁹ „Ante omnia debemus credere essence unitatem...”. (Expositio: art. I, jw. k. 16ab).

⁷⁰ Pp 4,30,35; 6,4; 32,39; Iz 4,6,24.

⁷¹ „... declarari autem ratione potest, quod tantum sit deus vnus et una solum essentia divina sit”. (Expositio: art. I, jw. k. 16b).

⁷² Por.: F. Brückmüller: *Die Gotteslehre Wilhelms von Ockham*. München 1911. — H. Becker: *Gottesbegriff und Gottesbeweis bei Wilhelm von Ockham*. *Scholastik* 1928 nr 3 ss. 369 nn.

Większe trudności nasuwa drugi sposób poznawania Boga. Jan z Kwidzyna akcentuje w nim mocno środki poznania: wiarę, pobożność, konieczność korzystania z pomocy oświecenia łaską. Podkreślenie pomocy czynnika boskiego pozwalałoby już dosyć wyraźnie stwierdzić, iż chodzi tu o władzę poznawczą intelektu. Jan z Kwidzyna jednak dostarcza bardziej przekonywających wypowiedzi. Pisze, iż anioł posiada w stosunku do człowieka wpływ na jego władzę zmysłową i wyobrażeniową; natomiast wobec intelektu człowieka władzę posiada wyłącznie Bóg, oświecając go i przekazując tym samym prawdę objawioną⁷³. Aby intelekt (*intellectus*) człowieka mógł się wznieść ponad swoje możliwości i poznać to co boskie, jest rzeczą konieczną, by Bóg udzielił mu swej *intelligencia*⁷⁴.

Podane przez Jana z Kwidzyna sposoby poznawania Boga w pewnej mierze nawiązują do poglądów ze szkoły Wiktorynów. Pośrednio wskazuje na to sam autor, powołując się na zdanie Hugona ze św. Wiktora, według którego pierwszy człowiek otrzymał od Boga potrójny wzrok: ciała — w odniesieniu do tego, co jest na zewnątrz człowieka, rozumu — w odniesieniu do tego, co jest w nim samym, kontemplacji — w odniesieniu do tego, co jest ponad nim. Ostatni typ widzenia człowiek stracił przez grzech pierworodny. Może go odzyskać na powrót tylko wówczas, gdy zostanie „oświecony łaską wiary i mądrością pism”⁷⁵.

Kontynuujący myśl swego poprzednika Ryszard ze św. Wiktora przyjmuje poznawanie Boga przez rozum, wiarę oraz kontemplację⁷⁶; w zasadzie jednak kontemplacja związana jest ściśle z poznawaniem Boga w oparciu o wiarę⁷⁷. Jan z Kwidzyna wyraźnie nie wymienia poznawania Boga poprzez kontemplację, chociaż w *Vita Latina* mówi o stanach kontemplacji. Analiza tekstów o stanach kontemplacji pozwala jednak

⁷³ „... ab angelo eo quod habeat potestatem supra vim ymaginativam et sensitivam ... Tercium uero in mente et solum a spiritu sancto eo quod solus deus habeat potestatem super intellectum nostrum ut eum illuminet et ei veritatem ostendat...”. (Expositio: art. VIII, jw. k. 53vc). — „... in revelato debet esse cognitio intellectiva, quia ibi fit illuminatio intellectus per lumen supernaturale...”. (Expositio: jw. k. 53vd). — Por. Septilium: tr. I, cap. 11, s. 26 nn.

⁷⁴ „Inspiratio omnipotentis dat intelligenciam. Necesse est namque intellectum eleuari super se, ut possit percipere diuina et ea, que suam excedunt facultatem”. (Expositio: art. VIII; rkp. jw. k. 53vc).

⁷⁵ „Tercio Deus fecit hominem rationalem” Deum suum cognoscentem seipsum et omnia creata, quibus omnibus inposuit nomina ut manifestaretur in eo Dei sapientia, quia concessit homini triplicem oculum, secundum Hugonem, scilicet: carnis, quo uideret (ea^b), que sunt extra ipsum; oculum rationis, quo uideret ea, que sunt intra se; et oculum contemplationis, quo uideret ea, que sunt supra ipsum. Hunc oculum homo (nunc^c) post lapsum non habet nisi sit illuminatus per gratiam, fidem^d et scripturarum intelligenciam”. (Expositio: art. I, jw. k. 21a).

^a rationabilem (rkp. BG PAN 1978 k. 19b).

^b Tamże.

^c Rkp. BG PAN Mar F 104 k. 13a.

^d Rkp. BG PAN 1978 k. 19b.

Por. Hugo a S. Victore: In epistolam ad Romanos q. 42; PL 175, 441 n.

⁷⁶ „Aliter siquidem Deus videtur per fidem, aliter cognoscitur per rationem, atque aliter cernitur per contemplationem”. (Richardus a S. Victore: Benjamin minor cap. 74; PL 196, 53 C). Por.: Adnotatio in Ps. II; PL 196, 270 D. — Ks. Z. Kulesza: Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora. *Collectanea Theologica* 1931 f. 2—3 s. 247.

⁷⁷ Z. Kulesza: jw. s. 250. — Por. M. Gogacz: Filozofia bytu w „Benjamin Major” Ryszarda ze Świętego Wiktora. Lublin 1957 ss. 39 n.

stwierdzić, iż nie chodzi tu o odrębny typ poznawania Boga. To nowe określenie, być może przejęte pod wpływem Doroty, odnosi się do poznawania Boga poprzez wiarę. Jan z Kwidzyna chociaż nie daje jednoznacznego określenia kontemplacji, przyjmuje iż dusza w tym stanie jest oddalona od spraw zewnętrznych, jest po prostu „rozmięczona; jak żeglarze na morzu korzystają z pomocy przyrządów pomiarowych celem ustalenia właściwego kierunku, tak dusza kieruje się w stanie kontemplacji na niebo z pomocą cnót kardynalnych i teologicznych, siedmiu darów i dwunastu owoców Ducha św., ośmiu błogosławieństw. Wyniesiona przez oświecenie jednoczy się z Bogiem, poznaje Go doskonale, napelnia się słodyczą Jego dobroci i nadzieją życia wiecznego”⁷⁸.

Swym ujęciem kontemplacji Jan z Kwidzyna różni się od Wiktorynów. Według Ryszarda ze św. Wiktora „kontemplacyjne widzenie Boga opiera się na wierze, gdyż światło otrzymane w kontemplacji pozwala nam przeniknąć głębiej prawdy objawione i znane nam już przez wiarę”⁷⁹. Jan z Kwidzyna w swym ujęciu kontemplacji akcentuje nie tyle jej aspekt poznawczy, ile sam proces przechodzenia duszy od stanu zamknięcia się wobec świata do stanu zjednoczenia się z Bogiem.

Odnosnie poglądów Jana z Kwidzyna na kontemplację dają się wyprowadzić dwa wnioski. Pierwszy: rozwój poglądów o kontemplacji u Jana z Kwidzyna postępuje w miarę bliższego zaznajamiania się z objawieniami Doroty. W *Expositio symboli apostolorum* słowo kontemplacja pojawia się rzadko, częściej już w *Vita Lindana*. Wyraźne miejsce zajmuje na łamach *Vita Latina*. Osiąga czołowe znaczenie w *Septililium*, czego wyrazem może być m.in. specjalny traktat jej poświęcony⁸⁰.

⁷⁸ „... anima ... liquefacta et super seipsam elevata per mentis excessum in contemplatione...” (*Vita Latina*: lib. III, cap. 4, b). — „... solum Deum contemplans, tam affluenti divine bonitatis dulcedine repleta, quod omnium exteriorum oblita, sibi de rebus transitoriis nulla inerat cura, sicque ineffabiliter et in culmine caritatis alto stabilita a Domino sperabat, ...”. (Tamże cap. 9, f). — „Anima ... raptā ibi Deo intime unita magna habuit gaudia nulla ymagine interposita creaturae...”. (Tamże lib. V, cap. 7, m). — „... vita contemplativa ... est navi assimilata. *Nimirum nam sicut navis est inferius clausa versus mare salsum et superius patula ad celum, ita eius vita fuit terrenis rebus ac earum delectationibus clausa, sed in celestibus aperta, ...*” (Tamże cap. 25, a). — „At illa sciens cognitive navis instrumenta esse debere valde multa ad gubernandum ipsam necessaria, nam cum virtutibus theologicis et cardinalibus requiruntur septem dona Sancti Spiritus, octo beatitudines et duodecim fructus spiritus ac energia mortificans carnem et animam ad suam patriam deducens. ...”. (Tamże d). — Tamże lib. VI, cap. 5, a. Por.: tamże Tabula s. 351; *Septililium* tr. I, cap. 21 i 22. — Jak już zaznaczono, Jan z Kwidzyna omawia dosyć szeroko problematykę kontemplacji w *Septililium*. Poglądy jednak tam zawarte wynikają z treści objawień uzyskanych przez Dorotę. Jan z Kwidzyna je komentuje i chyba w zasadzie akceptuje, chociaż brak wyraźnego potwierdzenia. Według objawienia Pana Boga „... vita est vita contemplativa, quae non est otiosa et infecunda, sed est valde operosa et fructuosa inter vitas alias super terram”. (*Septililium*: tr. IV cap. 2). Aby ten stan uzyskać trzeba wpięrcw osiągnąć łaski sakramentalne, cnoty, dary i owoce Ducha św., osiem błogosławieństw. (Tamże tr. IV, cap. 1). Ponadto „homo contemplativus debet habere quasi omnes caritatis gradus” (cap. 3), „... septem dona Spiritus sancti”. (cap. 4), „... debet esse dives in spiritualibus, ab omni exteriori occupatione et cura absolutus et ad moriendum paratus”. (cap. 5), „... debeat esse spiritualiter fructuosus”. (cap. 7). Życiu kontemplacyjnemu przeszkadzają: „... peccatorum infectio, temporalium affectio et mentis distractio”. (cap. 1).

⁷⁹ Z. Kulesza: jw. s. 250.

⁸⁰ *Septililium*: tr. IV.

Drugi wniosek: pojmowanie kontemplacji na sposób aktywny, pogląd niewątpliwie przejęty od Henryka Oyty⁸¹.

Podając wymienione poprzednio sposoby poznawania Boga, Jan z Kwidzyna nie odbiega zbyt od tradycji scholastycznej. Na przykład św. Tomasz z Akwinu w *Komentarzu do Sentencji Piotra Lombarda* przyjmuje, iż Boga można poznać dwiema drogami. Jedna, niedoskonała, wiedzie „poprzez byty stworzone”; oparta jest o poznanie filozoficzne. Druga, doskonała, „bezpośrednio przez istotę Boga”, będzie właściwie miała miejsce w niebie, lecz jest możliwa do zastosowania już na ziemi w oparciu o wiarę, przy wykorzystaniu boskiego światła natchnienia, oparta jest o poznanie teologiczne. Św. Tomasz z Akwinu przyznaje, iż ze względu na niedoskonałość poznania filozoficznego, nieproporcjonalnego do celu poznania, trzeba korzystać z natchnienia Bożego, które władze umysłowe człowieka: intelekt i wolę, udoskonala do poznania i umiłowania Boga⁸². Jan z Kwidzyna również przyjmuje, w pewnym sensie, możliwość poznania Boga drogą rozumową w oparciu o analizę bytów stworzonych. Zachodzi tu jednak pewna różnica. Unika on nie tylko wiązania poszczególnych sposobów poznawania Boga z filozofią lub teologią, lecz stwierdzając możliwość poznania Boga drogą rozumową, powołuje się na objawienie tej prawdy w Piśmie św., uzależnia też niekiedy dojście do niej od oświecenia darami Ducha św.

Mówiąc o sposobach poznawania Boga według Jana z Kwidzyna trzeba mieć na względzie ewolucję jego poglądów. W okresie pisania *Expositio* mówił o trzech drogach poznania Boga: dzięki rozumowi, wierze, chwale wiekuistej. W późniejszych pismach, zwłaszcza w *Vita Latina*, pomija pierwszy, koncentruje się wyłącznie na szerszym wyjaśnieniu poznania Boga w oparciu o wiarę. Być może w okresie pisania *Expositio symboli apostolorum* poglądy Jana z Kwidzyna nie były jeszcze w pełni skrytalizowane. Jako eklektyk korzystał w swej teorii poznania Boga zarówno z pism św. Augustyna, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, Piotra Lombarda, św. Tomasza z Akwinu. Był też zapewne pod wpływem teologów nominalistycznych, w zasadzie przeczących możliwości rozumowego dowodzenia istnienia Boga. Później jednak, w okresie pisania *Vita Lindana*, *Vita Latina*, *Septililium* coraz bardziej zbliżał się do myśli zawartej w liście do Hebrajczyków: „Bez wiary zaś niepodobna się podobać Bogu”⁸³.

4. POZNANIE BOGA PRZEZ WIARĘ

Jak już zaznaczono, z wymienionych poprzednio sposobów poznawania Boga przez człowieka, Jan z Kwidzyna najszerzej omawia poznanie Boga mające swe źródło w wierze lub pobożności. Nazywając je wiedzą boską powiada, iż jest to światło łaski pouczającej człowieka w jaki sposób powinien żyć wśród innych, jako że w świetle tej wiedzy zło zostaje

⁸¹ Por.: P. Czartoryski: *Ontologiczne i metodologiczne podstawy krakowskiej filozofii moralnej w początkach XV w. (1400—1425)*. W: *Z dziejów filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*. Pod red. Z. Kuksewicza, Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 9.

⁸² In I Sent. Prolog. qu. 1, a. 1.

⁸³ Hbr 11,6.

człowiekowi obrzydzone i odrzucone; człowiek jest pouczony o działaniu dobrego lub wzrastaniu do lepszego, ocenia jako znikome wszystkie rzeczy pociągające i pożądliwe tego świata i z całego serca pragnie dóbr niebieskich. Oświeceni tą wiedzą potrafią rozróżniać między świętym a skażonym, między dobrem a złem, między tym co należy czynić, a czego unikać, wiedzą co się Bogu podoba⁸⁴.

Problematykę znajomości Boga płynącej z pobożności Jan z Kwidzyna podjął głównie w *Vita Latina*. Zasadniczą trudność w ujęciu podanych tu poglądów leży w dygresyjnym charakterze wypowiedzi Jana z Kwidzyna w stosunku do objawień Doroty oraz w rezygnacji z języka teologicznego na korzyść mistycznego. Biorąc pod uwagę wszystkie zawarte w *Vita Latina* wypowiedzi Jana z Kwidzyna, okazuje się, iż przewodnia myśl jego zawiera się w następującym tekście:

„Dusza staje się podobną Bogu, kiedy na jej trzech władzach, mianowicie intelekcie, pożądaniu czyli woli oraz pamięci, Bóg, który jest formą duszy, silnie się odeiska. Nie dokona się to nigdy doskonale, jeżeli intelekt czyli rozum nie zostanie doskonale oświecony, stosownie do swej zdolności poznania Boga, który jest najwyższą i pierwszą prawdą; jeżeli wola nie zostanie doskonale pociągnięta do miłowania najwyższego dobra; jeżeli pamięć nie zostanie w pełni ogarnięta posiadaniem i przeżywaniem najwyższej szczęśliwości. Tymi sposobami szczęśliwość chwały dokona się w niebie. Ich początek jednak ma miejsce tu na ziemi, gdzie dusza we wspomnianych trzech władzach naznaczona jest Bogiem, podobnie jak wosk pieczęcią, który dopóki jest twardy, nie przyjmuje kształtu pieczęci”.

„Stąd też dusza zanim nie zmięknie przez lzy skruchy, nie przyjmuje formy Boga, ani nie staje się jemu podobną. Natychmiast jednak, kiedy przez prawdziwą skruchę zanika jej zatwardziałość i mięknie, Bóg wyciska się w niej jako forma czyli pieczęć a ona staje się podobną Bogu, chociaż słabo i opieszale, gdyż Bóg owo najwyższe dobro i zarazem w sobie najprzyjemniejsze dobro, początkowo przez duszę jest słabo poznawany, opieszale miłowany, nietrwale pamiętany i dlatego początkowo w małym stopniu duszę napelnia rozkoszą i raduje”.

„Ów jednak smak nęci i pociąga duszę do Boga, ponieważ po częstym tkwieniu w Bogu dusza zaczyna przez pobożność, bardziej niż przedtem mięknąć i przystosowywać się do wyciśnięcia formy, i staje się bardziej podobną Bogu. A ponieważ w takim upodobnieniu się do Boga intelekt bardziej niż przedtem pojmuje i poznaje Boską dobroć, uczucie tkliwiej ją miłuje i rozkoszniej kosztuje, a stąd miłość Boga mocniej pociąga pamięć człowieka ku Bogu, dzięki czemu cała dusza naznaczona Bogiem w nim znajduje rozkosz i radość, tkwiąc w nim nie tylko z przyjemnością lecz także z gorliwością, budzi się w niej tylko żarliwe pragnienie pozostania przy Panu Bogu, lecz także by bardziej czyli doskonalej Go posiadać. Przez to żarliwe pragnienie dusza ponownie, bardziej niż przed-

⁸⁴ „Hec sciencia dei est lumen gracie docens hominem quomodo in reliquum debeat viuere, quia in lumine huius sciencie homo mala abhominatur et vitat, bona docetur operari et ad meliora conari, huius mundi delectabilia et desiderabilia tamquam vilia reputare, et bona celestia toto corde desiderare”. (Expositio: Prologus; rkp. BG PAN 1977 k. 11vd).

tem mięknie i staje się podobną Bogu, gdyż jaśniej poznaje Boga i silniej go miłuje”⁸⁵.

Powyższy tekst, w łączności z innymi, pozwala skupić poglądy Jana z Kwidzyna w następujących tezach:

a. *Dusza kieruje się do Boga poprzez swoje władze: pamięć, intelekt, wolę.*

Bóg jest „zasadą bytowania duszy”⁸⁶. Boga jako prawdziwe dobro poznaje człowiek przez intelekt, miłuje przez wolę. Miłość Boga ma jednak swój początek w pamięci. Ponieważ jest ona niestała i zawodna, a miłość Boga z racji ułomnego poznania jest wątpliwa, stąd zachodzi konieczność zapoznawania się z Bogiem, rozpamiętywania go i utrwalania w pamięci, aby wzrósł stopień Jego znajomości, a w konsekwencji również miłość do Niego⁸⁷. Utrwalanie Boga w pamięci dokonuje się przez naukę (*studium lectionis*) oraz modlitwę (*studium oracionis*). Obydwa sposoby są użyteczne. Większe jednak korzyści przynosi praktyka modlitwy, zwłaszcza gdy jest połączona z doskonaleniem cnót⁸⁸.

⁸⁵ „Anima efficitur deiformis, quando eius tribus potentiis, scil. intellectui, affectui seu voluntati et memorie, Deus, qui est forma anime, fortiter imprimitur. Et hoc nunquam perfecte fit, nisi quando intellectus seu ratio perfecte illuminatur iuxta capacitatem suam ad cognitionem Dei, qui est summa et prima veritas, et voluntas perfecte afficitur ad amandum summam bonitatem, et memoria plene absorbetur ad tenendum et fruendum summam felicitatem. In hiis beatitudo glorie perficitur in patria. Horum tamen inchoatio fit in via, in qua anima secundum predictas tres suas potencias Deo imprimitur sicut cera sigillo, que quamdiu dura est, non recipit sigilli figuram.

Sic anima antequam liquescit per lacrimosam contricionem, non recipit Dei formam, nec fit deiformis. Sed statim, quando per veram contricionem eius duricia cessat et liquescit, tunc Deo tamquam forme seu sigillo imprimitur et deiformis efficitur, licet tenuiter et remisse, quia bonum illud summum, quod Deus est et delectabilissimum in se, adhuc ab ea tenuiter cognoscitur, remisse diligitur et debiliter memorie infigitur, et ideo adhuc modicum delectat et letificat animam.

Allicit tamen iste gustus et trahit animam ad Deum, que post frequentem inferendi Deo usum incipit anima per devocionem plus quam prius liquescere et ad impressionem forme plus aptari, plusque deiformis fieri. Et quia in tali deiformitate divinam bonitatem intellectus plus quam prius intelligit et cognoscit, affectus eam tenerius diligit et ei delectabilius sapit et exinde amor Dei memoriam hominis in Deum forcius trahit ac per hoc tota anima Deo impressa in eo delectatur et letificatur, eidem non solum delectabiliter, sed etiam tenaciter inherens, suscitaturque in ea estuans desiderium non solum manendi circa Dominum Deum, sed et plus seu perfectius habendi ipsum, et per hoc estuans desiderium iterum anima plus quam prius liquescit et deiformior fit, quia tunc lucidius Deum cognoscit et intensius diligit” (Vita Latina: lib. I, cap. 10 a,b,c).

⁸⁶ Expositio: art. XII, jw. k. 68vc.

⁸⁷ „Cum gaudium spirituale nichil aliud sit nisi quedam delectatio in bono vero, quando ergo intellectus hominis incipit verum bonum, quod est Deus, cognoscere, tunc voluntas incipit hoc amare et sibi placere, et ex quo sibi placet Deus, amat eum et eum amat libenter, eum in memoria sua portat. Et quia memoria hominis, qui primo incipit Deum diligere, est lubrica et instabilis, et amor, quo Deum amat, debilis cognitioque Dei tenuis, ideo necesse habet, ut multa de Deo audiat, legat, in memoria revolvat et meditetur, ut cognitio Dei in eo crescat, amor eiusdem magis ac magis invalescat et ille amor extunc Deum memorie fortiter inprimat et inscribat” (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, a). Por. tamże b, c. — Septilium: Preambulum.

⁸⁸ „Sane ad hanc stabilitatem memorie, ut homo possit se a dispersione retinere, plus valet studium oracionis quam lectionis cum adiutorio gracie divine, quamvis utrumque sit utile. Omnis siquidem conatus virtutum et maxime oracionis studium ad hoc nititur, ut anima cum toto suo intellectu, toto affectu et tota memoria in Deum feratur, ut ab infimis abstracta solis uniatur divinis, ut possit Deo intendere

b. *Poznanie Boga, ściślejsze upodobnienie się duszy do Boga, uwarunkowane jest uzyskaniem przez duszę stanów: zmiękczenia, oświecenia, zjednoczenia.*

Upodobnienie się duszy do Boga wymaga z jej strony zmiękczenia (*liquefactio*) poprzez prawdziwy żal własnej zatwardziałości. „Zmiękczenie — pisze Jan z Kwidzyna ... jest pewnym wydelikatnieniem (*emollicio*), przez które dusza uwolniona zostaje ze swej twardości i dobrowolnie a lekko zwraca się ku słuchaniu Boga i przyjęciu formy Boskiej oraz odbicia łaski Boga, aby jak plyn dolany łączy się z płynem, tak Duch (Boży) jednoczył się z duchem człowieka, wyciskając na nim swą formę lub wlewając swą łaskę”⁸⁹.

Miłość Boska odciąga człowieka od spraw zewnętrznych, a władze poznawcze duszy stają się jaśniejsze⁹⁰. Powyższą myśl precyzuje Jan z Kwidzyna bliżej wyjaśniając na przykładzie zmysłu wzroku. Oczy człowieka „załamują się” (*oculorum fractio*) gardząc dobrami cielesnymi i przemijającymi, a zwracając się do dóbr duchowych i wiecznych⁹¹. Dusza w tym stanie ma lepsze możliwości uwolnienia się od związków z ciałem i wzniesienia się nad to co jest stworzone, a tym samym skierowania się ku zjednoczeniu z Bogiem⁹². Wynika z tego, iż stopień gorliwości pragnienia duszy, aby doskonale posiadać Boga, jest uzależniony od stopnia miłości i jasności władz umysłowych, uwolnionych od treści poznawczych świata materialnego, dzięki oczyszczeniu się zmysłów⁹³.

Jeżeli chodzi o zmysły, Jan z Kwidzyna wyróżnia pięć zmysłów wewnętrznych i tyleż zewnętrznych⁹⁴, mianowicie: dotyk, smak, wzrok, słuch, powonienie⁹⁵. Poprzez ciało korzysta człowiek ze zmysłów zewnętrznych⁹⁶. Służą one, jak można pośrednio wnioskować z jego wypowiedzi

et se erigere ad Deum intuendum”. (Vita Latina: jw. b). — „Studium enim lectionis bonum est, quia docet querere amorem. Sed studium orationis est melius, quia impetrat amorem contemplationis”. (Expositio: Prol., jw. k. 11b). — Por. Septililium: tr. I, cap. 11, w. 26 nn.

⁸⁹ „Ex his potest sciri, quid sit liquefactio spiritus vel anime. Nam hec est quedam emollicio, per quam anima a sua duricia solvitur et voluntaria ac flexibilis ad obediendum Deo redditur ad recipiendum divine forme ad eius gracie impressionem, ut sicut liquor liquori infusus unitur, sic spiritus spiritui hominis formam suam imprimens vel gratiam influens uniat, et unus spiritus fiat anima cum Deo”. (Vita Latina: lib. I, cap. 11, a). — Por. tamże b.

⁹⁰ „Habet enim amor divinus cum intelligencia conditus virtute sua animam hominis ab exterioribus abstrahere et abstractam Deo coniungere. Quantoque amor fuerit vehementior et intelligencia lucidior, tanto fervencius exurgit desiderium perfectius habendi Dominum Deum, quod spiritum hominis super se et omnia creata elevat et Deo intime conglutinat ex vi amoris vehementis”. (Vita Latina: lib. I, cap. 10, d).

⁹¹ „Fit autem oculorum fractio... quando ex magnis dilectione, desiderio et mentis illuminatione bona spiritalia et eterna inchoative specialiter diliguntur, bona vero transitoria et corporalia contempnuntur et in odium ducuntur”. (Tamże lib. IV, cap. 12, b). — Por. tamże a,d; Vita Lindana, cap. 39.

⁹² Vita Lindana, cap. 34.

⁹³ „Extunc intelligencia, que prius fuit corporalibus ymaginibus involuta et obfuscata, incipit purificari et illustrari ad videndum, que prius non vidit”. (Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b). — Por. tamże lib. I, cap. 10, d.

⁹⁴ Por. S. Bonaventura: Itinerarium mentis 4.3.

⁹⁵ Vita Lindana: cap. 52, 60; Vita Latina: lib. III, cap. 21, a; Septililium: tr. I, cap. 16, w. 23 nn., cap. 21, w. 6 nn.; Expositio: art. XII, jw. k. 70vd; art. IV, k. 28vd, 29b).

⁹⁶ Vita Lindana: cap. 24, 29, 52; Vita Latina: lib. III, cap. 21. — Tabula Vitae Latinae s. 379 (caro), s. 374 (oratio).

dzi, do poznawania rzeczy wyłącznie materialnych. Między poznawaniem zmysłami zewnętrznymi a wewnętrznymi istnieje ścisły związek. Wartość poznania zmysłów zewnętrznych zależy nie tyle od ciała, ile od duszy, gdyż jasność i selektywność przedmiotowa zmysłów zewnętrznych jest uzależniona od stopnia oczyszczenia duszy z jej wad⁹⁷.

Zmysły wewnętrzne mają swe źródło w duszy człowieka. Umożliwiają one człowiekowi jednoczenie się z Bogiem; ożywia to duszę i wspomaga. Korzystanie ze zmysłów wewnętrznych nie jest dostępne każdemu człowiekowi, wymaga bowiem odcięcia się od tego wszystkiego co zewnętrzne, a ponadto ze strony Boga uzyskania Jego łaski dla oświecenia umysłu. Spełnienie tych warunków prowadzi człowieka do spotkania się z Bogiem. Dokonuje się ono w duszy ludzkiej, na płaszczyźnie jej zmysłów wewnętrznych. Z kolei następuje mistyczna wizja, kontemplacja, możliwość korzystania z Boga poprzez zmysły wewnętrzne⁹⁸. Mimo tego jednak w tym stanie „człowiek nie korzysta ze słuchania słowa Bożego, zapoznawania się z miłością Boga, z racji gwałtownego umiłowania czyli miłości Boga”. Dusza jest raczej doświadczana i pragnie być zapalona miłością Boga⁹⁹.

W tym stanie dusza jest gotowa na przyjęcie oświecenia Boga. Co Jan z Kwidzyna rozumie ostatecznie przez oświecenie Boskie? Wypowiedzi na ten temat jest wiele, dotyczą one przeważnie stanów człowieka oświeconego¹⁰⁰, mniej określenia samej istoty oświecenia. Zasadniczą doktrynę o oświeceniu Jan z Kwidzyna podaje omawiając działanie Ducha św. Okazuje się tu, iż oświecenie udzielane człowiekowi, owo *lumen spiritualis influencie* jest po prostu łaską. Najczęściej Jan z Kwidzyna nie określa bliżej o jakiego rodzaju łaskę tu chodzi. Widać to szczególnie na przykładzie *Septililium*. Natomiast w *Exposicio* wyraźnie stwierdza, iż łaska, która oświeca intelekt człowieka, jest łaską darmo daną (*gracia gratis data*). Biorąc jednak pod uwagę skutki, jakie wywołuje łaska przetwarzająca (*gracia gratum faciens*), m. in. przeobóstwienie (*deiformitas*), można przypuszczać, że i ten rodzaj łaski związany jest z dziełem oświecenia.

Celem wyjaśnienia wątpliwości trzeba skorzystać tu z wszystkich wypowiedzi Jana z Kwidzyna na ten temat. Okazuje się, iż oświecenie ze strony Boga obejmuje wszystkie władze duszy¹⁰¹. Może ono być rozumiane w ścisłym tego słowa znaczeniu, jako *illuminacio* w odniesieniu wy-

⁹⁷ „Quoniam anima quinque habet sensus interiores, quibus coniungitur Deo, ex charitate vivificatur, proficit et juvenescit, sicut corpus quandoque sensus exteriores, ex quorum usu senescit; et tanto hi sensus sunt magis vivaces, seu objecta distinctius sensitive percipientes, quanto purior fuit anima a vitijis remolius elongata. ... Nec solum a dicto tempore sensum tactus in illa habuit vivacitate, sed singulos interiores sensus habuit vivaces et apertos; ... Hinc erat interior ejus gustus modo miro vivax, exercitatus atque sanus ad aeternorum pertingens degustationem, vidit et gustavit, ... Erat etiam frequenter in visu mentis a Domino tam luculenter illustrata ... Interiorem auditum habuit perlucidum, quo mediante dulciter percepit colloquium Domini et susurrum, qui tribus modis loquebatur ad animam ejus...”. (Vita Lindana: cap. 52).

⁹⁸ Vita Lindana: cap. 24, 29, 52, 60.

⁹⁹ Vita Lindana: cap. 60.

¹⁰⁰ Por. Vita Latina: lib. VI, cap. 8, abc; cap. 12, bc.

¹⁰¹ Vita Lindana: Prol. s. 12; Vita Latina: lib. I, cap. 10; lib. VI, cap. 8, ab; cap. 11, c; cap. 12, c; *Septililium*: tr. I, cap. 11; tr. II, cap. 14; *Exposicio*: art. VIII, jw. k. 51b.

łącznie do intelektu; albo też w szerokim tego słowa znaczeniu, jako *inflammatio* w odniesieniu do woli i pamięci. Stąd też można powiedzieć, iż działanie Ducha św. na intelekt dokonuje się na płaszczyźnie łaski darmo danej, natomiast na wolę na płaszczyźnie łaski przetwarzającej.

Łaska darmo dana stanowi „wiedzę oświecającą intelekt do poznania Boga, samego siebie i świata”¹⁰². W innym miejscu Jan z Kwidzyna akcentuje jej charakter przygotowawczy i przysposabiający człowieka na przyjęcie pełni darów Ducha św.¹⁰³.

Łaska przetwarzająca to dar od Boga dany, bez którego nikt nie może zasługiwać, doskonalić się w dobrym, ani uzyskiwać zbawienia wiecznego¹⁰⁴. Poprzez przyjęcie łaski przetwarzającej człowiek staje się podobnym Bogu (*deiformis*). Łaska ta sprawia, że człowiek zwraca się do Boga, człowiek i Bóg biorą się we wzajemne posiadanie¹⁰⁵.

Łaska przetwarzająca włana w umysł przez Boga jest lekarstwem przeciw grzechom, gdyż usprawiedliwia grzesznika. Wymaga spełnienia czterech warunków: włania łaski przetwarzającej, oddalenia winy, żalu, intencji wolnej woli¹⁰⁶. Odrzucenie winy, mimo że jest darem Boga, nie odbywa się jednak bez współudziału wolnej woli, gdyż z łaską darmo daną związana jest decyzja woli: odrzucająca zło i aprobująca dobro. Jeżeli zostanie wyrażona zgoda, wówczas człowiek przysposabia się do przyjęcia łaski przetwarzającej. Skuteczność łaski przetwarzającej zależy od działania Ducha św. sprawiącego tę łaskę, od wolnej woli pobudzającej, skłaniającej oraz wyrażającej zgodę. Łaska przetwarzająca naprawia obraz Boga w duszy człowieka zniekształconej przez grzech. Dzięki niej człowiek na powrót staje się członkiem Chrystusa i świątynią Trójcy św.¹⁰⁷.

Łaska przetwarzająca, chociaż jest jedna, przejawia się w trzech cnotach teologicznych: wierze, nadziei, miłości; w czterech cnotach kardynalnych: roztropności, umiarkowaniu, męstwie, sprawiedliwości; w siedmiu darach Ducha św.: mądrości, rozumie, umiejętności, radzie, męstwie, pobożności, bojaźni Bożej¹⁰⁸; w siedmiu lub ośmiu błogosławieństwach

¹⁰² „Sic etiam duplex adiutorium gratie seu discipline contulit. Vnum gratie gratis date et hoc erat scilicet sciencia illuminans intellectum ad cognoscendum Deum suum, se ipsum et mundum...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vd).

¹⁰³ Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vc.

¹⁰⁴ „Tercio gracia dicitur proprie et est donum divinitus datum ad merendum, quod quidem donum gratia gratum faciens appellatur, sine quo nullus potest mereri nec in bono proficere, neque ad salutem eternam pervenire. Ipsa enim est tamquam radix merendi, omnia merita antecedit...”. (Exposicio: art. VIII, rkp. jw. k. 51vd). — Por. tamże k. 53 vc; Prol. k. 11vd; art. I, k. 21a; Vita Latina: lib. I, cap. 4a.

¹⁰⁵ „Inhabitare mentem dicitur spiritus sanctus tunc quando mens per gratiam gratum facientem est Deo accepta et fit deiformis, talis enim gratia reducit hominem in Deum et facit Deum hominem habere Deum haberi ab homine”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 50vc). — Por. tamże: Prol. k. 9a, 10vd, 11vd; Vita Latina: lib. I, cap. 11a, Prol. cap. I, a.

¹⁰⁶ „Consequenter advertendum est, quomodo hec gratia gratum faciens in mente a Deo infusa et in qua datur spiritus sanctus sit remedium contra peccatum. Nam ad iustificacionem impij necesse est quatuor concurrere, scilicet: infusionem gratie gratum facientis, expulsionem culpe, contricionem et motum liberi arbitrij”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vd—52a). — Por. tamże: Prol. k. 9b-vc.

¹⁰⁷ Exposicio: art. VIII, jw. k. 52ab.

¹⁰⁸ Iz 11,2.

ewangelicznych: ubóstwie duchowym, smutku, pokorze, pragnieniu sprawiedliwości, miłosierdziu, czystości serca, pokoju, (pragnieniu sprawiedliwości)¹⁰⁹. Ponadto łaska przetwarzająca związana jest z dziewięcioma owocami Ducha św.: miłością, radością, pokojem, cierpliwością, uprzejmością, dobrocią, wiernością, łagodnością, opanowaniem¹¹⁰.

Z innych wypowiedzi Jana z Kwidzyna wynika, iż intelekt poprzez oświecenie łaską zyskuje, ogólnie — możliwość dojrzania tego, czego dotychczas nie widział, w szczególności — m. in. dojrzania popełnionych grzechów, Boga jako najwyższej i pierwszej prawdy. Woła oświecona czyli obdarzona płomieniem świętej miłości zapala się pragnieniem spótkania się z Bogiem, jako najwyższym dobrem¹¹¹. Pamięć zostanie w pełni ogarnięta przeżywaniem najwyższej szczęśliwości¹¹². Po oświeceniu czyli uzyskaniu stanu łaski człowiek zyskuje możliwość poznania zarówno Bożej mądrości, jak i lepszego umiłowania Jego dobra. Po prostu znajduje się w stanie duchowej radości, której źródłem jest obecność Boga, Jego przyjaźń i Boskie natchnienia. Skłania to do dalszego odseparowywania się od wszystkiego co zewnętrzne i do pragnienia zamieszkania z Bogiem na stałe¹¹³, w postaci pełnego zjednoczenia czyli uzyskania Jego formy¹¹⁴.

Wiążąc oświecenie z łaską, Jan z Kwidzyna nawiązał w pewnej mierze

¹⁰⁹ Mt 5,3 nn.

¹¹⁰ *Expositio*: art. VIII, jw. k. 52v ed. — *Por.* tamże art. XII, k. 76vd—78b.

¹¹¹ „... Dominus contulit anime eius duo dona excellenter magna, scilicet lumen vere cognitionis et fervorem sancti amoris. Primum — scil. cognitio — bonum ostendit et ad ipsum direxit. Secundum — scil. affectio — mentem eius refecit, accendit et desiderio fervido inflammatam clariter currere et Domino occurrere effecit, ...” (*Vita Latina*: lib. VI, cap. 8, a). — „Per primum — scil. illuminationem oculatae cognovit in se omnia peccata, que unquam commisit. Cognovit Deum esse summum bonum et bonum incomprehensibile...”. (Tamże b). — *Por.* tamże lib. I, cap. 10, abc; lib. VI, cap. 12, abc; *Expositio*: art. VIII, jw. k. 56a; *Septilium*: tr. II, cap. 1, 3, 6, 9, 11, 14, 15.

¹¹² „Nam intellectus fuit lumine sciencie illustratus, affectus in amore inflammatus, memoria tota in Dominum fuit tracta; omnes sensus animae aperti suum intuitum dirigebant acute ad Dominum, ...” (*Septilium*: tr. I, cap. 11). — *Vita Latina*: lib. I, cap. 10, abc.

¹¹³ „... Sensit tunc Dorothea a sensibus exterioribus alienata, et supra se elevata sibi cor extrahi; ibi tunc animae ejus erat, cum Domino intima conjunctio, omnium exteriorum oblivio, intellectus illustratio, osculi et amplexus animae cum Christo spiritualiter sensibilis perceptio, vocis Domini Dei loquentis interius, et aliquando exterius auditio, mysteriorum sanctorum visio et contemplatio, et quomodo in hoc saeculo sancte vixerant, subita instructio. In illa hora momentanea, qua sensit spiritum suum elevari, supra se sensus interiores aperiri, et intellectum suum quadam luce perlucida et supernaturali illustrari omnia praescripta sunt aucta, ...”. (*Vita Lindana*: cap. 34). — *Extunc* quia Deus suavis est et, que ab ipso fluunt, sapida et delectabilia sunt, delectabiliter ei inheret, quem non solum verum bonum, sed et sapidum cognoscit, ob hoc plus eum diligit et memorie sue forcius inprimit et per consequens vere gaudet spiritualiter, quia ut dixi spirituale gaudium delectatio est in vero bono”. (*Vita Latina*: lib. IV, cap. 29, b). — „Hoc gaudium oritur ex tribus, scil. ex Dei presencia, Dei amicitia et divina influencia. Quanto ergo Deum plus amas, tanto plus ei appropinquas, eum presenciosem habes et plus ab eo diligeris... Ex hiis spiritualibus gustatis delicis et gaudiis homo addiscit Deo inherere, secum habitare et ab exterioribus se abstrahere non solum delectabiliter, sed etiam perseveranter, ita quod non vult ab uberibus consolacionis ejus avelli, quia vellet semper talibus delicis et consolacionis uberibus inherere, et si aliquando avellitur, tristatur et valde desolatur”. (*Vita Latina*: lib. IV, cap. 29, c).

¹¹⁴ *Vita Latina*: lib. I, cap. 10, a,b,e.

do poglądów Ryszarda ze św. Wiktora¹¹⁵, w zasadzie jednak powyższy pogląd przejął od Henryka Oyty¹¹⁶.

c. Poznanie, umiłowanie, przeżywanie Boga rozwija się dynamicznie; intensyfikuje się w miarę doskonalenia się duszy w poszczególnych stanach.

Między poznawaniem, umiłowaniem a przeżywaniem Boga zachodzi ścisły związek. Wzrost poznania Boga potęguje Jego umiłowanie. Wzrost umiłowania Boga prowadzi do Jego głębszego utrwalenia w pamięci¹¹⁷. Upodobnienie duszy do Boga dokonuje się powoli, w takim stopniu, w jakim jest ujmowany przez poszczególne władze duszy, a więc przez pamięć, intelekt, wolę¹¹⁸. Pierwszy kontakt duszy z Bogiem daje jej możliwość swego rodzaju «zasmakowania» w Bogu. Przyciąga ją bliżej do Boga, na skutek częstego tkwienia w Bogu zaczyna coraz bardziej mięknąć i coraz bardziej przystosowywać się do przyjęcia formy Boskiej¹¹⁹. Intelekt człowieka coraz bardziej, więcej niż przedtem, rozumie i poznaje Boga jako prawdę; wola lepiej odczuwa Boga jako dobro. Prowadzi to z kolei do tego, iż miłość Boga pociąga człowieka do Niego. Objawia się to w duszy, która pragnie w Bogu po prostu tkwić, by jeszcze bardziej doskonalić się z posiadania Jego samego. Prowadzi to z kolei do dalszego doskonalenia duszy¹²⁰.

Mówiąc o związkach duszy z Bogiem należy pamiętać, iż nie chodzi tu o zjednoczenie w ścisłym tego słowa znaczeniu, a więc o zjednoczenie istotowe Boga i duszy, w rozumieniu np. Plotyna¹²¹, ale raczej o jednoczenie, będące procesem ciągłym, powodującym wzrost w miłości, a więc o możliwie największe zbliżenie się duszy do Boga. Proces ten zachodzi tak długo, ponawia się tyle razy, może trwać nawet przez całe życie, aż dusza osiągnie taki stopień zmiękczenia, iż będzie mogła łatwo i doskonale przyjąć formę Boską¹²². Wówczas mianowicie władze duszy osiągnęły, stosownie do swoich możliwości, pewien stan doskonałości. Intelekt jest wtedy doskonale oświecony do poznawania Boga, który jest najwyższą prawdą; wola skłania się doskonale do Boga, jako do najwyższego dobra; pamięć natomiast jest w pełni pochłonięta przeżywaniem Boga jako najdoskonalszej szczęśliwości¹²³. Kiedy więc władze duszy, każda na swój sposób, poznają, miłują, przeżywają Boga jako prawdę, dobro,

¹¹⁵ Richardus a s. Victore: Benjamin major; PL 196, 78. B. — Por. M. Gogacz: jw. s. 39.

¹¹⁶ Por. przypis 47.

¹¹⁷ „... factum est incrementum dilectionis ex cognitione, ac incrementum cognitionis ex dilectione”. (Vita Latina: lib. I, cap. 4, a). — „Quando enim Deus, qui est bonum summum, plus et melius cognoscitur, tanto plus diligitur, et quanto plus diligitur, tanto firmiter tenetur”. (Tamże lib. IV, cap. 29, b).

¹¹⁸ Vita Latina: lib. I, cap. 10, b.

¹¹⁹ Tamże c.

¹²⁰ Tamże.

¹²¹ Plotyn: Enneady. Przeł. A. Krokiewicz. Warszawa 1959 en. VI, 9, § 10 n.

¹²² „Hanc intimam cum Deo anime seu spiritus unionem amor crescens et virtutem suam renovans tocienis alternat et frequentat, quousque anima tocienis fuerit liquefacta per devocionem et vehementis desiderii ardorem, ut faciliter ac perfecte, saltem perfectione vie, recipiat divine forme impressionem et deiformis sit et unus spiritus cum Deo fiat. Advertendum est, quod huiusmodi deiformitatis incrementum potest crescere sicut et caritas usque ad terminum huius vite”. (Vita Latina: lib. I, cap. 10, e).

¹²³ Tamże lib. I, cap. 10, a.

szczęśliwość, człowiek jest pełen radości duchowej¹²⁴. Swymi źródłami sięga ona obecności, przyjaźni i wpływu Boga¹²⁵.

Stosownie do stopnia zjednoczenia się duszy z Bogiem, może ona posiadać różne rodzaje — jak to nazywa Jan z Kwidzyna — „pobożności”¹²⁶. Wymienia ich jednaście w następującej kolejności: uciecha, radość duchowa, rozradowanie, przyjemność duchowa, chwała, upojenie duchowe, odrętwienie, niezwykłość ducha, sen, ekstaza, zachwyty¹²⁷. Daje też Jan z Kwidzyna szczegółowe określenie każdego stanu¹²⁸. Analiza tych określeń pozwala stwierdzić, iż zakresy pojęć odnoszących się do poszczególnych stanów nie zostały dokładnie sprecyzowane, być może z racji posługiwania się terminami z pogranicza mistyki, teologii, oraz metaforami. Widać jednak znaczną różnicę między stanem pierwszym a ostatnim. A więc uciecha duszy polega na upodobaniu w prawdziwym dobru. Ma swe oparcie i źródło w Bożej miłości, obecności i przyjaźni¹²⁹. Zachwyty natomiast jest pewnego rodzaju stanem umysłu, spowodowanym za przyczyną Ducha św. przejściem z tego co jest naturalne do tego co jest nadprzyrodzone, przy równoczesnej rezygnacji z poznania zmysłowego¹³⁰. Innymi słowy chodzi tu o oświecenie władz umysłowych światłem Bożym. Człowiek poznający na płaszczyźnie swych możliwości naturalnych przez *ratio*, po oświeceniu uzyskanym od Ducha św. przechodzi ze stanu przyrodzonego do nadprzyrodzonego, czyli z poznania rozumowego do poznania intelektualnego.

Do zagadnienia zachwyty kontemplacyjnego powrócił Jan z Kwidzyna w *Septililium*. Powtórzył tu podane w *Vita Latina* określenie zachwyty. Zwrócił uwagę, iż dokonuje się on w duszy, która nie jest oddzielona od ciała, ale tkwi w nim, będąc jego formą¹³¹. Nieco szerzej natomiast omawia typy poznawania Boga lub istot niebieskich, które mogą mieć miejsce w czasie trwania zachwyty. A więc człowiek może poznawać je poprzez „podobieństwa wyobrazeniowe” w postaci obrazów cielesnych; przez „skutki intelligibilne”, jak to miało miejsce w wypadku Dawida, gdy umysł podczas ekstazy korzysta z pomocy natchnionego objawienia; przez zachwyty kontemplacyjny, jak to zdarzyło się u Mojżesza i św. Pawła, wówczas człowiek dostrzega poprzez światło łaski prawdę Boską w jej istocie¹³².

Mówiąc o poznawaniu Boga przez duszę, Jan z Kwidzyna wspomina

¹²⁴ Tamże lib. IV, cap. 29, a.

¹²⁵ Tamże c.

¹²⁶ Tamże lib. I, cap. 11.

¹²⁷ „Secundum gradus liquefactionis anime et unionis cum Deo diverse fiunt operationes, devocionum species, que diversis nominantur nominibus, ut sunt illa: gaudium, leticia spiritualis, exultatio, iocunditas, iubilus, ebrietas, stupor, insolencia spiritus, sopor, extasis, et raptus”. (*Vita Latina*: lib. I cap. 11, b).

¹²⁸ *Vita Latina*: lib. I, cap. 12, a — cap. 16, c.

¹²⁹ *Vita Latina*: tamże cap. 12, a.

¹³⁰ „Raptus est mentis alienatio a Spiritu Divino ab eo, quod est secundum naturam, ad id, quod est supra naturam, scilicet ad aliqua supernaturalia cum abstractione a sensibus, id est sensuum alienacione”. (*Vita Latina*: tamże cap. 16, c). Por. *Septililium*: tr. V, cap. 1. — Por.: „Hoc esse supra rationem, quod excedit iuris naturalis... dictamen...”. (*Vita Latina*: lib. I, cap. 9, a).

¹³¹ *Septililium*: tr. V, cap. 1.

¹³² „Primo, per similitudines imaginarias, ... Secundo modo hoc fit per intelligibiles effectus, ... Tertio, in raptu contemplatur aliquis et videt divinam veritatem in sua essentia”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1).

o tzw. *energia*. Okazuje się, iż wyróżnia on w odniesieniu do człowieka pracę zewnętrzną oraz wewnętrzną. Ta ostatnia właśnie nie jest niczym innym, jak ową energią. Opisując przeżycia wewnętrzne Doroty, Jan z Kwidzyna wyjaśnia, iż owa energia ma jednak swe ostateczne źródło i przyczynę w Bogu¹³³. Jako taka sprawia, iż dusza człowieka się ożywia, staje się trwożliwą, pracowitą i niespokojną¹³⁴, „aby pracując wspólnie ze wszystkimi władzami wewnętrznymi uzyskać to, co Pan dał żywo pragnąć”¹³⁵.

Życie wewnętrzne duszy oparte na Bogu sprawia, iż pociąga On człowieka bardzo mocno do siebie. Ze swej strony natomiast człowiek żywo i mocno pragnie posiadania Boga i uzyskania wewnętrznego pokoju¹³⁶.

5. WPŁYW MISTYCYZMU I NOMINALIZMU

Nie jest rzeczą łatwą ustalić źródła wpływów na teorię poznania Jana z Kwidzyna, żyjącego w końcowym okresie średniowiecza i mającego do dyspozycji cały dorobek naukowy, zarówno patrystyki, jak i scholastyki. W omówionych poglądach daje się jednak dosyć wyraźnie zauważyć podwójny nurt wpływów, mianowicie mistycyzmu i nominalizmu.

Czytając pisma Jana z Kwidzyna dochodzi się do pewności, iż większość cytowanych przez niego autorów to filozofowie i teologowie związani z orientacją mistyczną. Od św. Augustyna, poprzez ps. Dionizego Areopagite, św. Bernarda z Clairvaux, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, aż do św. Bonawentury wiedzie droga akceptowanego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu. Można by się też dopatrywać wpływu niektórych doktryn emanacyjnych Szkota Eriugeny, Eckharta; dotyczących jednak tylko niektórych aspektów ujęcia Boga i duszy.

Bliższego określenia domagałby się charakter przyjmowanego przez Jana z Kwidzyna mistycyzmu. Jest to utrudnione z racji korzystania przez Jana z Kwidzyna z poglądów mistyków o różnych orientacjach. Korzystając ze św. Augustyna Jan z Kwidzyna ograniczył się w zasadzie do przejęcia jego koncepcji władz duszy, a także drogi jej do Boga; nie podejmuje natomiast jego mistycyzmu. Być może przyczynił się do tego neoplatonicki intelektualizm, przejawiający się w poglądach św. Augustyna¹³⁷. Jan z Kwidzyna ograniczając zdolności poznawcze intelektu ludzkiego, szukał kierunku, który by bez niedomówień opowiadał się za pewnością poznania nadprzyrodzonego. Bliższe Janowi z Kwidzyna było stanowisko św. Bernarda z Clairvaux. Choć i jego mistycyzm sięgał do augustynizmu, przeważały jednak w nim „elementy uczuciowe i woluntarystyczne”¹³⁸. Jeżeli weźmie się pod uwagę sceptycyzm filozoficzny i woluntaryzm nominalistów XIV wieku, to okaże się, iż św. Bernard z Clairvaux w swoich poglądach był im stosunkowo bliski. Jest rzeczą zrozumiałą, iż Jan z Kwidzyna nie ograniczył się w nawiązywaniu do tradycji mistycznej tylko do św. Bernarda z Clairvaux. Korzystał w swej

¹³³ Vita Latina: lib. IV, cap. 6, a,b,c; Tabula Vitae Latinae: s. 293 (labor).

¹³⁴ Vita Latina: tamże cap. 6, a,b.

¹³⁵ Tamże b.

¹³⁶ Tamże c.

¹³⁷ C. Dawson: Szkice o kulturze średniowiecznej. Przeł. J. Sulowski. Warszawa 1966 s. 117.

¹³⁸ C. Dawson: jw.

teorii poznania Boga również z ps. Dionizego Arcopagity, Hugona i Ryszarda ze św. Wiktora, Piotra Lombarda, a nawet św. Tomasza z Akwinu. Znamienne jest jednak to, iż skrajnie pojęta teza teorii poznania Boga: wiedza oparta na miłości Boga, ma charakter fundamentalny zarówno dla św. Bernarda z Clairvaux, jak i dla Jana z Kwidzyna. Można dosyć pewnie stwierdzić, iż mistycyzm Jana z Kwidzyna w szerokim zakresie opiera się na stanowisku zajęтым przez św. Bernarda z Clairvaux, chociaż jego początki sięgają dalej, głównie Plotyna, ps. Dionizego Arcopagity, św. Grzegorza z Nyssy. Wpływy innych mistyków miały charakter uzupełniający.

Mimo wielu zbieżnych punktów w mistycyzmie Jana z Kwidzyna i św. Bernarda z Clairvaux, zachodzą między nimi dosyć znaczne różnice odnośnie ich ogólnej teorii poznania. „Epistemologia Bernarda rozróżnia trzy stadia w poznaniu: *opinio*, *fides*, *intellectus*. W pierwszym mieści się poznanie rzeczy materialnych i duchowych, jego początkiem jest doświadczenie. Do pełnej i pewnej prawdy dochodzi jednak tylko poznanie intelektualne. Jego oczywistość jest tak wielka, że wyklucza wszelką wątpliwość. Kresem tego poznania jest widzenie mistyczne — czysto wewnętrzne, bezpośrednie poznanie Boga, poprzedzone pełnym oczyszczeniem duszy nie tylko z grzechów i moralnych niedoskonałości, ale i zmysłowych złud”¹³⁹. Epistemologia Jana z Kwidzyna nie bierze w ogóle pod uwagę możliwości pewnego poznania poprzez władze umysłowe człowieka. Może on uzyskać pewność poznania, ale wyłącznie poprzez nadprzyrodzone oświecenie władz poznawczych¹⁴⁰.

Jeżeli chodzi o poglądy Jana z Kwidzyna na temat wiedzy, to niewątpliwie zostały one przejęte głównie od św. Bernarda z Clairvaux, chociaż podobne myśli o roli Pisma św. podawał już ps. Dionizy Arcopagita¹⁴¹. Św. Bernard ocenia nauki świeckie jako małowartościowe, przedkładając ponad nie wiedzę boską¹⁴². Jan z Kwidzyna idzie dalej, uznaje za zbyteczne zajmowanie się naukami świeckimi, nawet filozofią¹⁴³. Obstaje wyłącznie przy teologii. Z tego względu mistycyzm Jana z Kwidzyna, chociaż ma swe główne źródło w poglądach św. Bernarda z Clairvaux, jest jednak ujęty bardziej skrajnie z racji osłabienia wartości poznania człowieka i zanegowania celowości zajmowania się wiedzą ludzką.

Dalszy wykład teorii poznania Boga Jana z Kwidzyna, skupiający się wokół sposobów poznawania Boga, mianowicie rozumowego oraz mającego swe źródło w pobożności i chwale wiekuistej¹⁴⁴, może nasuwać wątpliwości co do bezpośredniego wpływu stanowiska św. Bernarda z Clairvaux. Struktura formalna sposobów poznawania Boga u Jana z Kwidzyna jest inna niż u św. Bernarda, chociaż wspólne są jej niektóre elementy: stan oczyszczenia, oświecenia, zbliżenia się do Boga, wzajemnego powiązania poznania z miłością Boga. Nie podejmuje natomiast Jan z Kwidzyna szerszego ujęcia problematyki poznania siebie i jego skutku: cnoty pokory. Inaczej u św. Bernarda z Clairvaux. Bierze on za

¹³⁹ W. Stróżewski [rec.]: W. Hiss: Die Anthropologie Bernhards von Clairvaux. Berlin 1964. *Ruch Filozoficzny* t. 25: 1966 z. 1—2 s. 65.

¹⁴⁰ Por. np. *Vita Latina*: Prol. cap. I, e.

¹⁴¹ *De divinis nominibus* I, 1 n.

¹⁴² S. Bernardus: *Sermones in Cantica Canticorum* 36; PL 183, 968 nn.

¹⁴³ Por. *Vita Latina*: Prol. cap. I, f.

¹⁴⁴ Por. *Expositio*: Prol. jw. k. 11vc.

punkt wyjścia w poznaniu Boga pokorę, przez którą człowiek poznaje siebie, dostrzega swą nędzę¹⁴⁵. Jest to proces stopniowy. W ostatnim, trzecim stadium, człowiek oczyszczony skierowuje swą duszę ku Bogu. „Są trzy stopnie czyli stany prawdy — pisze św. Bernard z Clairvaux — do pierwszego dochodzimy poprzez ćwiczenie pokory, do drugiego przez uczucie litości, do trzeciego poprzez zachwyty kontemplacji. W pierwszym stanie prawda okazuje się surowa, w drugim pobożna, w trzecim czysta. Do pierwszego prowadzi rozum, którym rozważamy, do drugiego prowadzi uczucie, którym innym okazujemy litość, w trzecim porywa nas czystość, którą wnosimy się do rzeczy niewidzialnych”¹⁴⁶. Nie jest rzeczą pewną, w jaki sposób Jan z Kwidzyna rozumie owo poznanie siebie. Chodzi tu zdaje się o tradycyjne w mistycyzmie wejście duszy w siebie, które u Jana z Kwidzyna znalazło swój wyraz w postulatcie oczyszczenia duszy poprzez żal i rezygnację z wartości świata materialnego. Wyraźnie tego nie mówi, chociaż wydaje się, iż myśl jego jest bliska tej interpretacji.

Wpływ Wiktorynow, chociaż częściowy, obejmował u Jana z Kwidzyna, przede wszystkim sposoby poznawania Boga. W dalszej kolejności dotyczył niektórych poglądów związanych z poznawaniem Boga w oparciu o wiarę, koncepcji oświecenia Boskiego, jego wpływu na władze umysłowe, powiązania z łaską¹⁴⁷.

W stanowisku Jana z Kwidzyna zajęтым na temat poznawania Boga poprzez wiarę, dają się też zauważyć duże wpływy ps. Dionizego Areopagity. Należałoby tu wymienić takie charakterystyczne elementy jego doktryny jak: odwrócenie się duszy od rzeczy zewnętrznych¹⁴⁸, zbliżenie się do Boga poprzez modlitwę¹⁴⁹, poznanie Boga przez wiarę¹⁵⁰, powrót stworzeń do Boga¹⁵¹, dążenie duszy do uczestnictwa w Bogu i uzyskanie jego podobieństwa w postaci formy, na wzór pieczęci¹⁵², osiągnięcie przeobstwienia¹⁵³. Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna zaczerpnął dużo elementów z mistyki ps. Dionizego Areopagity. Nie jest rzeczą pewną, czy oddziaływał on wprost przez swoje pisma, czy raczej za pośrednictwem mistyków średniowiecznych, np. św. Bernarda z Clairvaux, Wiktorynow, św. Bonawentury. Niewykluczony jest też jego wpływ za pośrednictwem św. Alberta Wielkiego i Eckharta z ich doktryną o przeobstwieniu duszy¹⁵⁴, oraz o tzw. iskierce duszy¹⁵⁵.

Na całą teorię poznania Boga u Jana z Kwidzyna znamienity wpływ wywarła jego antropologia, oparta o wzorzec platońsko-augustyński. Przyj-

¹⁴⁵ S. Bernardus: Sermones in tempore Resurrectionis, sermo 2, 8; PL 183, 290 BC.

¹⁴⁶ S. Bernardus: De gradibus humilitatis 6,19; PL 182, 952 BC.

¹⁴⁷ Richardus a s. Victore: Benjamin Major, PL 196, 78 B.

¹⁴⁸ De mystica theologia I, 1.

¹⁴⁹ De divinis nominibus III, 1.

¹⁵⁰ Tamże VII, 4.

¹⁵¹ De caelesti hierarchia I, 1.

¹⁵² De divinis nominibus II, 5 n., IX, 6.

¹⁵³ Tamże XI, 6.

¹⁵⁴ Por.: Albertus: De intellectu et intelligibili II, tr. 3, cap. 12; w: Alberti Magni: Opera Omnia. Ed. C. Borgnet Paris 1890—1899 t. IX, s. 520 n. — G. Théry: Edition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart, contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 1926—1927 nr 1 ss. 185 nn.

¹⁵⁵ Por. Vila Latina: Oracio ss. 374 n. — G. Théry: *iw.* s. 258.

mując wyższość duszy nad ciałem, oparł nie tylko działanie człowieka na duszy, lecz również przyznał jej czołową rolę w poznawaniu. Przejawiło się to nie tylko w eksponowaniu poznania opartego o wiarę, lecz również w pominięciu roli i znaczenia poznania zmysłowego.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż Jan z Kwidzyna był również pod wpływem kierunków nominalistycznych. Wpływ ten jednak nie ogarnął całości jego poglądów. W małym zakresie ockhamizm w czystej formie oddziałal na jego teorię poznania Boga. Zasadniczy wpływ Wilhelma Ockhama w teorii poznania przejawiał się w rezygnacji z dowodzenia istnienia Boga, oparciu poznania na wierze. Wpływ ten można by rozszerzyć, zważywszy na fakt, iż Jan z Kwidzyna pominął szereg istotnych zagadnień teorio-poznawczych.

Jan z Kwidzyna żył w okresie późnego średniowiecza. Już wcześniej pojawiły się rozdziewiki między filozofią a teologią; wielu też teologów wyrażało swe wątpliwości odnośnie tez powtarzanych za Arystotelesem i Awerroesem. Z końcem XIII wieku można zaobserwować wzrost tendencji przy dowodzeniu tez teologicznych, do oparcia się w większym stopniu na wierze, niż na przesłankach filozoficznych w celu potwierdzenia wniosków teologicznych. Tendencje takie przejawiały się szczególnie wyraźnie w szkotyźmie i okhamiźmie.

Całkowity rozdział teologii nadprzyrodzonej od naturalnej zawarty był w poglądach autora¹⁵⁶ *Theoremata*, opartych o zasady głoszone przez Dunsza Szkota: Bóg będący przedmiotem rozważań metafizyki jest naczelną zasadą bytu; Bóg będący przedmiotem rozważań teologii, stanowi żywą osobę¹⁵⁷. Autor *Theoremata* dowodził, że przy pomocy rozumowania można dowieść istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej; nie można jednak dowieść istnienia Boga jako Boga osobowego i żywego o jakim traktuje Pismo św.¹⁵⁸

Problematykę stosunku wiary do filozofii o wiele skrajniej potraktował Wilhelm Ockham. W zasadzie był teologiem, korzystał z filozofii na tyle, na ile potrzebne to było do rozumienia prawd wiary. Rezultatem takiego postawienia sprawy „było zastąpienie pozytywnej współpracy wiary i rozumu, jaka miała miejsce w złotym wieku scholastyki, nowym daleko luźniejszym układem, w którym absolutną i samowystarczającą pewnością wiary popierało jedynie filozoficzne prawdopodobieństwo”¹⁵⁹. O ile autor *Theoremata* opowiadał się jeszcze za możliwością udowodnienia istnienia Boga jako pierwszej przyczyny sprawczej wszechświata, o tyle Ockham, chociaż w zasadzie nie przeczył temu, twierdził jednak, iż przyczyny takiej nie jesteśmy w stanie doświadczyć zmysłowo, ani osiąść jej pojęcia, a co za tym idzie, nie możemy dowieść, iż przyczyna ta jest nieskończona, wolna, sprawcza wobec wszystkich rzeczy¹⁶⁰.

¹⁵⁶ C. Balić: *De critica textuali Scholasticorum scriptis accomodata*, Roma 1945 ss. 288 n., 293 nn.

¹⁵⁷ F. Wilczek: *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota*, Warszawa 1958 ss. 266 nn.

¹⁵⁸ E. Gilson: *iw*. (4) s. 453.

¹⁵⁹ Tamże s. 457.

¹⁶⁰ *Quodlibeta* I, qu. 1; II, qu. 1; III, qu. 3; IV, qu. 3; *In Sent.* I, 43, 1; 45, 1; II, 46, 3. — Por. C. Muschiatti: *Breve saggio sulla filosofia di Guglielmo d'Ockham*. Bellinzona 1908 ss. 120 n.

W oparciu o tezy Wilhelma Ockhama, mające podstawę w jego nominalistycznej teorii poznania, jeszcze bardziej skrajne konsekwencje wprowadził z jego poglądów Mikołaj z Autrecourt († 1350). Przyjmując poznanie bezpośredniei oczywiście jako pewne, uzasadnione w potwierdzeniu eksperymentalnym lub tożsamości rzeczy, zaprzeczył poznaniu substancji oraz zakwestionował zasadę przyczynowości, na której oparte były dowody rozumowego poznania istnienia Boga. Nowych dróg rozwiązania szukał w oparciu o dylemat: empiryzm lub wiara¹⁶¹.

Jaki był stosunek Jana z Kwidzyna do wymienionych tendencji? Można stwierdzić, iż Jan z Kwidzyna chociaż w pełni nie podzielał poglądów Wilhelma Ockhama, był jednak swymi myślami bliski kontynuatorom nominalizmu. Wprawdzie sceptycyzm Mikołaja z Autrecourt w odniesieniu do filozofii, zwłaszcza greckiej, a w ogóle do korzystania z wiedzy zawartej w pismach, jest jeszcze słabo widoczny w okresie pisania *Expositio symboli apostolorum*, mocno daje się już odczuć w prologach do *Vita Lindana*, *Vita Latina*, *Septililium*, gdzie spełniając jakby na zamówienie postulaty Mikołaja z Autrecourt i Jana Gersona twierdzi: „Więcej uczmy się z doświadczenia niż pism”¹⁶². Dał też temu wyraz w swoich pismach, nie tylko przez to że przestrzegał zasady, aby nie cytować filozofów niechrześcijańskich, lecz głównie przez to, że pominął w ogóle zagadnienie rozumowych dowodów na istnienie Boga, zgodnie z założeniami Wilhelma Ockhama, Mikołaja z Autrecourt, iż jest rzeczą niemożliwą oparcie ich na zasadzie przyczynowości, a gdyby to było nawet możliwe, nie dałoby pełnego poznania. Pominął również Jan z Kwidzyna w swojej teorii poznania możliwość korzystania z form poznawczych (*species*) zmysłowych i umysłowych. Co więcej, wspominając o nich w *Septililium* porównuje je do tworów fantazji¹⁶³. „Już wkrótce po św. Tomasz, wskutek rosnącego sceptycyzmu i wzmagającej się anty-metafizycznej postawy intelektualnej, *species* pojmują się coraz bardziej jako rzeczywiste byty substancjalne, jako coś trzeciego pomiędzy podmiotem a przedmiotem poznania, coś w rodzaju demokrytejskich miniatur — podobizn. I wobec tego rozpoczyna się, trwająca przez cały wiek XIV i potem, zażarta walka z tradycyjnym (a błędnie rozumianym) pojęciem form poznawczych. ... Już obaj poprzednicy W. Ockhama: Durandus a S. Porciano i Piotr Aureoli uważają, że *species* są zupełnie zbyteczne, gdyż poznawanie to bezpośrednie ujmowanie poznawanego przedmiotu. Według Ockhama nikt nigdy nie doświadczył form poznawczych, a więc nie należy ich jako zbytecznych bytów przyjmować, boć nie należy mnożyć bytów bez potrzeby...”¹⁶⁴.

Jan z Kwidzyna przejęty ideami swoich czasów starał się oprzeć wszystkie swoje wywody na wierze, której prawdy były zawarte w Piśmie św. Czynił tak nie tylko Jan z Kwidzyna. Jego mistrz z Pragi Henryk Tot-

¹⁶¹ C. Manser: Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert, *Jahrbuch für Philosophie und spek. Theologie*. Bd 17: 1912 ss. 291 nn., 405 nn.

¹⁶² *Vita Lindana*: Prol. s. 10. — *Por. Septililium*: Prol. cap. I, s. 393.

¹⁶³ „Nec viderunt essentiam per aliqua phantasmata, id est per aliquas species intelligibiles a sensibus vel mediantibus sensibus receptas; ...”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1). *Por. Vita Latina*: lib. V, cap. 10, a.

¹⁶⁴ S. Świeżawski: Wstęp do kwestii 76; w: Św. Tomasz z Akwinu: Traktat o człowieku. *Summa Teologiczna* 1, 75—89. Opr. S. Świeżawski. Poznań 1956 s. 71.

ting Oyta pisał: „poza Pismem św. nie znajduje się żadna prawda konieczna do zbawienia; nie można też przyjąć tego czego ono nie zawiera, co z niego formalnie nie wynika, ani też tego co w nim zasadniczo się nie zawiera”¹⁶⁵. Sceptycyzm filozoficzny schyłkowego średniowiecza skierował filozofów i teologów do „coraz większego polegania na dosłownym znaczeniu słów Biblii, a nie na nauce ustanowionej przez Boga Kościoła...”¹⁶⁶. Znalazło to szczególnie wyraz w poglądach i działalności mistyków tego okresu, zbliżając ich coraz bardziej do punktu krytycznego, który ostatecznie przejawiał się w postulatach reformacji.

Na szczególną uwagę zasługuje wyjątkowa zbieżność zasadniczych poglądów Jana z Kwidzyna i Jana Gersona. Komentując tekst św. Marka „wierście ewangelii”¹⁶⁷ Jan Gerson w mowach *Przeciwko próżnej ciekawości* głosił, iż „poznanie naturalne posiada granice, nie starajmy się ich przekroczyć. Cóż może sam rozum poznać o Bogu? Że jest on Tym, od którego nie można pojąć większego, że jest Bytem, który posiada to wszystko, co jest lepsze od swego przeciwieństwa”¹⁶⁸. Teza Gersona głosząca oparcie całego poznania na wierze znalazła też swe odbicie w ostrzeżeniu przed niebezpieczeństwem, jakie grozi przy wykorzystywaniu pism filozofów pogańskich. Przejawiła się również w twierdzeniu, iż Kościół może znaleźć ratunek nie w filozofii, lecz w wierze, nadziei i miłości. Jan Gerson zmarł w 1429 roku. Jego twórczość przypadła na lata 1402—1426. Wątpliwą jest rzeczą, czy Jan z Kwidzyna na przestrzeni lat 1402—1417 korzystał z jego pism. Jest to za krótki okres na skuteczne oddziaływanie pism. Zbieżność ich poglądów można tłumaczyć wspólną płaszczyzną ideową — *devotio moderna*, do której obaj nawiązywali oraz pośrednim wpływem poglądów Gersona poprzez Henryka Oytę¹⁶⁹.

Okres, w którym działał Jan z Kwidzyna jest, niestety, z całego średniowiecza, najsłabiej opracowany. Trzeba jeszcze czasu, aż wykrystalizują się w ocenie historyków filozofii jego najbardziej typowe kierunki. Z pewnością można jednak odnośnie Jana z Kwidzyna powiedzieć, iż źródeł jego poglądów należy doszukiwać się w mistycyzmie i nominalizmie średniowiecznym. Mistycyzm odgrywał większą rolę w jego stanowisku niż nominalizm. Poważny udział w przekazywaniu poglądów miał Henryk Oyta. Trudno powiedzieć w jakim zakresie; należałoby wprawdzie podjąć szczegółowe badania nad filozofią samego Oyty.

¹⁶⁵ „Extra scripturam divinam nulla veritas ad salutem necessaria invenitur accipiendo sic extra quod nec in ea exprimitur, nec ex ea formaliter sequitur, nec in ea principaliter fundatur”. (Henricus Totting Oyta: In Sent. I, qu. 2, a. 3, ctr. 2, concl. 3 ad 1. Ed. A. Lang; w: Opuscula et textus, Series scholastica, ed. J. Koch, F. Pelster. 2. Aufl. Bd. 12. Münster i.W. 1953.)

¹⁶⁶ C. Crombie: Nauka średniowieczna i początki nauki nowożytnej. Tom 2. Warszawa 1960 s. 49.

¹⁶⁷ Młk 1, 15.

¹⁶⁸ E. Gilson: jw. (4) s. 516.

¹⁶⁹ J. B. Schwab: jw. s. 34. — M. Grabmann: jw. ss. 111, 113.

III. TEOLOGIA BOGA STWÓRCY

1. NATURA BOGA

Jan z Kwidzyna podaje następujące określenie Boga: „Bóg jest naturą¹ intelektualną i działającą w sposób wolny, która sama siebie poznaje zawsze najprostszym aktem, a poznając siebie wydaje Słowo i rodzi sobie podobną osobę”². Jest więc jedna istota czyli natura Boska, ale są w niej trzy realnie różniące się osoby: Bóg Ojciec, Syn Boży, Duch Święty³. Wszystkie osoby Trójcy stanowią jedność⁴.

Bóg jest duchem, bez jakiegokolwiek substancji cielesnej⁵. Znajduje się wszędzie przez swą istotę, obecność, moc; szczególnie natomiast, jak np. u dążących do świętości przez łaskę, a w niektórych miejscach przez specjalny wpływ swej mocy, działając i okazując w ten sposób wspaniałe skutki swej obecności⁶.

Wykład Jana z Kwidzyna o Bogu skupia się na szerokim omówieniu Jego istoty. Przystępując do wyjaśnienia prawdy wiary zawartej na początku Symbolu Wiary: „Wierzę w jednego Boga, Ojca wszechmogącego nieba i ziemi...”⁷, Jan z Kwidzyna podaje następujący układ zagadnień, który ma być przedmiotem jego analiz: jedność istoty Boga, przenikliwość poznawcza umysłu Boskiego, dobroć, wszechmoc woli Boskiej, miłość stwórcza, wzniosłość godności, moc trwania⁸. Nasuwa się tu pytanie: czy wymienione zagadnienia, będące równocześnie przymiotami Boga, utożsamiają się z jego istotą, czy tylko oznaczają charakterystyczne przejawy Jego działalności? Trudność dania pełnej odpowiedzi leży w tym, iż Jan z Kwidzyna nie precyzuje w ogóle jaki jest stosunek zakresów wymienionych pojęć do pojęcia istoty Boga. Biorąc jednak pod uwagę treść pojęć omawianych przez Jana z Kwidzyna można wśród nich wyróżnić trzy grupy: jedne odnoszące się wprost do istoty Boga i najprawdopodobniej z nią się utożsamiające, mianowicie jedność, przenikliwość poznawczą umysłu oraz wszechmoc woli; drugie, charakteryzujące Jego akt stwórczy, mianowicie dobroć i miłość, utożsamiające się z Jego istotą; pozostałe: „wzniosłość godności” i „moc trwania”, których stosunku do istoty nie sposób określić, gdyż poza krótką wzmianką w planie wykładu⁹ nie zostały w ogóle omówione.

¹ Jan z Kwidzyna w odniesieniu do Boga zamiennie używa takich terminów jak: *essencia*, *natura*, *substantia*. Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 13a; art. II, k. 24vc. W innych wypadkach używa zamiennie terminów *res* i *natura*. Por. np. *Exposicio*: jw. art. I, k. 20a.

² „Vnde est dicendum, quod Deus est natura intellectualis et libere agens, que seipsam actu simplicissimo semper intellexit et intelligendo se verbum produxit et sibi similem per omnia generat...”. (*Exposicio*: art. II, jw. k. 23vc). — Por. *Augustinus*: *De Trinitate* XV, VI, 10.

³ *Exposicio*: art. II, jw. k. 24vc; *Vita Latina*: *Prol.* cap. I, I. — Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 13a.

⁴ *Exposicio*: art. I, jw. k. 16vc, 17 v cd; art. II, k. 23 vc, 24v cd; art. XII, k. 68vd; *Septililium*: tr. III, cap. 7, s. 419 n.

⁵ „... Deus est spiritus eius, nec est putandum quod Deus substantiam habeat corporalem”. (*Exposicio*: art. III, jw. k. 27a). Por. Jan 3,34; Rdz 2,7.

⁶ *Vita Latina*: lib. V, cap. 13, a. — Por. *Pater noster*; *Exposicio*: art. III, jw. k. 27a; *Septililium*: tr. II, cap. 13.

⁷ *Exposicio*: art. I, jw. k. 15d.

⁸ *Exposicio*: art. I, jw. k. 16a.

⁹ Por. *Exposicio*: art. I, jw. k. 16a.

A. Jedność istoty Boga.

Jan z Kwidzyna utrzymuje, iż jest jedna tylko i jedyna istota Boga, tak jak jest tylko jeden Bóg a nie wielu. Wprawdzie są trzy osoby Boskie, istota Boga jest jednak tylko jedna¹⁰. Uzasadniając powyższe stanowisko opiera się w swej argumentacji na pojęciach dobra i wszechmocy. „Można także uzasadnić rozumowo — pisze Jan z Kwidzyna — że tylko Bóg jest jeden i jedna tylko istota Boska. Bóg jest tym, nad którego nie może być pomyślane nic lepszego ani większego”¹¹. Nie mogą więc istnieć dwa najwyższe dobra, a tym samym wielu bogów, lecz tylko jeden. Dalsza argumentacja Jana z Kwidzyna zmierza do uzasadnienia podmiotu przesłanki mniejszej, iż nie mogą istnieć dwa dobra najwyższe. Zdaniem Jana z Kwidzyna dobrem najwyższemu podlega wszystko, co od niego zależy i jest mu podporządkowane. Gdyby istniały dwa dobra najwyższe, jedno z nich musiałoby być zależne od drugiego i przyporządkowane do pierwszego, jako do swojego najwyższego celu. Wzmacnia swą argumentację korzystając z pojęcia wszechmocy Bożej, twierdząc, iż nie jest możliwe do przyjęcia, aby istniały równocześnie dwa absolutne czynniki oddane równorzędną wszechmocą, gdyż jeden z nich mógłby uzależnić pozostałe moce od siebie, znosząc tym samym wszechmoc drugiego czynnika absolutnego¹². „Jeżeli są więc dwaj bogowie albo więcej, różniący się w swej naturze czyli istocie, żaden z nich nie jest Bogiem, implikuje to sprzeczność. A więc jest niemożliwe istnienie dwóch bogów lub więcej bogów różniących się w istocie”¹³.

Jan z Kwidzyna stwierdzając, iż „Bóg jest tym, nad którego nie może być lepszego, ani większego pomyślane”, nawiązał do treści dowodu ontologicznego na istnienie Boga, głoszonego przez św. Augustyna, a później m. in. przez Boecjusza, św. Anzelma z Canterbury, Aleksandra z Hales¹⁴. Upoważnia to wprawdzie do stwierdzenia, iż Jan z Kwidzyna

¹⁰ „Ante omnia debemus credere essencie vnitatem, quamuis in deitate sunt tres persone, non tamen sunt ibi tres essencie aut tres dij, sed vnica essencia et vnus solus verus Deus...”. (Expositio: art. I, jw. k. 16ab). — Por. Pp 4,35; Iz 44,24.

¹¹ „... declarari autem ratione potest, quot tantum sit Deus vnus et vna solum essencia divina sit. Hoc est Deus, quo melius et maius cogitari uel opinari non potest...”. (Expositio: art. I, jw. k. 16b). — Por. Tabula Expositionis: k. 5vd; Septililium: tr. II, cap. 13.

¹² „Si ergo essent plures dij, quibus eorum esset tale et tantum bonum, quo melius et maius cogitari non potest, ex quid nominis huius quod deus dicitur, quia si essent duo dij, essent duo summa bona; et sic quilibet eorum esset bonum simpliciter summum et similiter summa potencia seu potencia omnipotentissima, sed duo bona summa non possunt simul esse, nec due potencie summe seu omnipotentissime possunt esse simul. Igitur nec duo dij, nec plures possunt simul esse”. (Expositio: art. I, jw. k. 16b). — Por. jw. k. 16vc.

¹³ „... ergo si sunt duo dij aut plures in natura seu essencia diuersim nullus eorum est Deus, quod est implicatio contradiccionis. Igitur impossibile est esse duos aut plures deos in essencia distinctos”. (Expositio: art. I, jw. 16vc).

¹⁴ „... nam cum ille unus cogitatur deorum Deus, ab his etiam, quia alios et suspicantur et vocant et colunt deos sive in caelo sive in terra, ita cogitatur, ut aliquid quo nihil melius sit atque sublimius illa cogitatio conetur attingere”. (Augustinus: De doctrina christiana I,7,7). — „... nam cum nihil Deo melius excogitari queat, id, quod melius est, bonum esse quid dubitet? (Boethius: De consolatione philosophiae III, 10). — „Sic ergo vere est aliquid, quo maius cogitari non potest, ut nec cogitari non esse: et hoc es Tu, Domine, Deus noster”. (Anselmus: Prosligion III, 228 B). — Alexander Halensis: Summa theologica lib. I, n. 25.

znał i korzystał z dowodu ontologicznego na istnienie Boga; nie upoważnia jednak do twierdzenia, iż przyjmował on powyższy dowód w klasycznym jego ujęciu. Dowód bowiem na istnienie Boga został u Jana z Kwidzyna zastąpiony dowodem na jedność i jedyność Boga. W tym wypadku Jan z Kwidzyna korzystał wprost z Wilhelma Ockhama, który w podobny sposób chciał uzasadnić jedność Boga. „Gdyby dało się udowodnić nieskończoność Boga — streszcza P. Böhner argumentację Wilhelma Ockhama — albo gdyby udało się udowodnić istnienie jestestwa, które jest lepsze i doskonalsze niż wszystkie inne, wtedy można by także w ścisłym sensie udowodnić jedność Boga”¹⁵. Ockham uważał jednak, iż udowodnienie, w sensie arystotelesowskim, jedności Boga, jest rzeczą niemożliwą. Sądził, iż zamiast dowodu można przytoczyć tylko racje moralnie przekonywające, pozbawione jednak oczywistości i oparte na prawdopodobieństwie¹⁶. Przytacza i Jan z Kwidzyna swoje racje. Chociaż nie daje im wyraźnej oceny, jak Wilhelm Ockham, można jednak wywnioskować, iż zapatruje się odmiennie, gdyż twierdzi: skoro jest jeden Bóg, to powinniśmy w Niego wierzyć¹⁷.

B. Przenikliwość poznawcza umysłu Boga¹⁸.

Przedmiotem poznania Boga są rzeczy istniejące we wszechświecie¹⁹. Rzeczy te, jako jednostkowe, są obdarzone następującymi cechami: są stworzone, zależne, doczesne, zmienne, przygodne²⁰. Wprawdzie Jan z Kwidzyna nie analizuje ich wewnętrznej struktury, z wypowiedzi jednak na temat rzeczy przyszłych i przeszłych²¹ można wywnioskować, iż kryterium podanych wyżej określeń sprowadza się do relacji między istnieniem a samą rzeczą; przyczyna istnienia nie tkwi w rzeczy lecz poza nią.

Przenikliwość poznawcza Boga obejmuje swym zakresem rzeczy przeszłe, teraźniejsze, przyszłe oraz możliwe. Przez Boga są one poznawane wyłącznie jako teraźniejsze, z tym jednak, iż ujęcie ich w aspekcie teraźniejszości nie dokonuje się w odniesieniu do ich istnienia, lecz stosownie do aktu poznania Boga. Ponieważ Bóg w akcie swego poznania jest zawsze w teraźniejszości, nie zachodzi w Nim żadne następstwo poznawcze²², poznaje aktualnie rzeczy teraźniejsze, przeszłe, przyszłe i możliwe.

¹⁵G. de Ockam: *Quodlibeta septem* I, 1; por. P. Böhner, E. Gilson: *Historia filozofii chrześcijańskiej*. Przeł. S. Stomma. Warszawa 1962 s. 591.

¹⁶C. Muschietti: *iw. ss.* 118 nn.; 137 nn.

¹⁷Exposicio: art. I, *iw. k.* 16vc.

¹⁸„Intelligencie perspicuitas” (por. Exposicio: art. I, *iw. k.* 16a i vd).

¹⁹„... Deus enim cognoscit omnia particularia cunctarum creaturarum”. (Exposicio: art. I, *iw. k.* 16vd).

²⁰„... creata cognoscit increate. ... dependencia cognoscit independenter. ... temporalia cognoscit eternaliter. ... futura cognoscit presencialiter. ... mutabilia cognoscit inmutabiliter. ... contingencia cognoscit infallibiliter”. (Exposicio: art. I, *iw. k.* 17b).

²¹„Et nota quod sciencia de re non ponit existenciam rei in proprio genere, nec de presenti, neque de futuro, quia domifactor habet cognicionem faciendi domum, quam nunquam faciet. Sciencia uero, qua quis scit rem esse, illa ponit rei existenciam”. (Exposicio: art. I, *iw. k.* 17a).

²²„... omnia preterita presenciam et futura ac possibilium sunt Deo presenciam non secundum veritatem existencie, sed secundum cognicionem, quia actu cognoscit presenciam preterita et futura et possibilium et circa actum sue cognicionis semper est presencialitas, ita quod nulla successio cognicionis Dei est in nunc...”. (Exposicio: art. I, *k.* 16vd—17a). — Por. Exposicio: *iw. k.* 17ab; *Tabula Expositionis*: *iw.*

Uzasadniając poznanie Boga w aspekcie teraźniejszości rzeczy przyszłych, przeszłych i możliwych, Jan z Kwidzyna podaje dwie racje:

a. Nie można utożsamiać poznania człowieka z poznaniem Boga. Bóg poznaje inaczej niż człowiek: rzeczy przyszłe co do sposobu, rzeczy teraźniejsze co do zakresu. Stąd też jeżeli chodzi o poznanie rzeczy minionych nie odkłada ich w pamięci, jak to ma miejsce u człowieka, ujmuje je natomiast nie tylko *in re*, lecz także aktem swego poznania, którym sięga do przeszłości²³.

b. W poznaniu rzeczy przyszłych i możliwych Bóg korzysta ze swej przedwiedzy (*presciencia*), dzięki której wszystko przewiduje, zanim coś się stanie. Przedwiedza, którą posiada Bóg w stosunku do rzeczy przyszłych, jest wiedzą o rzeczy, chociaż ta jeszcze nie istnieje. Wiedza o rzeczy nie domaga się jej istnienia. Inaczej ma się natomiast sprawa z wiedzą, dzięki której poznało się rzecz, tego rodzaju wiedza domaga się istnienia rzeczy²⁴.

Poznania rzeczy teraźniejszych przez Boga Jan z Kwidzyna nie uzasadnia. Problem ten nie przedstawia trudności, gdyż nawet człowiek je poznaje, chociaż nie tak doskonale i nie w takim zakresie jak Bóg²⁵.

Przedstawivszy przedmiot i zakres przenikliwości poznawczej Boga, podaje Jan z Kwidzyna czynniki składowe mądrości Bożej²⁶. Są one następujące: wiedza czyli poznanie (*sciencia sive cognitio*), jej przedmiotem są rzeczy możliwe; wizja (*visio*), ujmuje swym zakresem cały wszechświat; potwierdzenie (*approbacio*), dotyczy poznania rzeczy, które są dobre; przedwiedza (*presciencia sive previsio*), dotyczy poznania rzeczy przyszłych; uporządkowanie (*disposicio*), dotyczy poznania tych rzeczy, które zostały dokonane przez Boga; przeznaczenie (*predestinacio*), obejmuje poznanie tych rzeczy, które Bóg obdarzył swymi przywilejami; odrzucenie (*reprobacio*), ujmuje poznanie rzeczy, które przez Boga zostały potępione.

Zakres pojęć powyższych określił — zdaniem Jana z Kwidzyna — nie różni się od zakresu pojęcia samej mądrości Boga; różnią się tylko nominalnie, chociaż akcentują odrębne aspekty poznawcze mądrości Bożej; w rzeczy samej jednak utożsamiają się z nią, po prostu bliżej precyzują poznanie Boga w aspekcie przedmiotu²⁷.

Analizując treść mądrości Bożej można powiedzieć, iż odnosi się ona w swym przedmiocie poznania nie tylko do rzeczy ujętych w aspekcie metafizycznym, lecz również moralnym. Aspekt metafizyczny obejmuje rzeczy możliwe i przyszłe oraz stworzone i wchodzące w skład wszechświata, a więc przeszłe i teraźniejsze. A więc chodzi tu po prostu o poznanie rzeczy w takim ujęciu i w takim zakresie, jak to miało miejsce w przenikliwości poznawczej, która obejmuje wobec tego przedwiedzę, wiedzę, wizję oraz uporządkowanie. Aspekt moralny mądrości Boga uj-

k. 5vd. — S. Thoma Aquinas: In I Sent. d. 35, qu. 1; d. 38, qu. 1, a. 4—5; d. 39, qu. 11.

²³ *Exposicio*: art. I, jw. k. 17a.

²⁴ *Tamże*.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*.

²⁷ „*Hec omnia et multa alia Deo attributa ratione sue cognitionis vnum sunt in eo. Ideo frequenter vnum pro alio accipitur...*”. (*Exposicio*: art. I, jw. k. 17ab).

muje rzeczy dobre oraz oceniane przez Boga jako pozytywne lub negatywne, co dokonuje się przez potwierdzenie, przeznaczenie i odrzucenie.

Pozostaje jeszcze do omówienia jakość poznawania Bożego. „Bóg posiada poznanie najprostsze, najbardziej przewidujące i najdoskonalsze, — pisze Jan z Kwidzyna w *Expositio symboli apostolorum* — poznaje wszystko również najdokładniej, pod wszelkimi warunkami, które rzeczy posiadają lub mogą posiadać”²⁸. Dalej, posługując się przeciwstawieniami, podaje, iż Bóg poznaje rzeczy stworzone — niestworzone, zależne — niezależnie, czasowe — wiecznie, przyszłe — obecnie (*presencialiter*), zmienne — niezmiennie, przygodne — niechybnie. Wyliczenie zaczyna antynomią opartą o najwyższą doskonałość i prostotę Boga, iż Bóg „wszystko co nim nie jest poznaje w sobie i przez siebie (*in se et per se*)”²⁹.

Wykład Jana z Kwidzyna na temat poznania Boga nie jest ani jasny, ani zupełny. Owszem, wyjaśnia podmiot poznania Bożego, jego zakres oraz jakość; brak jednak wyjaśnienia sposobu poznawania Boga oraz zakresów rzeczy przyszłych i możliwych. Wydaje się, iż fragment *Expositio symboli apostolorum* na temat poznania Bożego nie został przez autora dobrze przemyślany. Odnosi się wrażenie, iż Jan z Kwidzyna w swoim wykładzie przejmował sukcesywnie te poglądy, które mu odpowiadały. Powołuje się więc na Pismo św., Boecjusza, Piotra Lombarda³⁰. W wyniku takiego postawienia sprawy, niektóre zagadnienia powtarzają się kilkakrotnie. Tak na przykład jest w wypadku ustalania zakresu poznawania Boga. Początkowo Jan z Kwidzyna przyjmuje, korzystając prawdopodobnie ze św. Augustyna³¹, a być może i ze św. Tomasza z Akwinu³², iż Bóg poznaje rzeczy przeszłe, teraźniejsze i przyszłe³³; później dodaje, zapewne pod wpływem Piotra Lombarda³⁴, iż również rzeczy dobre i złe³⁵.

Zważywszy na rolę jaką Wilhelm Ockham odegrał w kształtowaniu się późnośredniowiecznych poglądów teoriopoznawczych, nasuwa się pytanie: w jakim zakresie oddziałał on na stanowisko Jana z Kwidzyna? Otóż Jan z Kwidzyna, jak Wilhelm Ockham, przyjmuje, iż Bóg posiada wiedzę nie z racji niematerialności, lecz z racji utożsamiania się jej z istotą Boga³⁶. Ockham różni się od Jana z Kwidzyna uważając, że pierwszorzędym przedmiotem poznania Boga jest jego istota³⁷. Sądzi, że niemożliwą jest rzeczą, aby Bóg mógł coś poznawać poza sobą³⁸. Jan z Kwi-

²⁸ „... Deus habet cognicionem simplicissimam et perfectissimam et quia perfectissima est cognoscit omnia simul distinctissime sub omnibus condicionibus, quas res habent vel habere possunt”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 17b). — Por. *Vita Latina*: Prol., cap. I, a.

²⁹ *Expositio*: art. I, jw. k. 17a i vc.

³⁰ Hbr 4,13. — Boethius: *De consolatione philosophiae* V. — Petrus Lombardus: *Liber I Sent. d. 35, q. 1; d. 38, q. 1; d. 39, q. 1*. — Por. *Expositio*: art. I, jw. k. 16vd.

³¹ Augustinus: *De Trinitate* XV, VII, 13.

³² S. Thomas Aquinas: *Summa Theologica* p. I, q. 14, a. 9 i 13; *Contra Gent.* I, 67; *De veritate* II, 12.

³³ *Expositio*: art. I, jw. k. 16vd.

³⁴ Petrus Lombardus: *Liber I Sent. d. 36, 38*.

³⁵ *Expositio*: art. I, jw. k. 17b.

³⁶ Por. G. de Ockam: *In I Sent. d. 35, qu. 1, CD*.

³⁷ Por. G. de Ockam: jw. q. 3, K.

³⁸ „... dico quod non potest probari sufficienter, quod Deus intelligat aliquid extra se; aut vult extra se, quia nulla videtur necessitas ponendi quod intelligat aliqua

dzyna, korzystając z dorobku swych poprzedników, akcentuje w poznaniu Boga zewnętrzny charakter jego wiedzy, w odniesieniu do rzeczy stworzonych. Podaje uzasadnienie możliwości poznania tych rzeczy.

Wilhelm Ockham, chociaż usunął powszechniki z umysłu Bożego, przyjmował jednak, iż tkwią w nim idee jako przedmioty, które Bóg poznaje, gdyż jest ich Stwórcą³⁹. Zwracał uwagę na ich odrębność, opowiadał się za ich jednostkowością, a co za tym idzie, za nieskończoną ich ilością w Bogu, przeciwny natomiast był ich gatunkowości. Chociaż nie utożsamiał ich z Bogiem, przyjmował iż Bóg poznaje rzeczy stworzone za ich pośrednictwem⁴⁰.

Jan z Kwidzyna, jak już zaznaczono, nie tylko że nie wyjaśnia sposobu poznania Boga, lecz nie wspomina nawet słowem o ideach znajdujących się w Bogu i ich charakterze. Być może wpłynął na to fakt potępienia niektórych tez Ockhama odnoszących się do idei, które w 1326 r. w Awinionie zostały określone jako błędne. W rzeczy samej okazuje się jednak, iż Jan z Kwidzyna poszedł dalej od Wilhelma Ockhama w upraszczaniu filozofii. «Brzytwa» Ockhama oraz przekonanie, iż Pismo św. na ten temat nic nie mówi, mogły ostatecznie zaważyć na takim właśnie ujęciu teorii poznania Boga.

C. Wszegmoc woli Boga.

Wszegmoc przysługuje samemu Bogu, nigdy rzeczom stworzonym⁴¹. Dzięki niej może Bóg spełniać wszystko co możliwe, bez pomocy drugiego⁴². „Cokolwiek ... Bóg przyczynuje przez byt stworzony — powiada Jan z Kwidzyna w *Septililium* — może dokonać sam przez się, bez pośrednictwa bytu stworzonego”⁴³. Bóg jest wszegmocny, gdyż posiada moc absolutną i uporządkowaną⁴⁴. Wszegmoc wymaga, by była w najwyższym stopniu wolna, potężna i pełna. Bóg będąc wszegmocny, działa swą wolą w sposób wolny, przez nikogo nieprzymuszony; dzięki posiadanej mocy nikt nie jest w stanie mu przeszkodzić; dzięki swej pełności posiada wszystko co jest mu konieczne do działania i dokonywania⁴⁵.

extra se, ...”. (G. de Ockam: *Quodlibeta septem* II, 2). — Por.: C. Muschietti: jw. s. 144.

³⁹ G. de Ockam: d. 35, q. 5, D. — Por. C. Muschietti: jw. ss. 143, 145 nn.

⁴⁰ G. de Ockam: In I Sent. d. 35, q. 5, H. — Por. C. Muschietti: jw. ss. 145 nn.

⁴¹ *Exposicio*: art. I, jw. k. 19b. — *Tabula Expositionis*: jw. k. 5vd.

⁴² „... dicitur vere omnipotens, qui potest omnia que posse est aliquid posse uel sic datur. Deus omnipotens est, quia omnia possibilis incompleta potest sine adiutorio alterius”. (*Exposicio*: art. I, jw. k. 18a). — Por. Wj 15,3; Ap 4,8. — *Septililium*: tr. III, cap. 9.

⁴³ „Et non minus certum est quod qualemcumque rem vel habitum Deus causat per creaturam, talem potest facere per se sine creatura”. (*Septililium*: Prologus, cap. 2, s. 395).

⁴⁴ Jan z Kwidzyna w *Exposicio symboli apostolorum* określa moc Boga przymiotnikami: „zupełna, najwyższa, uporządkowana” („... eius potencia est completa, summa et ordinata” *Exposicio*: art. I, jw. k. 18vc; por. tamże k. 18b) nie tłumacząc ich treści. Na tej samej karcie pisze też o mocy Bożej „absolutnej” i „uporządkowanej” („... de potencia sua absoluta ... sed non de potencia sua ordinata...”) z podaniem bliższego wyjaśnienia. Wydaje się, iż Jan z Kwidzyna przyjmuje dwa ostatnie określenia, natomiast przez *potencia completa, summa* należy rozumieć w tym wypadku to samo co *absoluta*.

⁴⁵ „Vnde ad esse omnipotentie tria requiruntur: Primum, quod sit libera in ultimo libertatis, ita quod possit facere libere quecumque vult et a nullo posset

Posiadana przez Boga wszechmoc woli — zdaniem Jana z Kwidzyna — uprawnia do wyprowadzenia wniosku, iż Bogu nie przysługują żadne akty winy, jak np. złej woli itp.; żadne akty kary, jak np. żalu itp.; żadne akty cielesne czyli materialne, jak np. spania itp.; oraz żadne akty nieestosowne, jak np. chęci dokonania czegoś wyższego lub lepszego od Niego samego⁴⁶.

Mocą absolutną Bóg może rzecz zniszczoną doprowadzić do stanu uprzedniego przed zniszczeniem, gdyż nie jest to logicznie sprzeczne; nie może jednak tego dokonać na mocy władzy uporządkowanej⁴⁷. Jan z Kwidzyna nie tłumaczy bliżej na czym polegają wymienione wyżej rodzaje mocy Boskiej, zwłaszcza brak jest wyjaśnienia odnośnie mocy uporządkowanej. Stosując jednak powyższą terminologię wskazał pośrednio na źródła swych poglądów, mianowicie na Wilhelma Ockhama. Podobnie jak Jan z Kwidzyna, Wilhelm Ockham uważa, iż absolutna moc Boga zachodzi tam, gdzie dokonanie czegoś jest logicznie możliwe, jako że dokonanie czegoś nie zawiera w sobie logicznej sprzeczności. Moc natomiast uporządkowana Boga według Wilhelma Ockhama oznacza, iż Bóg może dokonać czegoś „zgodnie z prawami uporządkowanymi i ustanowionymi przez Boga”⁴⁸. Powyższe rozumienie mocy uporządkowanej można również odnieść i do Jana z Kwidzyna.

Omawiając wszechmoc woli Boskiej Jan z Kwidzyna kilkakrotnie powołuje się na Piotra Lombarda⁴⁹. Można by tu mówić o pewnej wspólnej płaszczyźnie poglądów. Pewne jednak akcenty ujęcia woli Boga u Jana z Kwidzyna świadczyłyby raczej o wpływie poglądów wywodzących się od Ockhama. Otóż Jan z Kwidzyna, podobnie jak Ockham, eksponuje rolę wszechmocy Bożej, korzystając przy uzasadnieniu jej faktu, wyłącznie z przesłanek teologicznych. Wspólne są im poglądy odnośnie podziału mocy Boga, na absolutną i uporządkowaną. Wątpić natomiast można czy Jan z Kwidzyna zdawał sobie dobrze sprawę z konsekwencji zastosowania takiego podziału. U Wilhelma Ockhama bowiem zasada wszechmocy — jak pisze P. Böhner — „staje się regulatorem używanym przeciwko wszelkim twierdzeniom o konieczności i przeciwko wszelkim ograniczeniom mocy Bożej, opartym na faktycznym układzie stosunków w świecie, a nie na czysto logicznej konieczności. Bo co nie jest logicznie konieczne, może być też inaczej, a co nie zawiera sprzeczności logicznej,

cogi. ... Secundum est quod sit fortis in ultimo fortitudinis, ita quod sit tam fortis, quod a nullo possit impedi aut prohiberi eius potencia. ... Tercium est quod sit ampla in ultimo amplitudinis potencia, ita quod ad agendum et perficiendum quicumque non indigeat aliquo alio seu alterius adiutorio et quod sit sibi ita facile celum et terram sicut rem quantumcumque minimam seu quantumcumque parvam...”. (Expositio: art. I, jw. k. 18ab).

⁴⁶ Expositio: art. I, jw. k. 18b.

⁴⁷ Expositio: art. I, jw. k. 18vc.

⁴⁸ „Circa primum dico quod quaedam Deus potest facere de potentia ordinata et quaedam de potentia absoluta. ... Sed est sic intelligenda, quod posse aliquid aliquando accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa Deus dicitur posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur posse pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non. Quia Deus multa potest facere, quae non vult facere secundum Magistrum libri I. Sententiarum dist. 43. Et illa dicitur posse de potentia absoluta...”. (G. de Ockham: Quodlibeta septem: VI, 1). — Por. C. Muschietti: ss. 152 nn.

⁴⁹ Por. Petrus Lombardus: In I Sent. d. 42, 46.

nie może być uznane za całkowicie niemożliwe. Dlatego jest możliwe, chociaż w naszym chwilowym życiu pielgrzymów nie jest dane, że mamy intuicyjną wiedzę o czymś, co nie istnieje; bo Bóg sam ma taką bezpośrednią wiedzę o możliwych, ale nie istniejących rzeczach — a więc musi to być możliwe — i na podstawie tego intuicyjnego poznania Bóg wie w oczywisty sposób, że te rzeczy nie istnieją”⁵⁰.

Zasada wszechmocy woli Boskiej swymi konsekwencjami odbiła się m. in. na etyce Wilhelma Ockhama: „wola Boga nie wymaga innego czynnika kierującego, gdyż sama stanowi pierwszą regułę kierującą i nie może działać źle”⁵¹.

Wprawdzie Jan z Kwidzyna nie formułuje swych poglądów odnośnie woli Boga jako „reguły” moralnej tak jasno jak Ockham, mimochodem jednak nawiązuje, omawiając wszechmoc Boską, do związków, jakie zachodzą między wolą Boską a moralnością człowieka. Stwierdza, że wola Boga jest „najsprawiedliwsza” jako że czerpie uzasadnienie z tożsamości poznania i woli oraz „najskuteczniejsza”, gdyż wola utożsamia się z mocą i potęgą⁵². Bóg swą wolą chce nas skierować do dobra. W tym celu swą wolą objawił swe przykazania. Nie przekreślając jednak wolności woli ludzkiej, wola Boska przejawia się w stosunku do postępowania człowieka nakazem, zakazem, radą, wypełnieniem, dozwoleń. Stąd też nawet „jeżeli zgrzeszyliśmy i upadliśmy — pisze Jan z Kwidzyna — stało się to nie bez Boga, słusznie nas opuszczającego i pozwalającego nam upaść”⁵³.

Chociaż Jan z Kwidzyna wprost nie powołuje się na wolę Boga jako na źródło moralności, stanowisko jednak jego zdaje się być bliskie etyce Ockhama.

Pierwszorzędną cechą Boga w ujęciu Jana z Kwidzyna jest Jego jedność. W dalszej kolejności idą nieograniczone możliwości poznawcze i wszechmocy woli Boga. Wysunięcie na pierwszy plan jedności Boga mogłoby sugerować bliższe powiązania Jana z Kwidzyna w przedstawicielami emanatyzmu neoplatońskiego. Istotnie, zarówno ps. Dionizy Areopagita⁵⁴ i Eckhart⁵⁵ akcentowali mocno jedność Boga. Swym ujęciem istoty Boga Jan z Kwidzyna różni się jednak od poglądów głoszonych przez przedstawicieli systemów emanacyjno-mistycznych. Nie podporządkowuje on bytu jedności, jak Plotyn; utożsamia ją z bytem. Nie podkreśla też emanacyjnego charakteru jedności ani nie przeciwstawia jej pluralizmu bytów.

Trudno też dopatrzeć się w jego stanowisku bliższych związków z po-

⁵⁰ Por. G. de Ockam: In I Sent. Prol. q. 1 BB i HH.

⁵¹ „Ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente, quia illa est prima regula directiva et non potest male agere”. (G. de Ockam: In III Sent. q. 13, B).

⁵² „Sed est fide firma tenendum, quod Dei voluntas semper sit iustissima et efficacissima, quia non potest obliquari eo quod in Deo idem sit voluntas et veritas nec potest impediri et immo efficacissima, quia in Deo est idem voluntas virtus et potestas...”. (Expositio: art. I, jw. k. 19vc).

⁵³ „Significatur autem diuina voluntas, que est voluntas beneplaciti per voluntatem signi quinque modis, scilicet: preceptione, prohibitione, consilio, implecione et permissione. ... Si vero peccauimus et defecimus hoc non fit nisi Deo nos iuste deserente et permittente nos cadere” (Tamże).

⁵⁴ De diuinis nominibus I, 4; V, 3; XIII, 2.

⁵⁵ Por. M. Grabmann: Neuaufgefundene Pariser Quaestiones Meister Eckharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. München 1927 ss. 80 n. — F. Sawicki: jw. s. 143.

glądami św. Augustyna, chociaż niejednokrotnie powołuje się na jego pisma. Można by się ich doszukać, jeżeli chodzi o związki zachodzące między Bogiem a duszą człowieka; brak ich natomiast w odniesieniu do samej natury Boga. Św. Augustyn akcentuje pełność, niezmienność, wieczność bytu Boga, a jedność Jego istoty stanowi podstawę doskonałości Boskiej. Jan z Kwidzyna nie szukał wytłumaczenia doskonałości Boga w oparciu o przesłanki metafizyczne. Jedność istoty Boga interpretował w sensie Jego jedności i niepowtarzalności. Pomiął w ogóle znamienne dla św. Augustyna, biblijne określenie Boga jako „tego, który jest”⁵⁶ oraz doktrynę o ideach tkwiących w Bogu. Największa jednak różnica w ujęciu Boga dotyczy Jego poznania. Św. Augustyn przyjmował możliwość poznania Boga niezależnie od wiary; stanowisko natomiast Jana z Kwidzyna nasuwa w tej kwestii poważne wątpliwości, szedł raczej za średniowiecznymi neoplatonczykami niż za św. Augustynem. Swym ujęciem Boga Jan z Kwidzyna był bliski stanowisku Wilhelma Ockhama. Silne podkreślenie jedności Boga, zakresu poznania, wszechmocy Jego woli, rezygnacja z dowodów na istnienie Boga, to charakterystyczne elementy teodycei Ockhama. Nie wiadomo czy Jan z Kwidzyna korzystał z jego pism wprost czy też pośrednio. Bardziej prawdopodobna jest ostatnia możliwość. Należy przy tej okazji nadmienić, iż chociaż fakt korzystania z poglądów Ockhama i jego zwolenników jest u Jana z Kwidzyna niewątpliwy, to jednak nigdy on nie powołuje się na przedstawicieli szkoły nominalistycznej.

2. DOBROĆ I MIŁOŚĆ BOGA ŹRÓDŁEM POCHODZENIA OSÓB BOSKICH ORAZ ZASADĄ SPRAWCZĄ STWORZENIA ŚWIATA

Jan z Kwidzyna wyjaśniając naturę czyli istotę Boga nie ograniczył się tylko do poprzednio omówionych przymiotów; jeżeli je tak można nazwać. Oprócz nich czołowe miejsce zajmują utożsamiane ze sobą miłość i dobroć. O ile można mieć pewne wątpliwości czy jedność istoty, przenikliwość poznawcza, wszechmoc woli utożsamiają się z istotą Boga, to w wypadku dobroci i miłości Jan z Kwidzyna stwierdza wyraźnie, iż istota Boga utożsamia się z miłością lub dobrem najwyższym⁵⁷.

Dobroć i miłość Boga została potraktowana przez Jana z Kwidzyna jako zasada pochodzenia zarówno wobec osoby Syna Bożego i Ducha Świętego, jak i bytów stworzonych⁵⁸.

A. Pochodzenie Osób Boskich.

Bóg jest pełen najwyższej dobroci. Ta z natury swej rozprzestrzenia się. Bóg Ojciec sam przez się dobry udziela jej osobom Boskim, mianowicie Synowi Bożemu, a potem, wspólnie z Synem Bożym, Duchowi Świętemu⁵⁹. Pierwsze pochodzenie dokonuje się poprzez naturę i rodzenie; drugie poprzez wolę oraz aktywne tchnienie Boga Ojca i Syna Bożego. Bóg Ojciec nie pochodzi od żadnej z osób Boskich. W obydwu

⁵⁶ Wj 3,14.

⁵⁷ Expositio: art. I, jw. k. 17vc—18a; 19vd—22vd.

⁵⁸ Expositio: art. I, jw. k. 17vc.

⁵⁹ „... Deus, quia summe bonus est ipse communicat se primo Filio et Spiritui Sancto et postea creaturis, quia bonum est diffusivum sui ipsius...”. (Expositio: art. I, jw. k. 17vc). — Por. Vita Latina: lib. II, cap. 21, a; lib. IV, cap. 23, a; cap. 29, b; cap. 36, a; lib. V, cap. 22, a.

emanacjach Bóg Ojciec udziela się odwiecznie, ciągle i cały wszystkim osobom. Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty są wobec siebie wzajemnie równi, potężni, rozumni, doskonali. Żaden z nich nie przewyższa w doskonałościach innej osoby Boskiej⁶⁰. „Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty stanowią jedną istotę, jedną najwyższą dobroć, jeden majestat i wszechmoc”⁶¹.

W Bogu, który wiecznie jest najwyższym dobrem, jest najwyższa szczęśliwość (*ioconditas*), inaczej nie byłby najwyższym dobrem. Tam jednak, gdzie jest najwyższa szczęśliwość, jest też najwyższa miłość (*caritas*), która nie może się więcej uwielokrotnić jak tylko potrójnie. Z tej racji tylko trzy osoby mogą się wzajemnie najbardziej miłować⁶². Poszczególnym osobom Boskim przysługują mianowicie odrębne typy miłości:

a. Bogu Ojcu przysługuje miłość *gratuita et (non) debita*. Bóg Ojciec bowiem miłuje *gratuite* Syna Bożego i Ducha św., ale nie *ex debito*, gdyż nie pochodzi od nich, lecz od siebie samego.

b. Synowi Bożemu przysługuje miłość *gratuita et non ex debito*. W ten sposób miłuje Ducha św., natomiast Boga Ojca miłuje *ex debito et non gratuite*.

c. Duch św. miłuje *non gratuite, sed ex debito* obydwóch, Boga Ojca i Syna Bożego, gdyż od nich pochodzi poprzez technienie; żadna jednak osoba Boska nie pochodzi od niego⁶³.

Bóg Ojciec jest źródłem dobroci nie tylko w odniesieniu do osób Boskich, lecz także w stosunku do rzeczy stworzonych⁶⁴, zwłaszcza ludzi. Z tej racji Jego ojcostwo obejmuje swoim zakresem stwarzanie, przysposabianie, odkupienie, rządzenie, powstawanie rzeczy⁶⁵. Zakres pojęcia Bóg Ojciec może odnosić się w tym sensie do każdej z osób Trójcy św., bo każda z nich dokonywała wymienionych czynności. Wymienione działania przypisuje się słusznie Bogu Ojcu, jako pierwszej osobie Boskiej w porządku pochodzenia, której przysługuje władza pierwszorzędna stworzenia, przysposobienia, odkupienia i rządzenia⁶⁶.

⁶⁰ „Communicat autem se Deus totaliter, primo Filio; demum ordine originis, non ordine temporis, communicat se vna cum Filio etiam totaliter Spiritui Sancto. Prima communicatio fit per modum nature et per generationem et immo ibi ille, qui est communicans dicitur Pater, ille autem cui fit communicatio dicitur Filius. Secunda communicatio fit per modum voluntatis et per communem Patris et Filij spiracionem actiuam, qua Pater et Filius spirant Spiritum Sanctum. In hijs duabus communicationibus seu emanacionibus Deus Pater communicans communicat se totum et omne id quod est ipse hoc communicat Filio et hoc idem vna cum Filio communicat Spiritui Sancto. Et immo Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt eque boni, eque potentes, eque sapientes et eque perfecti et nullus eorum est alio maior melior alio sapiencior, quia omnem perfectionem quam habet Pater, habet et Filius et Spiritus Sanctus et econuerso. Sic ergo aequaliter patet quomodo deus pater se summe et totaliter communicat et quibus se sic communicat tali modo pater in diuinis, communicat se infinitum infinite filio et spiritui sancto et hoc fecit deus pater ab eterno”. (Expositio: art. I, jw. k. 17vc). — Por. Expositio: art. II, jw. k. 23v cd; art. III, k. 26a; art. VIII, k. 47vc.

⁶¹ „Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse vnam essenciam, vnam bonitatem summam, vnam maiestatem et omnipotenciam”. (Expositio: art. XII, jw. k. 68 vd).

⁶² Expositio: art. II, jw. k. 24b.

⁶³ Expositio: art. II, jw. k. 24 b; tekst skażony.

⁶⁴ Ef 3,15.

⁶⁵ Pp 32,6; Rz 8,15 i 20; Iz 63,6; Ef 3,15; Mdr 14,3 — por. Expositio: art. I, jw. k. 17vd.

⁶⁶ Expositio: art. I, jw. k. 17vd—18a.

B. Ogólna koncepcja stworzenia.

Z aktem stwórczym Boga, według Jana z Kwidzyna, wiąże się wprost Boska dobroć i miłość. Omawiając miłość Boską, powtarza i rozszerza zakres też wypowiedzianych przy dobroci Boskiej odnośnie powstawania bytów stworzonych. A więc Bóg, jako najwyższe dobro, udzielił się w czasie bytom stworzonym. „Bóg Ojciec, Syn Boży i Duch Święty — pisze Jan z Kwidzyna — tworząc równocześnie stworzenia, udzielił im swej nieskończonej dobroci ... na sposób skończony”⁶⁷. Jan z Kwidzyna powołując się tu na słowa św. Augustyna: „ponieważ najwyższy Bóg jest dobry, stworzył nas ze względu na swoją dobroć dla naszej korzyści, abyśmy jego chwalili, jemu służyli i z niego korzystali”⁶⁸, i suponując tożsamość miłości z dobrocią⁶⁹ stwierdza, iż miłość Boga ma charakter sprawczy, gdyż Bóg jako stwórca wszystkich rzeczy, udzielając z siebie miłości i dobroci, dał istnienie rzeczom⁷⁰.

Bóg stworzył świat sam, gdyż jest pierwszą i najwyższą zasadą, a wola Jego przyczyną stwórczą wszechświata. Wola Boska i jej dobroć uczyniły świat. Akt stworzenia Boga objął nie tylko rzeczy widzialne, lecz również niewidzialne, a więc niematerialne, chociaż skończone i ograniczone. Omawiając szczegółowo zakres stwarzania przez Boga, Jan z Kwidzyna wymienia trzy rodzaje bytów: czysto duchowe, czysto cielesne, duchowo-cielesne.

Bóg stworzył świat z niczego i w czasie, a równocześnie w pewnym wymiarze, ciężarze, ilości, okazując w ten sposób, że „stworzenie jest skutkiem stwarzającej Trójcy św. i śladem jego Stwórcy”. Jako taki świat nie jest wieczny i nie został stworzony z uprzednio istniejącej materii, ani też przy pomocy aniołów⁷¹.

⁶⁷ „... Sed in tempore Pater et Filius et Spiritus Sanctus simul producendo creaturas communicauerunt suam bonitatem infinitam eis non quidem infinite sed finite. Res enim a Deo creata de quanto habet esse de tanto participat de Dei bonitate...”. (Expositio: art. I, jw. k. 17v cd). — Por. jw. art. XII, k. 68vd; Tabula Expositio: art. I, jw. k. 5vd.

⁶⁸ Augustinus: De doctrina christiana I, 32.

⁶⁹ Por. Vita Latina: lib. IV, cap. 29, b.

⁷⁰ „Quintum principale huius capituli est Dei caritas efficacissima, qua res produxit in esse et est creator omnium rerum, caritatis enim sicut et bonitatis est se diffundere et communicare et ergo dicit Augustinus libro primo De doctrina christiana: quia bonus est Deus summus, qui nos creauit propter suam bonitatem et ad nostram utilitatem, ut ipsum laudemus et ei seruiamus et eo fruamur”. (Expositio: art. I, jw. k. 19vd). — Por. Expositio: jw. k. 16a, 21vd; Tabula Expositio: art. I, jw. k. 5vd.

⁷¹ „Deus est creator celi et terre, id est omnium rerum supercelestium et inferiorum visibillium et invisibillium, quia vniuersitas machine mundialis producta est in esse ex tempore et de nichilo ab ipso solo, quod est principium primum et summum omnium aliorum a se, cuius potencia licet sit infinita et immensa produxit tamen in certo numero, pondere et mensura. Per hoc quod dicitur ex tempore omnia produxisse excluditur error ponencium mundum esse eternum. Per hoc quod dicitur de nichilo excluditur error ponencium eternitatem, circa materiale principium. Per hoc quod dicitur ab ipso solo excluditur error Manichiorum, ponencium pluritatem principiorum. Per hoc autem quod dicitur, qui est primum principium et summum excluditur error ponencium Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium angelorum. Per hoc etiam, quod dicitur in certo numero, pondere et mensura ostenditur, quod creatura est effectus Trinitatis creantis et vestigium sui creatoris... Notandum est, quod Deus triplicem creauit creaturam scilicet: pure spiritualem, ut angelos, pure corporalem uel elementa et celum, et creaturam par-

Wypowiedziom Jana z Kwidzyna brak niekiedy precyzji. Odczuwa się to szczególnie przy zamiennym używaniu pojęć dobroci i miłości na określenie zasady lub przyczyny sprawczej dzieła stworzenia⁷².

W ogólnej koncepcji stworzenia u Jana z Kwidzyna na czoło wysuwają się dwie teorie: partycypacji oraz stworzenia z niczego i w czasie. Teoria partycypacji, sformułowana przez Jana z Kwidzyna najkrócej w słowach: „dobro z natury swej się rozprzestrzenia, rzecz bowiem od Boga stworzona o tyle istnieje, o ile uczestniczy w Boskiej dobroci”⁷³, wskazuje na wyraźne wpływy ps. Dionizego Areopagity⁷⁴. Chociaż Jan z Kwidzyna nie przytacza źródła, skąd zaczerpnął powyższy pogląd, połączenie Boskiej dobroci z istnieniem bytów stworzonych; twierdzenie, iż byt jest dlatego bytem, że uczestniczy w Boskiej dobroci, świadczy wyraźnie o oddziaływaniu na jego poglądy neoplatońskiej doktryny przyczynowości sprawczej Dobra. Nie znaczy to jednak, aby podzielał on poglądy ps. Dionizego lub innych przedstawicieli emanatyzmu lub panteizmu odnośnie dzieła stworzenia. Jan z Kwidzyna, chociaż rozpatruje byty stworzone, z racji posiadanego istnienia, w aspekcie ich uczestnictwa w dobroci Boga, mocno podkreśla, w przeciwieństwie np. do ps. Dionizego Areopagity lub Eckharta⁷⁵, fakt stworzenia ich w czasie i z niczego. Wyklucza tym samym możliwość tłumaczenia relacji, jaka zachodzi między Bogiem a rzeczami stworzonymi, poprzez emanację. Mimo przyjęcia teorii partycypacji, uważa iż świat został stworzony odrębnym aktem woli Boga, będącej jego przyczyną sprawczą, która też dała mu istnienie. Z powyższego wynika, iż być stworzonym, to istnieć nie przez siebie, lecz dzięki komuś. Różnica ta, zachodząca między Bogiem stwarzającym a bytem stworzonym, została u Jana z Kwidzyna mocno podkreślona: „jakikolwiek byt stworzony jest od istnienia Boga w sposób istotny wyodrębniony”⁷⁶; „stwórca i stworzenie różnią się między sobą nieskończenie nie tylko odległością zajmowanych miejsc, lecz także doskonałością i mocą”⁷⁷. Przeciw teorii emanacji u Jana z Kwidzyna przemawia także koncepcja Boga osobowego, którego odrębność od świata przejawia się nie tylko w stwarzaniu, rozmaitych sposobach oddziaływania na świat⁷⁸,

tim spiritualem et partim corporalem, scilicet hominem, cuius anima est creatura spiritualis, corpus vero eius est creatura corporalis”. (Exposicio: art. I, jw. k. 19vd—20a). „Et quia Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt vnum principium et vnus creator omnium creaturarum, quilibet eorum dicitur Pater creacione...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 17vd). — Por. tamże k. 16a, 21v ed.

⁷² Por.: Exposicio: art. I, jw. k. 17ve; 19vd. — Ps. Dionisius Areopagita: De diuinis nominibus IV, 1 i 11.

⁷³ Exposicio: art. I, jw. k. 17vd.

⁷⁴ De diuinis nominibus I, 6; IV, 1 i 4; V, 4 nn.

⁷⁵ D 502 (De erroribus Eckhardi) (1). — Por. Sawicki: jw. s. 145. — W. Stróżewski: Problem panteizmu w De diuinis Nominibus Pseudo Dionizego Areopagity. *Roczniki Filozoficzne* t. 5: 1955—1957 z. 2 s. 47. — Ks. W. Granat: *Bóg Stwórca. Aniołowie — Człowiek*. W: *Dogmatyka Katolicka*. T. II, Lublin 1961 ss. 65 nn.

⁷⁶ „... quelibet creatura sit ab eo essentialiter distincta...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 18ve).

⁷⁷ „... nimirum, quia creator et creatura distant inter se diffinite, non quidem locorum distancia, sed in perfectione et virtute”. (Exposicio: jw. art. II, k. 23ve).

⁷⁸ Por.: „Vnde est notandum, quod Deus sex modis agit. Primo creando aliquod ex nichilo nullo subiecto presupposito. Secundo fingit animam rationalem de nichilo presupposita tamen materia disposita, scilicet corpore organizato et iste modus est ad suppletionem rursus naturalis. Tercio producit aliqua graciose in mente per se

ale i w trosce o wszystkich ludzi, którym udziela łaski ponad stan ich zasług⁷⁹. Bóg w ujęciu Jana z Kwidzyna nie jest wyłącznie pierwszą przyczyną sprawczą świata, lecz opiekuje się nim dalej, z Jego obecności świat czerpie swój byt i działanie. Nie jest jednak Bóg częścią świata, ani świat częścią Boga. Wykluczony tu został wszelki emanatyzm lub panteizm.

Pewne wątpliwości mogłoby nasuwać łączenie teorii uczestnictwa w dobroci Bożej z teorią stwarzania. Na wstępie należy powiedzieć, iż przyjmowany przez Jana z Kwidzyna rodzaj uczestnictwa nie oznacza utożsamiania się całości z częścią, a więc Boga z bytami stworzonymi, lecz tylko pewnego rodzaju związek z czynnością przejawiającą się w przyczynowaniu sprawczym Boga wobec bytów stworzonych. Jeżeli chodzi o łączność pojęć uczestnictwa i stwarzania — zdaniem L. B. Geigera — komentującego podobne stanowisko św. Tomasza z Akwinu, obydwa pojęcia się uzupełniają: „Uczestnictwo, jeśli nie sfalszujemy znaczenia tej idei, nie wyklucza przyczynowości sprawczej, lecz co więcej ją implikuje, chociaż kładzie większy nacisk na podobieństwo i rzeczywiste naśladownictwo”⁸⁰.

Wpływ św. Augustyna na poglądy kreacjonistyczne Jana z Kwidzyna jest niewątpliwy. Obejmuje on ogólnie niektóre tezy zasadnicze, jak np. powiązanie woli i dobroci Boga z jego aktem stwórczym, niekiedy zaś przejawia się w prawie dosłownym powtórzeniu myśli augustyńskiej, np. gdy chodzi o stworzenie świata w pewnym wymiarze, ciężarze, ilości⁸¹. Pewne wątpliwości może budzić zakres wpływu św. Augustyna. Jan z Kwidzyna pomija milczeniem augustyńską teorię idei świata, podział dzieła stworzenia świata nieożywionego i ożywionego, a tym samym kwestię boskich form zarodkowych (*rationes seminales*). Pominął też szeroko omówioną przez św. Augustyna problematykę wynikającą z interpretacji Księgi Rodzaju⁸².

Można również w ogólnej koncepcji dzieła stworzenia u Jana z Kwidzyna dopatrywać się wpływów św. Tomasza z Akwinu, korzystającego ze św. Augustyna. Między stanowiskiem św. Augustyna a św. Tomasza zachodzi jednak znamienna różnica, która zdaje się przesądzać o kierun-

preter cursum nature, ut miracula et gracios gratum facientes et virtutes theologicas. Quarto coagit uoluntati agenti, ut producat cum ea eundem actum meritorium nec per hoc efficit ineuitabilitatem actus humani. Quinto Deus agit conseruando et sustentando causas alias a se quarum actus Deus non ageret nisi eos iste cause ageret. Sexto Deus agit omnia conseruando, sustentando et disponendo sic actum peccati, quo ad eius substantiam conseruat et sustentat. Auctor tamen peccati non est quia actum peccati conseruat, approbat et auctorisat solum quo ad eius substantiam, non quo ad eius difformitatem”. (Exposicio: art. I, jw. k. 22vd). — Por. tamże k. 17vd, 18a.

⁷⁹ „... sine huius adiutorio gracie nichil possumus facere, ymmo nec in esse durare, quia totaliter defecturi sumus et tendimus ad non esse, quando manus Dei non seruat nos”. (Exposicio: art. VIII, jw. k. 51vd). — Vita Latina: lib. II, cap. 21, a; lib. IV, cap. 23, a; cap. 29, b; cap. 36, a; cap. 38, g; lib. V, cap. 22, a.

⁸⁰ L. B. Geiger: La participacion dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin. Paris 1942 s. 383; wg. W. Granaat: jw. s. 17.

⁸¹ Por.: „Te trzy przymioty — miara, liczba i ciężar — znajdują się we wszystkich rzeczach, ... W nich — ufam — będziemy mogli znaleźć obraz Boga, odbłask Jego Trójcy; „, On, który — jak to okazuje stworzenie a zaświadcza Pismo św. — urządził wszystko pod miarą i liczbą i wagą. (Madr. 11,21)”. (Sw. Augustyn: O Trójcy św. XI, XI,18, jw. s. 328).

⁸² Por. De Genesi ad litteram I.IV. c. 22, 33; PL 34, 312, 338.

ku, do którego istotnie skłaniał się Jan z Kwidzyna. U podstaw poglądów św. Tomasza z Akwinu, odnośnie stworzenia, leży mianowicie nie tylko zasada przyczynowości, jeżeli chodzi o Boga, lecz również zasada racji dostatecznej, jeżeli chodzi o byty stworzone. Zasada racji dostatecznej głosi: iż „każdy byt ma uzasadnienie (ontyczne) swej bytowości albo w sobie albo poza sobą; w sobie w wypadku elementów konstytutywnych, poza sobą we wszelkich innych wypadkach”⁸³. Otóż byt stworzony według św. Tomasza z Akwinu ma swe uzasadnienie zewnętrzne w pierwszej przyczynie sprawczej; wewnętrzne natomiast w złożeniu z istoty i istnienia. Jego złożona struktura wewnętrznobytowa domaga się racji dostatecznej, którą jest Bóg, byt niezłożony. W tym właśnie zasadniczym punkcie rozchodzą się wyraźnie doktryny kreacjonistyczne św. Augustyna i św. Tomasza z Akwinu. Jest to zresztą nieuniknione, gdyż o ile św. Augustyn rozpatruje stworzenie na płaszczyźnie bytu, o tyle św. Tomasz na płaszczyźnie istnienia (*esse*). Ta właśnie różnica pozwala na bliższe określenie genezy poglądów Jana z Kwidzyna, któremu nie jest znana teoria o realnej różnicy między istotą a istnieniem w bycie przygodnym. On utożsamia istnienie rzeczy z bytem. Stąd też dla Jana z Kwidzyna stworzenie oznacza po prostu wytworzenie bytu, stanowi akt, poprzez który Bóg sprawia, iż rzecz staje się tym, czym jest. Podobne stanowisko zajmował św. Augustyn opierając się na platońskiej ontologii istoty; nie miał możliwości wyodrębnienia istnienia⁸⁴. „Dlatego ... — stwierdza E. Gilson, idąc za A. Gardeil OP — wszelkie tłumaczenie stworzenia przenosi się u niego nieuchronnie na płaszczyznę uczestnictwa”⁸⁵.

Jan z Kwidzyna wysuwając na czołowe miejsce istotę Boga, pomijając fakt złożenia bytu i jego aspekt egzystencjalny bliższy był metafizyce i teorii stworzenia św. Augustyna, niż św. Tomasza z Akwinu. Choć Jan z Kwidzyna pominął niektóre elementy teorii augustyńskiej, w istotnych punktach przyjmował jednak stanowisko św. Augustyna.

C. Angelologia.

Przez „rzeczy stworzone czysto duchowe”⁸⁶ Jan z Kwidzyna pojmuje istoty niecielesne, mianowicie aniołów. Powołuje się ogólnie na św. Tomasza z Akwinu⁸⁷, przyjmuje, iż Bóg stworzył ich wszystkich w łasce przetwarzającej (*gracia gratum faciens*). Ich dobro jest pośrednie, pomiędzy dobrem najwyższym — Bogiem, a niższymi dobrami stworzonymi, zmiennymi. W tej sytuacji aniołowie mieli możliwość skierowania swej miłości do obydwu dóbr. Jeżeli zwróciliby się do dobra najwyższego, a więc Boga, wówczas wznieśliby się ponad wszystko, ze stanu łaski do stanu chwały. Jeżeli natomiast zwróciliby się poprzez nieuporządkowaną miłość do dobra stworzonego, wówczas wpadliby w zło winy i kary. Tak stało się właśnie z aniołem Lucyferem i jemu podobnymi, którzy zostali odrzuceni od Boga. Aniołowie, którzy zwrócili się do Boga, zostali

⁸³ A. M. Krapiec: *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*. Lublin 1963 s. 264.

⁸⁴ E. Gilson: jw. (3) s. 266; Tenże: (2) s. 195 n.

⁸⁵ E. Gilson: jw. (3) s. 268; Tenże: (2) s. 195.

⁸⁶ *Expositio*: art. I, jw. k. 20a.

⁸⁷ S. Thoma Aquinas: *In II Sent. d. IV, q. 1, a. 3.*

utwierdzeni w łasce przez chwałę, doskonale oświeceni w swej woli i umyśle i uszeregowani w dziewięć chórów, podzielonych na trzy hierarchie⁸⁸.

Aniołowie mogą poznawać poprzez naturę (*a natura*) lub przez łaskę (*a gracia*). Poznanie naturalne jest podwójne. Jedno dzięki naturze wszczepionej (*natura inserta*), obejmujące sprawy związane z pierwotnym ustanowieniem świata i nie może dalej wzrastać. Drugie poznanie naturalne jest oparte o tkwiącą w nich moc naturalną, nabytą lub wrodzoną; w tym poznaniu aniołowie mogą się doskonalić. Poznanie przez łaskę może być oparte o łaskę stałą (*gracia fixa*) lub wpływającą (*gracia influens*). Poznanie związane z łaską stałą obejmuje widzenie istoty boskiej w niebie, nie wzrasta, ani się umniejsza. Poznanie związane z łaską wpływającą jest poznaniem objawienia⁸⁹.

„Bóg jest ideą (*exemplar*) i racją rzeczy możliwych do poznania”. Jako taki poprzez swą ideę stanowi przedmiot poznania aniołów. W Nim aniołowie wszystko widzą i poznają stosownie do swego stanu szczęśliwości⁹⁰.

Jan z Kwidzyna, oprócz określenia Boga jako idei (*exemplar*), nazywa również Boga w stosunku do aniołów zwierciadłem (*speculum*), „w którym wszystko jaśnieje, wszystko widzą”⁹¹. Bóg będąc dla aniołów poznawanym zwierciadłem umożliwia poznającym poznanie w takim zakresie, w jakim mu się podoba prawdy objawiać⁹².

Opierając się na Piśmie św., głównie Starego Testamentu, Jan z Kwidzyna skoncentrował się na omówieniu relacji aniołów do Boga. Przedstawiając strukturę nieba empirejskiego umieścił ich w otoczeniu Boga, któremu służą i okazują chwałę. Na czoło wysuwa się ich misja indywidualna w decydujących momentach Odkupienia oraz społeczne wystąpienie w czasie paruzji Chrystusa.

Decydując się na przyznanie aniołom natury duchowej czyli bezcielesnej, miał niewątpliwie Jan z Kwidzyna do wyboru różne koncepcje: albo neoplatońską teorię bezcielesności, przejętą w pewnej mierze przez św. Tomasza z Akwinu, ale opartą o przesłanki metafizyczne; albo też własną teorię z okresu patrystyki, odnowioną przez szkołę franciszkańską, opowiadającą się za jakimś stopniem cielesności aniołów. Jan z Kwidzyna poszedł za pierwszą; ograniczył się jednak tylko do określenia ich natury jako bezcielesnej czyli czysto duchowej. Można sądzić, iż zaważyły na tym uchwały Soboru Laterańskiego IV (1215 r.),

⁸⁸ „De creatura spirituali et incorporea sicut sunt angeli est hoc katholice tenendum, quod Dominus Deus omnes angelos fecit bonos et creavit eos in gracia gratum faciente, secundum sanctum Thomam Super secundo Libro Sentenciarum, et constituit eos medios inter bonum summum et incommutabile et bonum commutabile, quod est bonum creatum, ita quod si conuenterentur ad amandum summum bonum, scilicet Deum, super omnia ascenderent ad statum glorie de statu gracie. Si uero conuenterentur ad bonum creatum per amorem inordinatum seu excessiuum hoc ipso irruerent in malum culpe et pene. ... Sic angeli ad Deum conuersi statim sunt confirmati in gracia per gloriam in bona uoluntate, perfecte illuminati in ratione secundum cognitionem uespertinam et matutinam, perfecte formati in uirtute siue operatiua siue motiua, et perfecte ordinati in perfectione siue contemplatiua siue ministratiua et hoc secundum triplicem yerarchiam...”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20ab). — Por. tamże art. VI, k. 38b; Tabula Exposicionis: jw. k. 5b i vd.

⁸⁹ Exposicio: art. VI, jw. k. 38vc.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże.

⁹² Tamże, k. 38vd.

mówiące o duchowej naturze aniołów⁹³, jak również poglądy wpływowe w średniowieczu ps. Dionizego Areopagity.

Hierarchiczne stopnie aniołów, omówione bardzo zwięźle przez Jana z Kwidzyna, sięgają swymi źródłami Pisma św. Starego Testamentu⁹⁴. Należy jednak zaznaczyć, iż Jan z Kwidzyna nie podkreśla ich związku emanacyjnego z Bogiem, jak to miało miejsce z bytami duchowymi u Proklosa. Jego koncepcja rzeczy duchowych bliższa jest ideom platońskim; aniołowie bowiem mimo zależności od aktu stwórczego Boga zachowują indywidualność, osobowość i pewnego rodzaju samoistność. Można by się tu też dopatrywać późniejszych wpływów na poglądy o hierarchii aniołów ze strony ps. Dionizego Areopagity⁹⁵. Teoria poznania aniołów u Jana z Kwidzyna poprzez oświecenie wykazuje, iż jej źródła sięgają Proklosa. Jan z Kwidzyna głosi jednak, iż owo oświecenie dotyczy nie tylko rozumu, lecz i woli. Rozszerzenie oświecenia na wolę świadczyłoby o wpływach szkoły augustyńskiej.

Wykład Jana z Kwidzyna na temat aniołów trudno zakwalifikować jako ściśle teologiczny lub filozoficzny. Jan z Kwidzyna korzysta bowiem na równi z Objawienia, jak i z dorobku spekulacji filozoficznej swych poprzedników. Genezy takiego postawienia sprawy należałoby się chyba doszukiwać w zamiarze traktowania aniołów jako części dzieła dokonanego przez Boga Stworzyciela, pojętego tu jako pierwszą przyczynę rzeczy. Z tej też racji Jan z Kwidzyna we wstępnym wykładzie o stworzeniu aniołów nie opierał się na Piśmie św. Bliższy był tradycji filozofii scholastycznej w postaci rozumowania hipotetycznego: skoro zostały stworzone rzeczy cielesne, cielesnoduchowe, wypada by zostały stworzone również byty niecielesne czyli duchowe. Jako takie umiejscawia na pierwszym stopniu hierarchii bytów stworzonych, ze względu na ich wyższą doskonałość wobec innych bytów.

Jest rzeczą charakterystyczną, iż w swej angelologii Jan z Kwidzyna ograniczył się w zasadzie do określenia natury aniołów, do omówienia ich relacji wobec Boga i innych stworzeń oraz do przedstawienia ich sposobu pojmowania. Pomiął natomiast wiele zagadnień, szeroko opracowanych przez jego poprzedników w średniowieczu⁹⁶. Źródłem takiego ujęcia trzeba się dopatrywać zarówno w powiązaniach Jana z Kwidzyna z nominalizmem XIV wieku, jak i w jego mistycznej orientacji. Sceptycyzm filozoficzny późnego średniowiecza przejawiał się tu bardzo wyraźnie. Jan z Kwidzyna, nawiązując do klasycznych koncepcji angelologii złotego okresu średniowiecza wyszedł wprawdzie w swej argumentacji z płaszczyzny filozoficznej, w dalszych jednak fazach wykładu przeważała orientacja dewocyjna: chęć ukazania aniołów jako najdoskonalszego modelu stworzenia, z racji ich świętości i bliskości Boga, służby wobec Boga i roli w dziele Odkupienia człowieka.

Zainteresowanie angelologią występowało u wielu mistyków. „Zakon benedyktynów — jak pisze R. Guelluy — szczególnie popierał nabożeństwo do aniołów, któremu nowy impuls nadał św. Bernard. Było ono drogą mistykom niemieckim, św. Gertrudzie, św. Mechtyldzie, Taule-

⁹³ Por. D 428.

⁹⁴ Por. Iz 6,1 nn.

⁹⁵ Por. De coelesti hierarchia IV, 1—XI, 2.

⁹⁶ Por. Petrus Lombardus: Liber II Sent. d. II—XI.

rowi a także Gersonowi"⁹⁷. I w tym kierunku zmierzał Jan z Kwidzyna: anioł wyróżniał się według niego swymi doskonałościami ze wszystkich stworzeń. Mógł być wzorem dla człowieka, by poprzez bardziej święte życie stał się bliskim aniołowi i wraz z nim cieszył się oglądaniem Boga.

D. Kosmologia.

Prawda o stworzeniu wszechświata przez Boga została przez Jana z Kwidzyna sformułowana bardzo ogólnie: „Bóg ... stworzył ... naturę czysto cielesną albo żywioły (*elementa*) i niebo"⁹⁸. Omawiając inne zagadnienia, mimochodem tylko wspomina, powołując się na psalmy, iż Bóg stworzył niebo i ziemię⁹⁹, cały natomiast wysiłek skupia na podaniu poglądów odnośnie budowy wszechświata.

Jan z Kwidzyna podając swe poglądy na budowę wszechświata powołuje się na św. Tomasza z Akwinu¹⁰⁰. Istotnie św. Tomasz głosił podobne poglądy, chociaż swymi źródłami sięgają one filozofii greckiej, głównie Arystotelesa. Platon, Eudoksos, Kalippos, Arystoteles uczyli, iż wszechświat jest kolisty, składa się z szeregu koncentrycznych sfer. Jego granicę zewnętrzną stanowi sfera gwiazd stałych, w środku natomiast znajduje się ziemia. Dodatkowe uzupełnienia wprowadził Arystoteles łącząc sferę gwiazd stałych z pierwszym motorem ruchu oraz wypełniając sferę nadksiężycową eterem i nadając jej ciałom ruch okrężny, podksiężycową natomiast czterema żywiołami, poruszającymi się ruchem prostoliniowym.

Model kosmosu w ujęciu Arystotelesa rozpowszechnił się w średniowieczu. Przyjmował go m. in. Beda († 735), łącząc z poglądami kosmologicznymi św. Ambrożego, św. Augustyna, św. Bazylego Wielkiego, św. Grzegorza Wielkiego, Pliniusza, Izydora z Sewilli¹⁰¹. Z początkiem XII w. obszernie przedstawił go Honoriusz z Autun w *De imagine mundi* oraz w *Elucidarium sive dialogus de summa totius christianae theologiae*¹⁰², utrzymując jego arystotelesowski charakter. W tym samym prawie czasie Teodoryk z Chartres († ok. 1150), korzystając z *Timaios*a Platona opowiedział się za neoplatońską interpretacją powstania i struktury kosmosu¹⁰³.

Św. Tomasz z Akwinu ogólną koncepcję budowy wszechświata przejął od Arystotelesa, chociaż różni się od niego w poglądach odnośnie struktury świata nad sferą gwiazd stałych¹⁰⁴. Korzystał również w swoich poglądach kosmologicznych z Augustyna; dał jednak jego elementom interpretację arystotelesowską przez odrzucenie teorii racji zarodkowych¹⁰⁵.

Do średniowiecznej tradycji arystotelesowskiej nawiązał również swymi poglądami kosmologicznymi Jan z Kwidzyna¹⁰⁶. Utrzymuje miano-

⁹⁷ R. Guelluy: Dzieło stworzenia. Przeł. M. Wierzbicka. W: Tajemnica Boga. Praca zbiorowa. Poznań 1967 s. 401.

⁹⁸ *Expositio*: art. I, jw. k. 20a; por. k. 18v cd, 20b.

⁹⁹ Por. np. *Expositio*: art. I, jw. k. 18a — Ps. 134, 6.

¹⁰⁰ *Summa Theologiae* p. I, q. 44, a. 4 — *Expositio*: art. VI, jw. k. 37a.

¹⁰¹ Por. A. C. Crombie: jw. t. I, ss. 36 n.

¹⁰² PL 172, 115—118; 1109—1176.

¹⁰³ Por. W. Jansen: *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*. Breslau 1926 ss. 106—112.

¹⁰⁴ S. Thoma Aquinas: *Summa Theol.* p. I, q. 68, a. 4, resp.

¹⁰⁵ E. Gilson: (6) *Duch filozofii średniowiecznej*. Przeł. J. Rybalt. Warszawa 1958 s. 145.

¹⁰⁶ „Natura uero corporea a Deo formata tota consistit in celesti et elementalī natura. Ita quod celestis natura corporea est in tres principales celos distincta,

wicie, iż akt stwórczy Boga, jeżeli chodzi o rzeczy cielesne (*nature corporales*) objął cały świat, na który składają się niebiosa oraz żywioły — natury elementarne. Świat niebios obejmuje swym zasięgiem niebo empiryjskie, położone najwyżej, miejsce świętych; niebo krystaliczne czyli gwiazd; oraz firmament czyli niebo położone najniżej, w którym znajduje się siedem orbit planet: Saturna, Jowisza, Marsa, Słońca, Wenus, Merkurego, Księżycy. Granicę między niebiosami a żywiołami stanowi orbita Księżycy. Pod nią znajdują się cztery sfery żywiołów: ognia, powietrza, wody i ziemi. Cała więc *machina mundi* — konkluduje Jan z Kwidzyna — składa się z dziesięciu orbit i czterech sfer elementarnych.

Za Arystotelesem Jan z Kwidzyna głosi wyraźny dualizm nieba i świata podksiężycowego. Przejawia się on głównie w przydzieleniu przez Jana z Kwidzyna ciałom sfery świata nadksiężycowego ruchu okrężnego, doskonalszego od ruchu żywiołów świata podksiężycowego, który — choć tego Jan z Kwidzyna wyraźnie nie mówi — jest prostoliniwny. Powyższy dualizm ujawnia się również w poglądach jego odnośnie końca świata, który w świecie nadksiężycowym przejawia się w ustaniu ruchu jego sfer; w świecie natomiast podksiężycowym przejawia się w doprowadzeniu jego żywiołów do stanu czystego¹⁰⁷. Ponadto omawiany tu dualizm ujawnia się również w twierdzeniu Jana z Kwidzyna, iż zasadą działania i przemian świata podksiężycowego jest ruch sfer niebieskich¹⁰⁸, które wpływają na ustalenie „czasu dni, miesięcy i lat” oraz współdziałają przyczynowo przy powstawaniu i przemianie ciał „mineralnych, zmysłowych i ludzkich”¹⁰⁹.

Tkwące w świecie materialnym żywioły obdarzone są następującymi cechami: ogień suchością i ciepłotą, powietrze ciepłotą i wilgotnością, woda wilgotnością i chłodem, ziemia chłodem i suchością¹¹⁰. Ostateczne czynniki charakteryzujące żywioły można sprowadzić do czterech. Są nimi: suchość, ciepłota, wilgoć, chłód. Cechują je: działania, zamiana i przemiana¹¹¹. Jan z Kwidzyna nie wymienia na czym polega ich dzia-

scilicet: empirreum, quod est supremum et sanctis angelis repletum, et crystallinum, quod est infra empirreum et supra firmamentum, quod est celum stellatum, in quo stelle fixe sunt. Inter firmamentum sunt septem orbes planetarum, qui sunt: saturnus, jupiter, mars, sol, venus, mercurius et luna. Natura uero elementalıs in quatuor speras distinguitur, scilicet: ignis, aeris, aque et terre, in quibus speris sunt elementa siue mixta corpora ualde multa. Et sic procedendo a summo celi cardine usque ad centrum terre sunt decem orbes celestes et quatuor speres elementales, ex quibus integratur et constituitur tota machina mundi sensibilis distincte et perfecte et ordinate”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20b—20vc). Por. tamże k. 18vd; art. VI, k. 37a, vc; art. XII, k. 76b; Tabula Exposicionis: jw. k. 5v cd.

¹⁰⁷ Exposicio: art. VII, jw. k. 41vd.

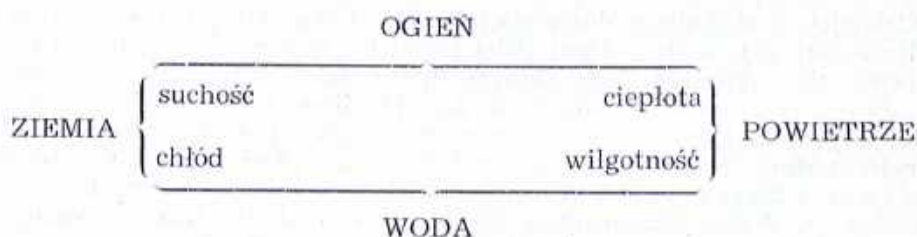
¹⁰⁸ „... motus celi, qui est totius accionis, alteracionis et transmutacionis principium”. (Exposicio: jw. k. 42a). — Por. tamże art. I, k. 20b i vc.

¹⁰⁹ „Ita quod celestia influunt in terrestria et elementalia. Primo faciendo distinctionem temporum dierum, mensium et annorum. Secundo influunt concausando productionem rerum generabilium et corruptibilium, scilicet rerum mineralium, vehetabilium, sensibilium et corporum humanorum etc”. (Exposicio: art. I, jw. k. 20vc). Por. tamże art. VI, k. 37a—vc.

¹¹⁰ „Sic autem purgabuntur elementa; ab igne prescindetur vis combustiva, ab aere obscuritas, ab aqua glacialis frigiditas. A terra uero in exteriori superficie abscindetur obscuritas et opacitas, sed manebit in ea densitas. Retinebunt eciam elementa qualitates suas secundum habitum, non secundum actum. Hoc est ignis habebit caliditatem et siccitatem, aer caliditatem et humiditatem, aqua frigiditatem et humiditatem, terra frigiditatem et siccitatem...”. (Exposicio: art. VII, jw. k. 41vd).

¹¹¹ Exposicio: jw. k. 41vd, 42b.

lanie lub przemiana. Można sądzić, iż chodzi tu o wzajemne przenikanie czynników, każdy bowiem z nich wchodzi w skład dwóch żywiołów:



Chcąc wytłumaczyć pewne niejasności w wykładzie Jana z Kwidzyna trzeba odwołać się tu do Arystotelesa. Otóż każdy z czterech żywiołów sfery podksiężycowej ma swe naturalne miejsce, odpowiadające jego naturze, gdzie mógłby trwać w stanie spoczynku. „To sprawia — pisze A. C. Crombie omawiając pogląd Arystotelesa — że obserwatorowi na Ziemi niektóre substancje, na przykład ogień, którego naturalne miejsce jest w górze, wydają się lekkie, podczas gdy inne, na przykład ziemia, której naturalne miejsce jest w dole, wydają się ciężkie. Kierunki te są absolutnym ruchem w górę lub w dół, a dążenie do poruszania się w górę lub w dół zależy od natury substancji, z której poszczególne ciała się składa”¹¹². Ponieważ jednak elementy łączą się w ciała poza swym naturalnym miejscem, prowadzi to do ich zanieczyszczenia¹¹³.

Wśród czterech żywiołów, wymienionych przez Jana z Kwidzyna, czołowe miejsce zajmuje ogień. Wymienia on pięć rodzajów ognia: piekielny — karzący potępionych, ziemski — palący rośliny, zwierzęta, ciała ludzkie, żywiołowy — przenikający pozostałe żywioły świata ziemskiego i wreszcie ogień poprzedzający sąd Boży, obejmujący swym zakresem działanie wszystkich poprzednio wymienionych rodzajów ognia, łączący w sobie ich działania¹¹⁴. Ów ogień ma szczególne znaczenie przy końcu świata, przed sądem Bożym oczyści cały świat, poprzez spalenie roślin, zwierząt, ciał ludzkich i pozbawienie pozostałych żywiołów ich czynników, a niebios stanu ruchu niedoskonałego¹¹⁵. W ostatecznym rezultacie świat uzyska piękniejszą formę, „będzie nowe niebo i nowa ziemia”¹¹⁶.

Między poglądami Arystotelesa i Tomasza z Akwinu a Jana z Kwidzyna zachodzą dosyć znaczne różnice. Jan z Kwidzyna ogranicza się w swych poglądach tylko do płaszczyzny kosmologicznej. Brak u niego, w przeciwieństwie do Arystotelesa, a zwłaszcza do św. Tomasza z Akwinu, interpretacji metafizycznej zjawisk zachodzących w kosmosie. Nie podejmuje również problematyki astronomicznej, chociaż ogólnie opowiada się za determinizmem astrologicznym¹¹⁷.

¹¹² A. C. Crombie: jw. s. 100.

¹¹³ A. C. Crombie: jw. s. 102.

¹¹⁴ *Expositio*: art. VII, jw. k. 41b, vc.

¹¹⁵ *Expositio*: jw. k. 41vd.

¹¹⁶ *Expositio*: jw. k. 41vc.

¹¹⁷ *Expositio*: art. I, jw. k. 20vd.

E. Antropologia.

a. Fakt stworzenia pierwszych ludzi.

Człowiek jest naturą duchowocieleśną¹¹⁸. Bóg stworzył go dlatego, „aby w nim zajaśniała pełność dzieł Boskich”. Stworzył go z dwóch różniących się czynników, określonych przez Jana z Kwidzyna mianem substancji, mianowicie ciała i duszy. Dualizm ten posłużył Janowi z Kwidzyna do podkreślenia roli mocy Boga, który potrafił połączyć dwie skrajne natury¹¹⁹. Ów dualizm znajduje w poglądach Jana z Kwidzyna swój wyraz dosyć często. Mimo tego jednak w *Septililium* Jan z Kwidzyna pisze, iż dusza jest formą w stosunku do ciała¹²⁰. Duszę człowieka stworzył Bóg z niczego i uczynił ją wolną od przymusu, rozumną, nieśmiertelną, poznającą. Obdarzając ją władzami pamięci, intelektu, woli, uczynił Bóg duszę na obraz Trójcy św. Taką właśnie duszę Bóg wlał w zorganizowane już ciało. Wszystkich dusz nie stworzył Bóg wraz z duszą Adama od razu, stwarza je oddzielnie dla poszczególnych ludzi¹²¹.

Dusza i ciało Adama, pierwszego człowieka, zostały stworzone osobno. Ciało jego było podmiotem wobec duszy. Było piękne, bez żadnego braku, dobre czyli niezmienne, niezniszczalne, nie podlegające śmierci. Z Adama została utworzona przez Boga kobieta Ewa, dana Adamowi do „towarzystwa i pomocy, w celu rozmnażania nieskalanego”. Korzystali oboje z „drzewa życia do jedzenia i zachowania życia”¹²².

b. Stan pierwotny „niewinności i łaski” pierwszych ludzi.

Pierwszy człowiek posiadał dwa zmysły: wewnętrzny myśli i zewnętrzny ciała. Obdarzony był podwójnym popędem (*motus*), mianowicie imperatywnym woli i wychowawczym ciała. Miał też człowiek podwójne dobro, jedno widzialne i czasowe ciała, drugie niewidzialne i wieczne duszy¹²³. Dał też Bóg człowiekowi pierwszemu dwa przykazania, jedno

¹¹⁸ *Expositio*: jw. k. 18vd, 20vc; *Tabula Expositio*: jw. k. 5vd.

¹¹⁹ „*Preterea est sciendum, quod Deus fecit hominem, ut in eo luceret diuinorum operum consummatio. Fecit enim eum ex naturis maxime distantibus in genere substantie scilicet corpore et anima coniungens, ut in homine manifestaretur Dei potentia maxima*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 21a). Por. tamże art. I, k. 18vd; art. XI, k. 64vc; art. XII, k. 70vc; 71vd.

¹²⁰ „*Porro circa hoc est diligenter advertendum, quod raptus animae non fit per separationem animae a corpore, sed fit anima manente tanquam forma in corpore, ...*”. (*Septililium*: tr. V, cap. 1).

¹²¹ „*De tercia creatura, que partim est spiritualis et partim corporea est sciendum, quod Deus animam creauit hominis de nichilo et fecit eam rationalem et immortalem et intelligentem et ad ymaginem trinitatis increate per memoriam, intelligenciam et voluntatem fecit quoque eam liberam a coactione ita quod non potest cogi et talem cuiuslibet hominis animam Deus creat, quando eam infudit corpori suo organizato. Nec est vtandum, quod omnes anime cum anima Ade sint simul create, sed sigillatim creantur...*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 20vc). — Por. tamże k. 18vd; k. 20a; k. 22vd; art. II, k. 24vc; art. III, k. 27a.

¹²² *Expositio*: art. I, jw. k. 20v cd. — Por. k. 21a; art. XII, k. 69vc, 70vc, 71vd.

¹²³ „*Amplius toti homini datus est duplex sensus: interior mentis et exterior sensus carnis. Et datus est ei duplex motus, scilicet: imperatiuus in voluntate et executiuius in corpore. Datum eciam est ei duplex bonum: vnum scilicet visibile et temporale carni, aliud invisibile et eternum spiritui*”. (*Expositio*: art. I, jw. k. 20vd). — Por. Hugo de s. Victore: *De Sacramentis* lib. I, p. 6, c. 5; PL 176, 266 D.

naturalne: „Rośnijcie i mnożcie się”¹²⁴ do chronienia dobra już otrzymanego ciała; drugie przykazanie wychowawcze (*discipline*) zakazujące spożywania z rajskiego drzewa wiadomości¹²⁵, celem pozyskania poprzez posłuszeństwo dobra obiecanego nieba¹²⁶.

Człowiek rajski — zdaniem Jana z Kwidzyna — ze względu na to, że z natury swej był skłonny upaść i nie był dostatecznie jeszcze utwierdzony w dobrym, otrzymał od Boga dodatkową pomoc. Naturalna pomoc objęła przyznanie człowiekowi sumienia aktualnego (*consciencia*) umożliwiającego dokonanie rozumem właściwego osądu oraz sumienia habitualnego (*synderesis*), które „szemrze” wobec zła i „pobudza” do dobrego. Pomoc nadprzyrodzona wychowawcza objęła łaskę, mianowicie łaskę jako dar (*gracia gratis data*) w postaci wiedzy oświecającej umysł do poznania Boga, samego siebie, świata oraz łaskę przetwarzającą (*gracia gratum faciens*), dzięki której człowiek miłuje Boga ponad wszystko a bliźniego jak siebie samego. Taka pomoc była wystarczająca, aby człowiek mógł trwać w dobrym i w nim samym doskonalić się oraz unikać złego¹²⁷.

Człowiek pierwszy stworzony w stanie łaski obdarzony został przez Boga wiedzą¹²⁸ oraz szeregiem cnót. Najważniejsze z nich to cnoty miłości, sprawiedliwości i męstwa, w których nie było żadnej niedoskonałości¹²⁹. Otrzymał również człowiek cnoty wiary i nadziei, które wprawdzie zawierały pewną niedoskonałość, nie była ona jednak tak wielka, aby mogła szkodzić¹³⁰. Chociaż więc człowiek w stanie pierwotnej niewinności nie mógł dojrzeć Boga poprzez istotę, jak tylko mocą zachwyty (*raptu*); chociaż nie miał możliwości przeżywania wiecznej szczęśliwości, posiadał jednak aktualnie i habitualnie cnotę wiary odnoszącą się do tego, czego się nie widzi i cnotę nadziei odnoszącą się do dobra,

¹²⁴ Rdz 1,28.

¹²⁵ Rdz 1,17.

¹²⁶ „... duplex preceptum est homini datum: vnum nature ad custodiendum bonum iam datum, aliud discipline ad promerendum bonum promissum, quod nullum modum melius potuit promereri, quam per obedienciam que suo merito ducit ad celum, suo autem demerito precipitat ad infernum. Preceptum nature erat: Crescite et multiplicamini. Preceptum uero discipline fuit de ligno sciencie boni et mali: Ne comedatis”. (Expositio: art. I, jw. k. 20vd).

¹²⁷ „Et quia homo ratione nature sue fragilis et defectiue poterat cadere, quia nondum erat in bono confirmatus, ideo Dominus Deus benignissimus ei contulit quadruplex adiutorium, scilicet duplex nature et duplex discipline. Nam ipsi nature dupliciter indidit rectitudinem per conscienciam et sinderesim. Per conscienciam concessit ei, ut posset recte iudicare. Et per sinderesim, ut posset recte velle. Sinderesis enim est remurmurare contra malum et incitare ad bonum. Sic etiam duplex adiutorium gratie seu discipline contulit. Vnum gratie gratis date et hoc erat scilicet sciencia illuminans intellectum ad cognoscendum Deum suum, se ipsum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum. Aliud adiutorium erat gratie gratum facientis, quo dilexit Deum super omnia et proximum sicut seipsum. Ex hijs quatuor adiutorijs homo habuit sufficienter posse stare in bono et proficere et a malo declinare...”. (Expositio: art. I, jw. k. 20vd—21a).

¹²⁸ Expositio: jw. k. 21b.

¹²⁹ „... primus homo fuit creatus in gracia, in qua habuit omnes virtutes que nullam imperfectionem includunt, ut sunt caritas, et iusticia, et fortitudo et hujusmodi”. (Tamże).

¹³⁰ „Habet etiam virtutes, que in sua ratione aliquam imperfectionem inportant, que tamen perfectioni primi status non repugnant, ut sunt fides et spes, quia fides eorum est que non uidentur et spes est eorum bonorum, que non habentur”. (Tamże).

którego nie posiadał¹³¹. Jeżeli natomiast chodzi o cnoty, które zawierały pewną niedoskonałość, mogącą się sprzeciwić jego stanowi, jak np. cnota pokuty (*penitencie*) czyli żalu z powodu popełnienia grzechu lub nieszczęścia bliźniego, to posiadał je człowiek tylko habitualnie, lecz nie aktualnie. Bóg stwarzając człowieka w stanie niewinności, szczęścia okazał w ten sposób swoją dobroć. Gdyby pierwsi rodzice przetrwali w tym stanie, korzystałyby z posiadanych darów również następne pokolenia¹³².

c. Stan „winy i nieszczęścia” ludzi.

Upadek pierwszych ludzi nastąpił wyłącznie z ich własnej winy i pogardy dla przykazania posłuszeństwa¹³³. Spowodował on przejście ze stanu „niewinności i łaski” do stanu „winy i nieszczęścia”. Pierwsi rodzice zostali ukarani cielesną pożądlivością, karą pracy i choroby, głodu i pragnienia, śmiercią oraz słabością rozumu¹³⁴. Kobieta, ze względu na to, iż Ewa uległa pokusie szatańskiej¹³⁵, poniosła dodatkowe kary¹³⁶.

Droga człowieka w tym stanie została bliżej nakreślona głównie na kartach *Septililium* i *Vita Latina*.

Wszelkie stworzenie naturalne, zwłaszcza człowiek, dąży do tego, aby być udoskonalone i dojść do swej pełności¹³⁷. Zachęca do tego zresztą Bóg: „Bądźcie więc wy doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski”¹³⁸. Doskonałość chrześcijańska — zdaniem Jana z Kwidzyna — opiera się w sposób istotny na przykazaniach; w sposób zaś dyspozycyjny i narzędny na radach ewangelicznych. Jan z Kwidzyna idąc za słowami św. Pawła: „pełnością prawa jest umiłowanie, które łączy człowieka z Bogiem i jest więzią doskonałości”¹³⁹, wyróżnił podwójną doskonałość miłości.

Pierwsza doskonałość miłości, konieczna i wystarczająca, oparta na przykazaniach miłości Boga i bliźniego, nie wyklucza z umiłowania Boga żadnego uczucia zewnętrznego, a tylko uczucia przeciwne, nie dopuszczając, by ktoś równorzędnie miłował Boga oraz coś ponad nim lub przeciw niemu. W miłości bliźniego nie dopuszcza żadnego uczucia sprzecznego z nią. Porządkuje uczucie miłości ogólnie u wszystkich ludzi; a habitualnie w poszczególnych osobach. Dokonuje się to poprzez przygotowanie duszy, człowiek jest wówczas usposobiony zawsze i wszędzie do pełnienia uczynków miłości.

Druga doskonałość miłości jest przywilejem stanu świętości, „jakiejsz wzniosłości miłości, bez której prawdziwe umiłowanie Boga i bliźniego

¹³¹ „Cum ergo primus homo Deum per essenciam non uiderit nisi forte in raptu nec eum habuit in fruicione finalis beatitudinis, ideo habuit virtutes illas scilicet fidem et spem...”. (Tamże).

¹³² Expositio: jw. k. 21ab.

¹³³ Expositio: jw. k. 21b i vc.

¹³⁴ „... cecidit miserabiliter infra se a statu scilicet innocencie et gracie ad statum culpe et miserie, in quo statu vir et mulier statim post culpam senserant penam rebellionis et erubescencie in carne ... Postea uero diuino iudicio vir incurrit penam laboris et angustie, penam famis et indigencie, penam mortis et incineracionis”. (Expositio: art. I, jw. k. 21vc).

¹³⁵ Expositio: art. I, jw. k. 21b.

¹³⁶ Tamże k. 21vd.

¹³⁷ Vita Latina: Prol. cap. VI, b.

¹³⁸ Mt 5,48 — por. Septililium: tr. VI, cap. 1.

¹³⁹ Kol 3,14.

nie mogłoby powstać, ani przetrwać". Posiada ona charakter dyspozycyjny i narzędny, gdyż dobrowolne ubóstwo, czystość, posłuszeństwo, posty, czuwanie, prace cielesne, rozmyślanie Pisma św., pozbawienie się wolności, nie stanowią doskonałości samej w sobie, lecz są tylko środkami do doskonalenia miłości. Rady ewangeliczne, z którymi tego rodzaju doskonałość miłości jest ściśle związana, oddalają przeszkody w postaci pragnienia dóbr zewnętrznych, pożądania zmysłowych upodobań, sprzyjania działaniu osobistemu oraz woli¹⁴⁰.

W innych wypowiedziach Jan z Kwidzyna stwierdza, iż człowiek na swej drodze do doskonałości napotyka na pewne trudności ze strony swej skażonej natury, skłaniającej do umiłowania własnego „ja” i pożądania własnej chwały. Tymczasem Chrystus — przypomina Jan z Kwidzyna — powiedział: „Jeśli kto chce pójść za mną, niech zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i naśladuje mnie”¹⁴¹. Chrystus jest dla człowieka „drogą, prawdą, życiem”¹⁴². Trzeba więc łamać swą wolę, jej wadliwie skłonności, umartwiać w sobie złe pożądliwości i doskonalić w sobie wolę Chrystusa¹⁴³. Bez umartwienia, polegającego na sprzeciwie wobec zła, znoszeniu cierpień, pełnieniu dobrych uczynków, człowiek nie jest zdolny ani do życia wiecznego, ani do naśladowania samego Boga¹⁴⁴. Doskonałości nie można osiągnąć od razu; jej osiągnięcie wymaga pewnego czasu, a ponadto uprawiania praktyk umartwiających, posiadania odpowiednich cnót i korzystania z pokarmu duchowego¹⁴⁵.

Proces wewnętrzznego doskonalenia oparty jest tu w zasadzie nie tyle na czynnikach składowych człowieka: ciele i duszy, ile raczej na uświadamianiu sobie ich przeciwstawności i na dążeniu, zgodnie z ideałem neoplatońskim, do wyzwolenia duszy, skoro ciało jest jej więzieniem¹⁴⁶.

Ogólna koncepcja człowieka, złożonego z dwóch odrębnych „substancji” ciała i duszy, z których ciało jest podmiotem dla duszy, w zasadzie pokrywa się ze stanowiskiem św. Augustyna¹⁴⁷, nawiązującego tu do Platona i Plotyna. Zarówno św. Augustyn, jak i Jan z Kwidzyna nie tłumaczą bliżej natury zjednoczenia duszy i ciała w człowieku¹⁴⁸. Św. Tomasz z Akwinu rozwiązał współdziałanie duszy i ciała w człowieku w oparciu o teorię aktu i możności¹⁴⁹; Jan z Kwidzyna, najprawdopodobniej pod wpływem ówczesnych teologów akcentujących wszechmoc Boga, wykorzystał ją do wytłumaczenia jedności psychofizycznej człowieka¹⁵⁰. Wpływów augustyńskich można by się również doszukiwać w poglądzie Jana z Kwidzyna głoszącym, iż dusza, poprzez swoje władze: pamięć, intelekt, wolę, jest obrazem Trójcy św.¹⁵¹.

¹⁴⁰ Septilium: tr. VI, cap. 1 i 4.

¹⁴¹ Mt 16,24.

¹⁴² Vita Latina: Oracio s. 375.

¹⁴³ Vita Latina: lib. IV, cap. 11, a; Oracio s. 374 n.

¹⁴⁴ Vita Latina: Prol. cap. VI, b; lib. I, cap. 9, a.

¹⁴⁵ Vita Latina: lib. VI, cap. 7, a; lib. V, cap. 20, a.

¹⁴⁶ „Corpus hominis est velud reclusorium et carcer spiritus humani, ...”. (Vita Latina: Prol. cap. VI, b). Por. tamże lib. I, cap. 8, a; lib. VII, cap. 6, i.

¹⁴⁷ Por. E. Gilson: jw. (3) ss. 58 nn.

¹⁴⁸ Por. tamże, s. 62.

¹⁴⁹ S. Thomas Aquinas: Summa Theol. p. I, q. 76.

¹⁵⁰ Expositio: art. I, jw. k. 21a.

¹⁵¹ Augustinus: De Trinitate X, XI, 18.

Wpływ św. Augustyna, raczej pośredni, bo sięgający źródłami Plotyna, Proklosa, wzmocniony oddziaływaniem ps. Dionizego Areopagity, dotyczy drogi powrotnej do Boga — rzecz znamienita — nie tyle człowieka, ile duszy jego. Dusza oddalona od Boga przez grzech, kieruje się po drodze miłości na powrót do Boga, przechodząc od tego co zewnętrzne do stanu wewnętrznego, a od niego coraz wyżej do Boga.

Oddziaływanie św. Augustyna, w pewnej mierze także i Hugona ze św. Wiktora, daje się również zauważyć w stanowisku Jana z Kwidzyna, odnośnie pierwotnego stanu człowieka. Warto tu zwrócić uwagę np. na rolę łaski, która u Jana z Kwidzyna i św. Augustyna nie ma charakteru ograniczającego naturę, lecz pomaga zbliżeniu człowieka do Boga.

Zachodzą również w antropologii św. Augustyna i Jana z Kwidzyna różnice. Na wstępie trzeba przypomnieć pogląd Jana z Kwidzyna, prawdopodobnie zaczerpnięty od św. Tomasza z Akwinu, iż dusza ludzka jest formą ciała. Niestety, nie pociągnął on za sobą żadnych konsekwencji. Jego przyjęcie było wynikiem eklektyzmu Jana z Kwidzyna oraz pragnieniem formalnego wytłumaczenia związku ciała z duszą, będącą w stanie zachwyty kontemplacyjnego. Inne różnice dotyczą głównie roli, jaką dusza odgrywa w człowieku. U św. Augustyna nie tylko mocno została podkreślona wyższość duszy nad ciałem oraz uzasadniona jej odrębność, poznawalność, nieśmiertelność, lecz dusza również ukazana została jako „pośrednik między ciałem, które ożywia a Ideami Boga, które ją ożywają”¹⁵². Tego u Jana z Kwidzyna brak, chociaż nie oznacza to, aby on powyższych tez nie uznawał. Można jedynie uważać za pewnik, iż nie przyjmował teorii idei Boskich, w ujęciu augustyńskim. Różni się również Jan z Kwidzyna poglądami odnośnie pochodzenia duszy, głosi kreacjonizm. Wprawdzie św. Augustyn nie przeczył kreacjonizmowi, dopuszczał jego możliwość, jednak w związku z doktryną *raciones seminales* bardziej odpowiadał mu tradukcjonizm¹⁵³.

Dualizm przejawiający się w poglądach antropologicznych Jana z Kwidzyna ma swoje źródło zarówno w ogólnej akceptacji kierunku platońsko-augustyńskiego, jak również, w żywej pod koniec średniowiecza opozycji przeciw Arystotelesowi. Wypowiedzi Jana z Kwidzyna nie podają pełnej definicji człowieka; nie wyjaśniają też wprost czym on jest w swej istocie. Biorąc jednak pod uwagę głoszony przez niego dualizm i wyższość duszy nad ciałem, sprowadzenie całej działalności człowieka do dążenia ku Bogu i ujęcie tej drogi na płaszczyźnie wyzwalania duszy z więzienia ciała, można stwierdzić, iż według niego aktywność człowieka ma swe oparcie głównie w jego duszy. Ten właśnie aspekt ujęcia antropologii zaważył u Jana z Kwidzyna na jego teorii poznania i etyce.

Problem Boga zajmował jedno z czołowych miejsc już w teorii poznania Jana z Kwidzyna. Podobna sytuacja ma miejsce, jeżeli chodzi o problematykę dzieła stworzenia. Wszystkie byty stworzone zależą od Boga nie tylko w odniesieniu do swego początku, lecz i co do swego trwania. Bóg w poglądach Jana z Kwidzyna jest nie tylko przyczyną sprawczą, lecz także spełnia funkcję przyczyny celowej. Teocentryzm zdaje się tu być najbardziej adekwatnym określeniem charakteryzującym stanowisko Jana z Kwidzyna.

¹⁵² E. Gilson: jw. (3) s. 62.

¹⁵³ Tamże, s. 65.

Na poglądy Jana z Kwidzyna o Bogu i dziele stworzenia złożyły się zarówno prawdy zawarte w Piśmie św., jak i komentarze teologów. W ujęciu Boga Jan z Kwidzyna wydaje się zbliżać do poglądów szkoły ockhamistycznej. Jeżeli chodzi o problematykę stworzenia, w zasadzie opowiada się za augustynizmem. Wprawdzie nie jest to czysty kierunek, w sumie jednak poglądy jego na ten temat zawierają więcej elementów augustynizmu, niż z jakiegokolwiek innego kierunku.

Ciąg dalszy nastąpi

RELACJE BISKUPÓW WARMIŃSKICH XVII I XVIII WIEKU DO RZYMU O STANIE DIECEZJI

Treść: Wstęp. I. Liczba relacji biskupów warmińskich. II. Formalności związane z *visitatio liminum*. III. Przegląd treści relacji warmińskich. IV. „Antyheretycki” charakter relacji warmińskich. Zakończenie.

WSTĘP

W dziejach Kościoła katolickiego zawsze istniało poczucie jedności z biskupem rzymskim, następcą św. Piotra w prymacie. Widocznym przejawem tego faktu jest starożytny obowiązek biskupów całego świata do nawiedzania grobów św. Apostołów Piotra i Pawła oraz składania sprawozdań z powierzonych sobie diecezji. Ks. Teofil Długosz obowiązek *visitatio liminum* wyprowadza od synodu w Sardyce (343), którego dekrety zmierzały do ograniczenia wędrówek biskupów wschodnich *ambitionis causa* na dwór cesarski do Konstantynopola i skierowania ich do Stolicy Piotrowej¹.

W argumentacji synodu sardyckiego jest położony nacisk nie na pierwszeństwo polityczne Rzymu, bo ten je utracił na rzecz nowej stolicy cesarskiej, ale na element religijny, czyli na fakt sukcesji piotrowej biskupów rzymskich. Z biegiem czasu czynnik dewocyjny (nawiedzenie grobów apostoelskich) i jurysdykcyjny (uznanie prymatu biskupa rzymskiego) zrosły się ze sobą w jedną, znaną nam postać obowiązku *visitatio liminum*. Nie ulega wątpliwości, że papieżom raczej chodziło o obojętność biskupów. Świadczy o tym fakt, że w okresie tzw. niewoli awiniońskiej *visitatio liminum* odbywała się nie do Rzymu, lecz do Awinionu². Gorliwymi egzekutorami tego obowiązku biskupów byli wszyscy papieże walczący z tendencjami odśrodkowymi w Kościele, zwłaszcza reprezentanci reformy gregoriańskiej.

Punktem zwrotnym w rozwoju praktyki *visitatio liminum* jest bulla Sykstusa V *Romanus Pontifex* z 20 grudnia 1585 roku³. Nie wniosła ona nic specjalnie nowego, ale zebrała istniejące na ten temat przepisy, ustaliła terminarz i — co najważniejsze — nakazała odtąd relacje składać na piśmie. Dzięki temu, że *scripta manent*, ta drobna innowacja bulli sykstyńskiej dostarczyła historykom wiele cennego materiału do badań naukowych nad przeszłością Kościoła i zmobilizowała biskupów do gorliwszego przestrzegania obowiązku *visitatio liminum*. Bulla przewidywała dla poszczególnych części Kościoła okresy 3, 4, 5 i 10-letnie, w zależności od odległości danego kraju od Rzymu. Biskupi krajów europejskich leżących na południe od Morza Północnego i Bałtyckiego mieli składać relacje co 4 lata. Polska nie została wprost wymieniona, ale z kontekstu wynikało, że biskupi polscy zobowiązani byli do cyklu czteroletniego. Wyko-

¹ T. Długosz: Biskupia *visitatio liminum*, *Collectanea Theologica* 1933, s. 179.

² Tamże, s. 178.

³ Tamże, s. 191.

nianie bulli papież powierzył utworzonej przez siebie w 1588 roku Kongregacji Soborowej⁴.

W ciągu wieków w archiwum tejże kongregacji uzbierało się wiele relacji, które zostały udostępnione badaczom. Dwaj pracownicy naukowci Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, L. Bieńkowski i W. Müller, w 1962 roku przeprowadzili kwerendę w archiwach watykańskich. Przedmiotem ich zainteresowania były relacje i procesy informacyjne biskupów polskich oraz tzw. kwestionariusz nuncjusza Garampiego⁵. Mikrofilmy tych akt — owoc pracowitej kwerendy wspomnianych uczonych — znajdują się na KUL-u⁶. Zanim zostaną one kompleksowo przebadane niewątpliwie potrzeba całego szeregu prac przyczynkarskich. Wydaje się rzeczą słuszną, aby zainteresowali się nimi zwłaszcza przedstawiciele poszczególnych diecezji. Autor niniejszego artykułu chce zająć się relacjami warmińskimi, ale tylko pod kątem ich treści i przydatności jako źródła do dziejów diecezji. Opracowań, które by brały pod uwagę wśzystwie relacje warmińskie, dotychczas nie ma, chociaż większość relacji znajduje się w odpisie w archiwum diecezjalnym w Olsztynie. Prace J. Schmidlina⁷ i biskupa J. Obłaka⁸ biorą pod uwagę niektóre relacje, ale je traktują jako źródło do innego tematu, a nie jako przedmiot rozważania sam w sobie.

I. LICZBA RELACJI BISKUPÓW WARMIŃSKICH

Zgodnie z wymogami bulli *Romanus Pontifex* biskupi warmińscy zobowiązani byli do przesyłania relacji o stanie diecezji za poszczególne *quadriennia*, czyli co cztery lata. Gdyby więc rygorystycznie stosowano się do tej zasady, to w archiwum Kongregacji Soboru powinny się znajdować aż 53 relacje do końca XVIII wieku⁹. Tymczasem jest ich znacznie mniej, gdyż zaledwie 17¹⁰. Müller słusznie zwrócił uwagę, że niektóre relacje w Rzymie mogły zaginać, albo są złożone w nieskatalogowanej i niedostępnej jeszcze części akt Kongregacji Soboru¹¹. W takich okolicznościach jedynym możliwym dla nas sposobem odkrycia relacji nie odnotowanej w katalogach rzymskich są poszukiwania odpisów w aktach odnośnej diecezji. Po przeprowadzeniu, jak się wydaje, wyczerpującej kwerendy w archiwum warmińskim udało się odnaleźć kopie jeszcze trzech innych relacji: biskupa Szembeka z 1735 i 1737 roku oraz biskupa Krasickiego z 1771 roku. Jedną relację, biskupa Działyńskiego z 1624 r.,

⁴ Tamże, s. 198.

⁵ J. Kłoczowski: Kwerenda polska w archiwach watykańskich w 1962 roku. *Przegląd Historyczny* 5 (1964) z. 2, s. 257—266.

⁶ Na tym miejscu chciałbym złożyć podziękowanie Panu Prof. J. Kłoczowskiemu za udostępnienie mi mikrofilmów z relacjami warmińskimi.

⁷ J. Schmidlin: *Kirchliche Zustände und Schicksale des deutschen Katholizismus während des Dreissigjährigen Krieges nach den bischöflichen Romberichten*. Freiburg im Breisgau 1940, s. 53—59.

⁸ J. Obłak: Życie kościelne na Warmii w świetle „*Relatio status*” biskupa Wacława Leszczyńskiego z r. 1657. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 6 (1960) z. 3, s. 5—31.

⁹ Tabelę „kwadrienniów” zamieścił Schmidlin (jw.) na końcu swej pracy i Długosz (jw.) między str. 224 a 225.

¹⁰ J. Kłoczowski: jw. s. 263.

¹¹ W. Müller: Diecezja krakowska w relacjach biskupów z XVII—XVIII wieku. *Roczniki Humanistyczne* 13 (1965) z. 2, s. 29.

uratował nam XIX-wieczny historyk warmiński, Franciszek Hipler, drukując ją w *Pastoralblatt für die Diözese Ermland: 1891*. Mówimy „uratował”, ponieważ nie ma jej w archiwum rzymskim, a tom *Acta Curiae* pod sygnaturą archiwum warmińskiego A 84, w którym znajdowała się kopia tej relacji, zaginął. Razem więc posiadamy obecnie 21 relacji warmińskich za okres 200 lat¹². Oto wykaz znanych nam relacji biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku:

1. Relacja biskupa Piotra Tylickiego (1600—1604) z 1604 r.¹³.
2. Relacja biskupa Szymona Rudnickiego (1604—1621) z 1610 r.¹⁴.
3. Druga relacja biskupa Rudnickiego z 1617 r.¹⁵.
4. Relacja biskupa sufragana warmińskiego Michała Działyńskiego przesłana za biskupa Jana Olbrachta Wazę (1621—1633) z 1624 r.¹⁶.
5. Relacja biskupa Mikołaja Szyszkowskiego (1633—1643) z 1640 r.¹⁷.
6. Relacja biskupa Wacława Leszczyńskiego (1643—1659) z 1650 r.¹⁸.
7. Druga relacja biskupa Leszczyńskiego z 1657 r.¹⁹.
8. Relacja biskupa Jana Stefana Wydźgi (1659—1679) z 1664 r.²⁰.
9. Druga relacja biskupa Wydźgi z 1669 r.²¹.
10. Trzecia relacja biskupa Wydźgi z 1675 r.²².
11. Relacja biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698—1711) z 1701 r.²³.
12. Relacja biskupa Teodora Potockiego (1711—1723) z 1717 r.²⁴.
13. Relacja biskupa Krzysztofa Andrzeja Jana Szembeka (1724—1740) z 1727 r.²⁵.
14. Druga relacja biskupa Szembeka z 1735 r.²⁶.
15. Trzecia relacja biskupa Szembeka z 1737 r.²⁷.

¹² Według wyników kwerendy z 1962 roku w archiwum Kongregacji Soboru (mikrofilm KUL) znajduje się jeszcze relacja biskupa Karola von Hohenzollern z 1800 roku, biskupa Józefa von Hohenzollern z 1831 roku i biskupa Józefa Ambrożego Geritza z 1847 roku. Kłoczowski, jw. s. 262.

¹³ Zachowała się w archiwum kongregacji.

¹⁴ Zachowała się w archiwum kongregacji.

¹⁵ Zachowała się w archiwum kongregacji. Opublikował ją F. Hipler w *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* (Skrót: PDE) 1891, s. 98—100 z odpisu zamieszczonego w aktach kurii, sygn. A 84, k. 11—15. Archiwista z XIX wieku, Saage, na własny użytek sporządził przewodnik po archiwum warmińskim (Repertorium). Informuje on, że w tomie A 84, k. 34 znajduje się „similis relatio” z 28 marca 1617 r. Odnosił przy tym i relację właściwą, z 18 marca tr. Być może, ta rzekoma relacja z 28 marca jest jakimś dodatkiem do wcześniejszej o 10 dni, albo po prostu archiwista popełnił błąd.

¹⁶ Wydrukował ją Hipler. PDE 1891, s. 113—115.

¹⁷ Zachowała się w archiwum kongregacji. Kopii nie udało się odnaleźć.

¹⁸ Zachowała się w archiwum kongregacji i w Archiwum Diecezji Warmińskiej w Olsztynie (ADWO) jej kopia pod sygnaturą: C 21, k. 49—54. U w a g a! Wszystkie źródła rękopiśmienne wykorzystane do tego artykułu znajdują się w tym archiwum i cytują je według aktualnej sygnatury.

¹⁹ Zachowała się w archiwum kongregacji. Opublikował ją Hipler w PDE 1892 s. 57—61. Kopia: ADWO C 21, k. 35—39.

²⁰ Zachowała się w archiwum kongregacji oraz jej kopia: ADWO C 21, k. 40—43.

²¹ Zachowała się w archiwum kongregacji. Opublikował ją Hipler w PDE 1892, s. 83—86. Kopia: ADWO C 21, k. 27—33. List kardynała prefekta kongregacji do biskupa Wydźgi w sprawie tej relacji: ADWO A 13, k. 203.

²² Zachowała się w archiwum kongregacji.

²³ Zachowała się w archiwum kongregacji i w kopii: ADWO H 21, k. 45—61.

²⁴ Zachowała się w archiwum kongregacji. Opublikował ją Hipler w PDE 1886, s. 94—100. Hipler mylnie podał rok 1714 jako datę wystawienia tej relacji. Kopia: ADWO H 18, k. 152—166.

²⁵ Znajduje się w archiwum kongregacji oraz w kopii: ADWO A 28, s. 578—610.

²⁶ Brak jej w archiwum kongregacji, ale zachowała się w kopii: ADWO A 31, k. 78—80. Opublikował ją Hipler w PDE 1892, s. 128—131.

²⁷ Brak jej w archiwum kongregacji. Znajduje się w odpisie: ADWO A 31, k. 408—412.

16. Relacja biskupa Adama Stanisława Grabowskiego (1741—1766) z 1745 r.²⁸.
17. Druga relacja biskupa Grabowskiego z 1751 r.²⁹.
18. Trzecia relacja biskupa Grabowskiego z 1757 r.³⁰.
19. Czwarta relacja biskupa Grabowskiego z 1762 r.³¹.
20. Piąta relacja biskupa Grabowskiego z 1765 r.³².
21. Relacja biskupa Ignacego Krasickiego (1767—1795) z 1771 r.³³.

Z powyższego wykazu widzimy, że obowiązek *visitatio liminum* najgorliwiej wypełniał biskup Grabowski, który za 26-letni okres swoich rządów na Warmii przesłał aż 5 relacji. Na drugim miejscu należy postawić biskupa Szembeka z trzema relacjami za okres 16 lat, a na trzecim biskupa Wydźgę, również z trzema relacjami, ale za okres 20 lat rządów. Biskupi Rudnicki i Leszczyński przesłali po dwie relacje, natomiast pozostali po jednej. W ogóle brak relacji za okres rządów biskupów: Michała Radziejewskiego (1679—1689) i Jana Stanisława Zbąskiego (1689—1697)³⁴.

Diecezja warmińska nawet z tą szczupłą liczbą relacji zajmuje czołowe miejsce wśród innych diecezji dawnej Rzeczypospolitej. Świadczą o tym wyniki kwerendy przeprowadzonej w archiwum Kongregacji Soboru³⁵. Za ten sam okres czasu diecezja chełmińska posiada 16 relacji, inflancka — 7, kamieniecka — 9, krakowska — 11, gnieźnieńska — 13, poznańska — 14, przemyska — 12, wrocławska — 15, żmudzka — 11, płocka — 18, chełmska — 22. Niewątpliwie i w tych diecezjach znajdują się kopie relacji, których oryginały zaginęły, albo jeszcze nie zostały odkryte.

Dla porównania warto jeszcze przytoczyć wykaz relacji niektórych diecezji Rzeszy, zamieszczony przez J. Schmidlina³⁶. Również za 53 *quadriennia*, czyli za okres od ukazania się bulli *Romanus Pontifex* do końca XVIII wieku, liczba ich niewiele odbiega od stanu warmińskiego: diecezja passawska przesłała 31 relacji, fryburska — 19, augsburska — 23, ratybońska — 14, bamberska — 17, wrocławska — 16, konstanejeńska — 26, moguncka — 6, kolońska — 8.

Powyższe dane porównawcze upoważniają nas do wyciągnięcia wniosku, że właściwie żadna z tych diecezji nie zadośćuczyniła wymogom bulli *Romanus Pontifex*. Nawet tak gorliwy biskup, jakim był Grabowski, nie przesłał jednej relacji, gdyż za 26 lat rządów powinien był uczynić to 6 razy. Na fakt zaniedbywania przez biskupów obowiązku *visitatio liminum* złożyło się kilka czynników:

²⁸ Znajduje się w archiwum kongregacji. Opublikował ją Hipler w PDE 1874, s. 119—125 z kopii: ADWO A 36, k. 119—125.

²⁹ Znajduje się w archiwum kongregacji. Opublikował ją Hipler w PDE 1892, s. 105—107 z kopii: ADWO A 44, k. 157—164.

³⁰ Znajduje się w archiwum kongregacji.

³¹ Znajduje się w archiwum kongregacji. Jest napisana w języku włoskim.

³² Znajduje się w archiwum kongregacji, a jej koncept w ADWO pod sygn.: A 60, k. 219. Jest napisana w języku włoskim.

³³ Brak jej w archiwum kongregacji, zachowała się natomiast w odpisie: ADWO A 63, k. 132—141.

³⁴ Luka między ostatnią relacją Wydźgi a Załuskiego wynosi aż 26 lat. Do rozbiorów Polski jest to najdłuższe „intervallum” na Warmii. Być może dalsze poszukiwania pozwolą odkryć jakąś relację z tego okresu.

³⁵ K ł o c z o w s k i, jw. s. 262—263.

³⁶ S c h m i d l i n, jw. W tabelce zamieścił wykaz relacji 26 diecezji niemieckich, do których nie wiadomo na jakiej podstawie włączył też diecezję warmińską i chełmińską.

Zapewne dużo zależało od gorliwości prefekta Kongregacji Soboru, której papież Sykstus V bullą *Immensa Aeterni Dei* z 22 stycznia 1588 r. polecił przyjmowanie relacji i dawanie na nie odpowiedzi³⁷. Po śmierci Sykstusa V Kuria Rzymska nie zawsze dość skrupulatnie egzekwowała ten obowiązek. Wskutek tego relacje napływały do Rzymu z całego Kościoła bardzo nieregularnie i w małej ilości³⁸. Przy braku systematycznego i konsekwentnego nacisku ze strony kongregacji przesyłanie relacji zależało od poczucia obowiązku i gorliwości osobistej danego biskupa. Z Warmii najwięcej relacji nadesłali biskupi, którzy dali się poznać jako gorliwi duszpasterze; Wydźga, Szembek, Grabowski³⁹.

Bulla *Romanus Pontifex* w przypadku, gdy biskup zmarł lub przeszedł do innej diecezji tuż przed terminem nadesłania relacji, nakazywała jego następcy przesłać niezwłocznie (*quam primum*) pisemne sprawozdanie za swego poprzednika⁴⁰. Na przykładzie diecezji warmińskiej możemy zaobserwować, że biskupi nie spieszyli się zbyt, nawet gdy poprzedni biskup w ogóle relacji nie wysłał. Zazwyczaj każdy biskup liczył owe cztery lata od daty swego przyścia do diecezji. Trud związany ze sporządzaniem pisemnego sprawozdania, zwłaszcza gdy nie było czym się pochwalić oraz cały zespół czynności i kłopotów nie należały do przyjemności.

Biskup, który przesłał pierwsze wyczerpujące sprawozdanie o diecezji, następnym razem właściwie nie miał już o czym pisać, a jeśli nie było ponagień — nie pisał w ogóle. Pierwsze relacje biskupa Szembeka (1727) i biskupa Grabowskiego (1745) są bardzo gruntownie opracowane, natomiast następne odwołują się do nich i są pewnego rodzaju ich uzupełnieniem.

Biskupi często prosili kongregację o prolongatę terminu, motywując zazwyczaj nawalem zajęć senatorskich, niebezpieczeństwem podróży, zawieruchą wojenną. W 1590 roku biskupi polscy wystosowali do Rzymu zbiorową petycję o zwolnienie ich z obowiązku *visitatio liminum* aż do nadejścia lepszych czasów w Polsce⁴¹. Odpowiedzi kongregacji nie znamy, ale musiała być negatywna, ponieważ już w latach następnych pojawiły się w Rzymie pierwsze relacje biskupów polskich.

Pierwsza, znana nam relacja warmińska, z 1604 roku, jest, jak się wydaje, pierwszą w ogóle z tej diecezji. Biskupi warmińscy również nie nadsyłali relacji regularnie. W listach uwierzytelniających dla pełnomocników niejednokrotnie prosili kongregację o usprawiedliwienie opóźnienia, albo dziękowali za odroczenie terminu⁴². Zazwyczaj motywowali niespokojnymi czasami, lub zajęciami senatorskimi. Np. biskup Szembek napomniany przez kongregację 28 września 1726 roku, aby niezwłocznie

³⁷ Długosz, jw. s. 198.

³⁸ Tamże, s. 223—224.

³⁹ Por. A. Eichhorn: Geschichte der ermländischen Bischofswahlen. ZGAE 2 (1863) s. 92 n., 396 n.

⁴⁰ Długosz, jw. s. 193.

⁴¹ Müller, jw. s. 36.

⁴² Np. biskup Grabowski we wstępie do swej relacji z 1751 roku pisał: „Maximas Eminentiss Vestris habeo quoque gratias, quod conscientiae meae ob non adimpletam statuto tempore Sacrorum Liminum visitationem opportune providere et ad explendum id obligationis unius anni prorogationem a Sanctissimo Domino Nostro impetrare dignatae fuerint, prout veneratissimum folium istius Sanctae Congregationis die 23 Decembris anno 1750 datum, testatur”. PDE 1892, s. 105.

odbył *visitatio liminum*, w liście dołączonym do relacji z 1727 roku opóźnienie tłumaczył powierzoną sobie przez sejm misją kurlandzką i prosił kardynałów kongregacji o wytłumaczenie go przed Ojcem Św.⁴³. Podobne usprawiedliwienia znajdujemy w niejednej relacji warmińskiej.

II. FORMALNOŚCI ZWIĄZANE Z VISITATIO LIMINUM

Postępowanie prawne związane z biskupim obowiązkiem *visitatio liminum* w literaturze naukowej jest dobrze opracowane. Z autorów polskich wystarczy tu wymienić T. Długosza⁴⁴ i J. Müllera⁴⁵. Na tym miejscu można jedynie przypomnieć jej najważniejsze etapy i naświetlić je przykładami zaczerpniętymi z praktyki diecezji warmińskiej.

1. Pełnomocnik biskupa.

Bulla Sykstusa V obowiązek *visitatio liminum* wkładała na barki biskupa, ale dopuszczała możliwość wyłączenia się pełnomocnikiem (*per se vel per procuratorem*). Przeszkody usprawiedliwiające posłużenie się pełnomocnikiem (często nazywa się go prokuratorem) nie zostały w bulli bliżej wyszczególnione, natomiast są podane wymagane od niego kwalifikacje. Według bulli pełnomocnik musi być przede wszystkim osobą godną (*persona digna*). Pierwszeństwo mieli członkowie kapituły, duchowni *in ecclesiastica potestate constituti*. Mogli też być zwykli księża diecezjalni lub zakonni, z terenu diecezji lub spoza, byleby dobrze orientowali się w diecezji, którą reprezentują⁴⁶. Biskupi zależni od Kongregacji Rozkrzewiania Wiary na mocy decyzji papieskiej z 28 lipca 1626 roku *visitatio liminum* mogli odbywać przez prokuratorów zajętych w Kurii Rzymskiej⁴⁷. Zdarzały się przypadki, że kongregacja nie dopuściła pełnomocnika biskupiego z powodu braku odpowiednich walorów (*persona non digna*), ale zawsze przyjmowała relacje. Jak z tego widać, Stolicy Apostolskiej więcej chodziło o samo sprawozdanie niż o osobę pełnomocnika biskupiego⁴⁸. Podobny afront prokuratorów biskupów warmińskich nie spotkał. W większości byli oni kanonikami i „ludźmi godnymi”.

Biskupi chętnie korzystali z posługi pełnomocników. W zasadzie wszyscy podają te same przyczyny uniemożliwiające osobiste przybycie *ad limina apostolorum*: podeszły wiek, zły stan zdrowia, zajęcia senatorskie, niespokojne czasy. Biskupi warmińscy szczególnie podkreślali swoje obowiązki jako prezesów stanów pruskich i rolę obrońców praw Kościoła w Prusach przeciwko zakusom innowierców. Te zajęcia, jak twierdzili, nie pozwalają im oddalić się od owczarni otoczonej ze wszystkich stron przez heretyków.

Pełnomocnik biskupi musiał być zaopatrzony w odpowiednie dokumenty. Pierwszym i najważniejszym jego dokumentem, oczywiście oprócz

⁴³ ADWO A 28, s. 610.

⁴⁴ Długosz, jw.

⁴⁵ Müller, jw.

⁴⁶ Biskupi warmińscy kilkakrotnie korzystali z posługi kanoników wrocławskich i krakowskich. Często biskup mianował swoim pełnomocnikiem duchownego godnego zaufania z diecezji poprzedniej, jeśli gdzieś był ordynariuszem.

⁴⁷ Długosz, jw. s. 175.

⁴⁸ Müller, jw. s. 31.

relacji, było tzw. *mandatum procurae ad visitanda limina Apostolorum*. Wystawiał go biskup przed notariuszem prawa publicznego w obecności dwóch świadków⁴⁹. W tym piśmie były wyszczególnione wszystkie czynności, których miał dopełnić prokurator za swego pryncypała. Zazwyczaj mocodawca dawał swemu pełnomocnikowi niejako *in blanco* upoważnienie do wszelkich nieprzewidzianych działań prawnych, mających na celu dobro diecezji. Do akt najstarszych relacji warmińskich (np. relacji Tylickiego z 1604 r., Rudnickiego z 1610 r., Szyszkowskiego z 1640 r.), obok *mandatum procurae* dołączony jest dokument biskupi stwierdzający fakt, że notariusz, przed którym biskup stawił się osobiście i w obecności świadków dał upoważnienie swemu prokuratorowi, posiada wszelkie prawa, aby pisma przez niego opieczętowane miały charakter publiczny⁵⁰. Wygląda to nieco na błędne koło: notariusz zaświadcza o decyzji biskupa, a biskup o kompetencji notariusza.

Świadcami przy wystawianiu *mandatum procurae* na Warmii bywali ludzie wysoko postawieni w hierarchii kościelnej, jak np. sufragani, kanonicy katedralni i kolegiacy, a czasami wikariusze i osobiści sekretarze biskupa⁵¹. Pełnomocnik otrzymywał od biskupa kilka listów, najczęściej dwa: jeden do kardynała prefekta kongregacji, lub do całego kolegium kardynalskiego skupionego przy Kongregacji Soborowej i drugi do samego Ojca św. Treść tych listów jest bardzo zbliżona. Zawierały one wyrazy hołdu Stolicy Świętej, rekomendację pełnomocnika, zapewnienie wierności, prośbę o opiekę nad diecezją, o wskazówki, o błogosławieństwo i ewentualnie usprawiedliwienie biskupa z powodu opóźnienia relacji lub dlatego osobiście nie stawił się w Rzymie.

Z biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku *visitatio liminum* osobiście odbył tylko jeden, W. Leszczyński w 1650 roku. Są też pewne przypuszczenia co do biskupa Załuskiego. Wszyscy inni skorzystali z możliwości wyręczenia się pełnomocnikiem, którego akta częściej określają mianem prokuratora. Pełnomocnictwa dołączone do relacji i wzmianki w samych relacjach pozwalały na ustalenie pełnomocników poszczególnych biskupów. Pierwszą warmińską relację, biskupa Tylickiego z 1604 roku, do Rzymu zawieźli dwaj kanonicy krakowscy: Bartłomiej Powsiński i Andrzej Lipski⁵². Pełnomocnictwo wystawił im sam nuncjusz Klaudivsz Rangono. Mieli oni przekazać do Kongregacji Konsystorialnej akta procesu informacyjnego, nominację królewską i inne dokumenty zwią-

⁴⁹ Por. „Mandatum procurae” wystawione kanonikowi Ludwikowi Fantoniemu przez Szembeka w 1727 roku. ADWO A 28, s. 633. Świadcami byli: kanonik kolegiacki Antoni Rogowski i kapelan biskupa Antoni Mocki.

⁵⁰ Podobny styl stosowany był w wielu kancelariach, m. in. w nuncjaturze (por. upoważnienie dołączone do relacji Tylickiego).

⁵¹ Oto kilka przykładów: Przy wystawianiu pełnomocnictwa dla kan. Łukasza Bratkowskiego przez biskupa Rudnickiego w 1610 roku świadkami byli: Jakub Schreter prepozyt kolegiaty, Zygmunt Stemson kanonik kolegiacki. Biskup Szyszkowski w 1640 roku upoważnienie kanonikowi Przesławowi Szemborowskiemu wystawił w obecności kanonika kolegiackiego Piotra Domoślawskiego i swego sekretarza Alberta Białobrzeszkiego. Świadcami przy upoważnieniu danym przez biskupa Grabowskiego kanonikowi Reynie w 1745 r. byli najwyżsi dostojnicy: sufragan warmiński Michał Remigiusz Łaszewski, dziekan kapituły Mikołaj Antoni Szulc, kustosz Bonawentura Heinigk oraz kanonicy katedralni Józef Accorambono i Paweł Dromler.

⁵² Są wymienieni w upoważnieniu dołączonym do relacji.

zane z awansem Tylickiego na biskupstwo włocławskie. Przy tej okazji biskup polecił im przekazać relację z diecezji warmińskiej, którą napisał ktoś inny. Prokuratorem biskupa Rudnickiego w 1610 roku był kanonik fromborski Łukasz Bratkowski⁵³. W relacji z 1617 roku czytamy, że biskup przesyła ją przez kanonika fromborskiego Wojciecha Rudnickiego⁵⁴. Jak wynika z listu dołączonego do relacji (z dnia 18 marca 1617 r.), kanonik Rudnicki wybrał się w drogę do Rzymu, ale z ważnych powodów musiał zawrócić i biskup Rudnicki relację przesłał przez kanonika włocławskiego, doktora teologii, Mateusza Sisińskiego⁵⁵. Prokuratorem biskupa Działyńskiego w 1624 roku był kanonik fromborski Andrzej Zagórny⁵⁶, biskupa Szyszkowskiego w 1640 roku — kanonik fromborski, doktor obojga praw, Przesław Szemborowski⁵⁷, biskupa Leszczyńskiego w 1650 roku — kanonik fromborski Andrzej Basius⁵⁸, a w 1657 roku kanonik fromborski Ludwik Fantoni⁵⁹. Prokuratorami biskupa Wydzgi byli również kanonicy katedralni: w 1664 roku Karol Affaita⁶⁰, w 1669 roku Zachariasz Jan Szole⁶¹, w 1675 Franciszek Kazimierz Żorawski⁶². Biskup Żalwski w 1700 roku osobiście udał się na wielki jubileusz do Rzymu. Zapewne nawiedził wtedy groby Apostołów i był na audiencji u papieża. Sprawozdanie pisemne o stanie diecezji przesłał do kongregacji w roku następnym za pośrednictwem przebywającego w Rzymie reprezentanta kapituły, Ludwika Fantoniego, bratanka pełnomocnika Leszczyńskiego z 1657 roku⁶³. Ten sam Fantoni (*iunior*) był pełnomocnikiem przy wszystkich relacjach biskupa Szembeka⁶⁴. Teodor Potocki swoją relację z 1717 roku przesłał przez ks. Jana Krajewskiego⁶⁵. Prokuratorem biskupa Grabowskiego w 1745 roku był kanonik fromborski

⁵³ Wymienia go biskup w obu relacjach. Schmidlin, jw. s. 53.

⁵⁴ PDE 1891, s. 98.

⁵⁵ Schmidlin, jw. s. 54, nie uwzględnił tej poprawki i w oparciu o sam tekst relacji (gdzie wymieniony jest Wojciech Rudnicki) uważa W. Rudnickiego za prokuratora biskupiego przy relacji z 1617 r.

⁵⁶ PDE 1891, s. 115.

⁵⁷ Upoważnienie dołączone do relacji. Schmidlin, jw. s. 57.

⁵⁸ Relacja z 1650 roku jest zatytułowana: „Status Dioecesis Varmiensis Reverendissimi Domini Venceslai comitis de Leszno Episcopi Varmiensis per Admodum Reverendum Dominum Andream Basium canonicum varmiensem presentandus”. Biskup Leszczyński jednak sam w 1650 roku wybrał się na jubileusz i przy tej okazji spełnił obowiązek „visitatio liminum”, ale towarzyszył mu kanonik Basius i on zapewne wyręczał biskupa w niektórych czynnościach z tym związanych. Tak więc, chociaż relację z 1650 r. biskup doręczył osobiście, to jednak i kanonik miał w tym jakiś udział. Por. A. Eichhorn: Die Prälaten des ermländischen Domkapitels. ZGAE 3 (1866) s. 562.

⁵⁹ Obłąk, jw. s. 4.

⁶⁰ ADWO: Acta Capituli 1661—1674, k. 83. Pod datą 8 maja 1665 roku jest tu zamieszczona notatka: „Peracta electione ad instantiam Ill. Domini loci ordinarii unanimi consensu delatum est ARD Carolo Affaita eunti Romam nomine Suae Celsitudinis ad visitanda limina Apostolorum, ut praesentiam habeat per menses octo”.

⁶¹ Upoważnienie dołączone do relacji. Kühnapfel: Historia diecezji warmińskiej. T. 2. Dobre Miasto 1938, s. 1746 (Rękopis w języku niemieckim, Znajduje się w bibliotece Seminarium Duchownego w Olsztynie).

⁶² Upoważnienie dołączone do relacji.

⁶³ Upoważnienie dołączone do relacji, kopia tegoż: ADWO H 21, k. 58.

⁶⁴ Upoważnienia dołączone do relacji. ADWO A 28, s. 633, PDE 1892, s. 131. ADWO A 31, k. 408. Fantoni wkrótce zmarł w Rzymie (A 31, k. 453).

⁶⁵ Biskup wymienia go w relacji oraz w liście do kardynałów Kongregacji Soboru.

Antoni Reyna⁶⁶, w 1751 roku kanonik krakowski Andrzej Młodziejowski⁶⁷, w 1757 roku kanonik łowicki Ignacy Trzcicki⁶⁸, w 1765 kanonik krakowski Wacław Sierakowski i profesor teologii Antoni Żołędziowski⁶⁹. Nie udało się ustalić, kto był pełnomocnikiem Grabowskiego w 1762 roku i biskupa Krasieckiego w 1771 roku.

2. Czynności pełnomocnika związane z *visitatio liminum*.

Cała ceremonia „*visitatio liminum*” składała się z trzech części: a) odwiedzenie bazylik św. Piotra i Pawła, b) audiencja u papieża, c) złożenie relacji o stanie diecezji w Kongregacji Soborowej⁷⁰.

Pełnomocnik zaopatrzony w odpowiednie pisma urzędowe z diecezji *visitatio liminum* zaczynał od czynności dewocyjnych, tj. od nawiedzenia grobów św. Piotra i Pawła. Z obu bazylik otrzymywał pisemne poświadczenie. Opiewało ono na nazwisko ordynariusza z zaznaczeniem kto w jego imieniu tego dokonał. Do niektórych relacji warmińskich zaświadczenia te zostały dołączone. Pierwsze znajdujemy w aktach relacji biskupa Wydźgi z 1669 roku⁷¹. Poświadczenia z bazylik pozwalają nam ustalić, którzy biskupi *visitatio liminum* dokonali osobiście, a którzy przez pełnomocnika. Niestety, nie wszystkie zostały włączone do akt. Często ich brak nawet tam, gdzie istnieje pewność, że biskup posłużył się pełnomocnikiem. Czasami data wystawienia tych poświadczeń jest późniejsza od odnotowanej daty wpływu relacji do kongregacji, co oznacza, że nie zawsze nawiedzenie grobów poprzedzało inne czynności pełnomocnika biskupiego⁷².

Audiencja u papieża stanowiła wyraz jedności z Ojcem św. i zarazem istotny cel *visitatio liminum*: scentralizowanie i skonsolidowanie wstrząśniętego przez reformację Kościoła z jego głową. Podczas niej pełnomocnicy (lub sami biskupi) przedkładali różne dezyderaty, prosili o radę i wskazówki.

Najważniejszym etapem było złożenie relacji w kancelarii kongregacji. Pełnomocnik musiał wpiery przedstawić dokumenty uwierzytelniające jego pełnomocnictwo, poświadczenie z obu bazylik i relację z całym szeregiem listów biskupa. Wszystkie relacje warmińskie do biskupa Połockiego włącznie są adresowane wprost do Ojca Św., natomiast pozostałe

⁶⁶ Upoważnienie dołączone do relacji. Biskup wymienia go też w samej relacji.

⁶⁷ Upoważnienie dołączone do relacji.

⁶⁸ Upoważnienie dołączone do relacji.

⁶⁹ Upoważnienie dołączone do relacji.

⁷⁰ Müller, jw. s. 24.

⁷¹ Są to druki wypełnione ręką kustoszów tych bazylik. Zaświadczenie z bazyliki św. Piotra brzmi: „Nestor Rifa, episcopus ecclesiae Zenopolitanensis, canonicus et altarista. Illustrissimus ac Reverendissimus D. Joannes Stephanus Wydźga Episcopus Varmiensis Regni Poloniae per Ad. Ill. et R. D. Zaccariam Joannem Scholz ... cathedralis ecclesiae canonicum, suum procuratorem, visitavit limina Sacrosanctae Principis Apostolorum basilicae et praesentem fidem a nobis obtinuit hac die 2-da mensis Mali anno 1670”. Drugie zaświadczenie, z bazyliki św. Pawła: „Pro Illustrissimo et Reverendissimo D.D. Joanne Stephano Wydźga Episcopo Varmiensis Regni Poloniae. Admodum Rev. DD Zacharias Joannes Scholz (sic!) eiusdem ecclesiae cathedralis canonicus, suus procurator, personaliter visitavit limina Apostolorum in Sacratissima Patriarchali Basilica Sancti Pauli via Ostiensi, de quo ego infrascriptus monachus ordinis S. Benedicti congregationis Cassinensis fidem facio”.

⁷² Müller, jw. s. 26.

do Kongregacji Soboru. Nie miało to jednak żadnego wpływu na załatwianie relacji. Jak wiemy od 1588 roku sprawami tymi zajmowała się Kongregacja Soboru. Załatwianie relacji mogło trwać od kilku dni do kilku lat nawet. Zależało to od wielu czynników, głównie od sprawności zespołu pracowników kongregacji i od ważkości spraw poruszanych przez biskupa w sprawozdaniu.

Porządek postępowania przy załatwianiu relacji dokładnie opisał kanonik Ludwik Fantoni (*iunior*), wielokrotny pełnomocnik biskupów warmińskich, doskonale obeznany w sprawach kurialnych. W liście do biskupa Szembeka z Rzymu 22 listopada 1727 roku tak pisał: „Zaraz po nawiedzeniu obu bazylik przedłożyłem relację w Kongregacji Soborowej. Najpierw będzie ją rozpatrywał prefekt kongregacji. Poczyni swoje uwagi i przekaże sekretarzowi. Ten sformułuje na piśmie uwagi swego zwierzchnika, doda pewne swoje spostrzeżenia i zwięźle zreferuje na posiedzeniu kongregacji. Po przedyskutowaniu, trzeci z kolei prałat sformułuje treść odpowiedzi biskupowi. Ponieważ aż tylu ludzi musi przyłożyć rękę, przeto nie dziwnego, że załatwianie relacji może potrwać długo, zwłaszcza, gdy nie ma spraw wymagających szybkiej decyzji i prośby zawarte w relacji nie są naglące”⁷³.

Na oryginalnych tekstach relacji widać ślady kilku jej czytelników. Świadczą o tym uwagi marginesowe i popodkreślane te fragmenty, które wzbudziły większe zainteresowanie. Z zasady na większości relacji są dwie adnotacje: tzw. *exhibita* i *expedita*. Pierwsza oznacza datę wpływu relacji do kancelarii, druga zaś datę załatwienia, czyli wystosowania biskupowi odpowiedzi. Np. na relacji biskupa Rudnickiego z 1610 roku jest napis: *Exhibita 23 Martii 1611 per procuratorem* i poniżej *Expedita 6 Januarii 1612*. Adnotacja druga, czyli *expedita*, nieraz bywa dłuższa i zawiera dyspozycję odpowiedzi przygotowywanej biskupowi. W celu urobienia pełniejszego poglądu warto przytoczyć w całości „ekspedytę” odnotowaną na relacji biskupa Szyszkowskiego:

„Dnia 10 listopada 1640. Święta Kongregacja poleciła wystawić pismo według stylu tejże biskupowi warmińskiemu odbywającemu przez pełnomocnika *visitatio liminum* za 14 *quadriennium*. W tym piśmie należy pochwalić pobożność, gorliwość i czujność pasterską tegoż biskupa w kierowaniu powierzony sobie trzody oraz zaznaczyć, że kardynałowie postarają się skutecznie pośredniczyć u Ojca Sw., aby biskup pierwszą kanonię wakującą w miesiącu papieskim nadał osobie milej i aby otrzymał relikwie tak do kościoła katedralnego jak i innych kościołów swej diecezji”.

Efektom tzw. załatwienia relacji jest pismo skierowane do biskupa. Niestety, kopiarze tych pism w Kongregacji Soboru są poważnie zdekompletowane⁷⁴. Niektóre odpowiedzi kongregacji zostały przez notariuszy biskupich wpisane do akt kurialnych i w ten sposób zachowały się⁷⁵. Dla diecezji warmińskiej udało się odnaleźć dotychczas tylko parę odpowiedzi kongregacji: na relację biskupa Wydźgi z 1669 roku⁷⁶, na relację

⁷³ ADWO A 28, s. 641.

⁷⁴ Müller, jw. s. 26—27.

⁷⁵ W XV—XVIII wieku był to rozpowszechniony sposób utrwalania ważnych pism. Por. A. Tomczak: Kancelaria biskupów włocławskich w okresie księgi wpisów (XV—XVIII w.). Toruń 1964.

⁷⁶ ADWO A 13, k. 203.

biskupa Szembeka z 1727 roku⁷⁷, i na dwie relacje biskupa Grabowskiego z 1745 roku⁷⁸ oraz z 1751 roku⁷⁹. Treść i styl tych odpowiedzi są bardzo do siebie zbliżone. W pierwszej części przeważnie zawarta jest rekapitulacja wszystkich zasług biskupa przedstawionych w relacji i w barokowym stylu wyrażone uznanie, w drugiej zaś odpowiedzi na pytania i prośby biskupa. Aby przekonać się, że w niektórych odpowiedziach więcej jest kurtuazji niż treści, wystarczy skonfrontować relację biskupa Wydźgi z 1669 roku z odpowiedzią kongregacji. Pod względem treści relacja ta nic właściwie nie wnosi. W znacznej części powtarza relację Leszczyńskiego z 1650 roku. O aktualnym stanie diecezji i o działalności biskupa nie ma w niej prawie nic. Tymczasem w piśmie z kongregacji nie brak słów uznania dla „gorliwości, wiedzy i cnoty” biskupa, dla jego wysiłków w wykorzenianiu „kąkolu wad i zasiewaniu cnoty”. Podobne peany spotkały biskupów Szembeka i Grabowskiego, tych jednak relacje są na poziomie o wiele wyższym niż biskupa Wydźgi. Z tego chyba słusznie możemy wnioskować, że pochwały za relację należały do „stylu kongregacji”, co oczywiście nie przeszkadzało, by przy tym na niektóre prośby biskupa przesłać odpowiedź odmowną.

III. PRZEGLĄD TREŚCI RELACJI WARMIŃSKICH

Po odrzuceniu petycji w 1590 roku przed biskupami polskimi stanęła konieczność sporządzania pisemnych sprawozdań o stanie diecezji. Redaktorzy pierwszych relacji spotkali się z poważnymi trudnościami. Nie było jeszcze wypracowanych wzorów, a bulla Sykstusa V tylko ogólnikowo określała, jaka ma być ich treść. Pierwsza oficjalna instrukcja została wydana dopiero w 1725 roku. Do tego czasu autorzy relacji kierowali się intuicją i posilkowali się kwestionariuszem Urbana VIII (1623—1644) dla biskupich procesów informacyjnych. Przy każdorazowej obsadzie diecezji nuncjusz zbierał materiały na temat osoby kandydata, diecezji wakującej i ewentualnie diecezji, którą kandydat opuszczał⁸⁰. Papież Urban VIII na użytek Kongregacji Konsystorialnej, która tym się zajmowała, wydał kwestionariusz zawierający cały szereg pytań nie tylko co do osoby biskupa, ale i diecezji. Punkt ciężkości był położony na instytucje centralne w diecezji: kapitułę, katedrę, rezydencję biskupią⁸¹. Relacje oparte na tym kwestionariuszu zbyt wiele miejsca poświęcają tym zagadnieniom z uszczerbkiem dla reszty diecezji⁸².

Poważny wpływ na układ treści w relacjach biskupich wywarli dwaj kanoniści: B. Gavanti (1596—1638) i zwłaszcza P. Fagnani (1587—1678). Ten drugi wprowadził podział na tzw. *status materialis* i *status formalis*⁸³. Pierwszy miał obejmować stronę organizacyjną diecezji, a drugi czynności biskupa i w ogóle funkcjonowanie poszczególnych instytucji diecezjalnych w chwili bieżącej. Relacja miała dać obraz całościowy diecezji za stosunkowo krótki okres czasu. Przed ich autorami wyłonił się

⁷⁷ ADWO A 28, s. 336—340.

⁷⁸ ADWO A 39, k. 79.

⁷⁹ ADWO A 46, k. 107—109.

⁸⁰ Kłoczowski, jw. s. 262.

⁸¹ Drukuje ją Długosz, jw. s. 300—303.

⁸² Müller, jw. s. 41.

⁸³ Tamże, s. 42—43.

podobny problem jaki napotyka historyk piszący monografię diecezji za rządów jednego biskupa: w jaki sposób i w jakiej proporcji połączyć *nova et vetera*, czyli zmienną rzeczywistość z lat kilku (czy nawet kilkunastu) na tle ustalonej od wieków organizacji diecezji? Jeżeli zbyt mocno zostanie podkreślony element statyczny, czyli to, co Fagnani nazwał *status materialis*, wówczas dane opracowanie zatraci ostre ramy chronologiczne i staje się „komunalem” dającym się dostosować do wielu biskupów. Jeżeli zaś element zmienny, dynamiczny, nie zostanie osadzony na kościecu zarysowanej organizacji diecezji, wówczas może być niejasny.

Prawie wszyscy autorzy relacji warmińskich nie potrafili uporać się z tymi trudnościami. Przeważnie kładli nacisk na stronę administracyjno-organizacyjną diecezji, a zaniedbali opis tego, co się w diecezji dzieje. Niektóre relacje, gdyby nie pewne szczegóły, można by dopasować do wszystkich biskupów. To spowodowało, że relacje są nudne i nie przynoszą tego, czego historyk po nich spodziewa się.

Na wzbogacenie treści relacji wpłynęła wspomniana instrukcja z 1725 roku⁸⁴, opracowana przez znanego prawnika P. Lambertiniego. Składa się ona z 62 punktów rozbitych na 9 rozdziałów, ułożonych precyzyjnie z wielkim znawstwem przedmiotu i z przeszło wiekowym doświadczeniem Kongregacji Soboru. Instrukcja Lambertiniego miała tę przewagę nad poprzednio używanymi formularzami, że stanowiła już nie dowolny wzór, ale normę prawną. Na Warmii pierwszy stosownie do nowych wymogów relację sporządził biskup Szembek w 1727 roku. Ma się jednak wrażenie, że kwestionariusz raczej krępował Szembeka niż służył pomocą przy pisaniu tej relacji, zresztą bardzo gruntownej i obszernej. Biskup ten wszystko co miał do napisania umieścił pod punktem pierwszym instrukcji⁸⁵, a przy pozostałych punktach, aby uczynić zadość formalności, powtórzył w streszczeniu odnośny materiał z punktu pierwszego. W ten sposób *status materialis* obejmuje aż 25 stron obszernego formatu, pozostałe zaś punkty instrukcji kongregacji, zaledwie 5⁸⁶. W drugiej relacji (1735) Szembekowi lepiej udało się zachować proporcję pomiędzy poszczególnymi punktami może tylko dlatego, że instrukcja papieska pozwalała na skrócenie *status materialis* przy następnych relacjach⁸⁷. We wstępie do trzeciej relacji biskup Szembek zaznaczył, że „sporządził ją według wymogów ostatniego synodu rzymskiego”⁸⁸. W punkcie pierwszym opuścił stan materialny powołując się na poprzednie swoje relacje i skoncentrował się na jednym zagadnieniu, jego zdaniem nie dość przedtem uwzględnionym, mianowicie na przytułkach. Im poświęcił właściwie całą relację. Pozostałe punkty zostały skwitowane jednym lub drugim zdaniem.

Na relacjach biskupa Grabowskiego i Krasickiego większego wpływu dyrektyw instrukcji już nie widać. Co do układu treści są one zupełnie podobne do relacji biskupów XVII-wiecznych, gdzie *status materialis*

⁸⁴ Szczegółowo omawia ją Müller (jw. s. 44—46), a drukuje ją Długosz (jw. s. 303—310).

⁸⁵ Pierwszy punkt instrukcji z 1725 roku: „De primo relationis capite, pertinente ad statum ecclesiae materialem”.

⁸⁶ ADWO A 28. Punkt pierwszy wypełnia strony 578—603, pozostałe zaś punkty strony 603—609.

⁸⁷ PDE 1892, s. 128—131.

⁸⁸ ADWO A 31, k. 403.

i *formalis* wzajemnie się przeplata na tle historycznym. Możemy więc powiedzieć, że autorzy relacji warmińskich wypracowali własny styl, który nie uległ większym modyfikacjom nawet pod wpływem oficjalnych formularzy Stolicy Apostolskiej. Wydaje się, że zasadnicze elementy tego stylu warmińskiego znajdujemy już w najstarszych relacjach, zwłaszcza w relacjach biskupa Rudnickiego i Szyszkowskiego.

Zwykle największe zainteresowanie budzi pierwsza relacja z diecezji. Dla Warmii jest nią relacja Piotra Tylickiego z 1604 roku, wysłana do Rzymu tuż przed odejściem biskupa do diecezji włocławskiej. Należałoby się spodziewać, że pierwsza relacja będzie obszerna i naszkicuje papieżowi pełny obraz diecezji. Tymczasem liczy ona zaledwie kilka stron i to samych ogólników. Autorem relacji nie jest sam biskup, tylko ktoś z jego współpracowników, najprawdopodobniej kantor katedralny i administrator diecezji podczas nieobecności biskupa, Jan Pisiński⁸⁹. W pierwszej części autor relacji próbuje umiejscowić Warmię na mapie i określić jej granice. Przy tej okazji mówi o podziale Prus na Książęce i Królewskie, o zależności Prus Książęcych od Polski, o stratach terytorialnych diecezji podczas sekularyzacji zakonu, nieudanych wysiłkach przywrócenia pod jurysdykcję biskupów warmińskich Elbląga wraz z podległym mu okręgiem. Diecezja tak okrojona — pisze autor — liczy obecnie tylko 72 kościoły katolickie włącznie z zakonnymi. Ogólnikowo wspomina o jezuitach i franciszkanach w diecezji, podaje liczbę członków kapituły i wymienia godności prałackie. O wikariuszach katedralnych, chórzystach, kaznodzieli, penitencjariuszu, seminarium duchownym wspomina tylko mimochodem. Proboszczowie, zdaniem relatora, dobrze spełniają swoje obowiązki. Rezydują przy parafiach. Dbają o to, by nielicznym innowiercom w diecezji przypominać o prawdziwej wierze. Chodzi tu o biedniejszych luteran pruskich zatrudnionych na służbie przez niektórych mieszczan i szlachciców z Warmii. Szlachta pruska posiadająca dobra w biskupstwie warmińskim mieszka w Prusach i dobrami swymi administruje przez katolickich ekonomów. Ostatni, nieco dłuższy fragment relacji jest poświęcony biskupowi. Autor zaznacza, że biskup pełni funkcje podkanclerzego, przebywa ciągle przy królu i na prośbę królewską otrzymał dyspensę od obowiązku rezydencji. Nie zaniedbuje jednak duszpasterstwa w diecezji i na czas swej nieobecności zamianował administratorem diecezji kantora katedry Jana Pisińskiego, z którym pozostaje w stałym kontakcie. Odbył nawet (choć w dwóch etapach) wizytację diecezji i wydał cały szereg ważkich decyzji, np. w sprawie konferencji dekanalnych. Jednego biskupowi nie udało się przeprowadzić, chociaż tak bardzo leżało mu to na sercu, mianowicie wyrugować regionalnych ksiąg liturgicznych i zastąpić ich rzymskimi⁹⁰.

Taka jest w ogólnym zarysie istotna treść relacji Tylickiego, albo raczej „z czasów Tylickiego”. Potwierdza się na niej znane zjawisko, że redaktorzy pierwszych relacji nie zawsze wiedzieli o czym pisać i ile pisać. Czytelnik relacji nie znający diecezji skądinąd, niewiele by się o niej dowiedział. Autor relacji Tylickiego intuicyjnie u trafił jednak w punkt istotny, skoro tak często nawiązuje do heretyckiego sąsiedztwa

⁸⁹ Por. Eichhorn: Die Prälaten..., jw. s. 613—614.

⁹⁰ Przy dalszych rozważaniach treść relacji biskupa Tylickiego z racji swej odrębności będzie mniej brana pod uwagę.

diecezji. Następni autorzy jeszcze więcej wyostrzą piór przeciwko sąsiedniej, wciąż wzrastającej na sile potędze innowierczej.

Relacja biskupa Rudnickiego z 1610 roku nie jest podobna do poprzedniej. Rudnicki odsunął Pisińskiego od wpływów na rządy w diecezji. Zapewne dlatego nie skorzystał ze wzoru jego relacji. Relacja Rudnickiego wywarła na następne większy wpływ niż Tylickiego. Cechą charakterystyczną relacji z 1610 roku jest jej historyczne ujęcie. Autor omawia najważniejsze instytucje w diecezji jak kapituły (katedralną i kolegiacką), parafie, seminarium duchowne, zakony. Szkicuje dzieje diecezji od roku 1243, genezę stosunków warmińsko-pruskich. Jednym słowem: na kilku stronach chciał podać sumę wiadomości o dziejach i stanie aktualnym diecezji i jej instytucji. Materiał historyczny przytłacza, a miejscami nawet wypiera informacje z chwili bieżącej, czyniąc z relacji jakby streszczenie podręcznika do dziejów diecezji⁹¹. Biskupowi Rudnickiemu, który pierwszy na te tematy pisał, usterkę tę moglibyśmy wybaczyć, natomiast jego następcy powinni raczej historię pozostawić na uboczu, względnie ograniczyć do minimum. W niejednej relacji opowiadanie historyczne staje się zasłoną zakrywającą ubóstwo faktów z działalności biskupa. Nie zawsze jednak opisy historyczne spełniały rolę parawanu, bo np. biskup Szyszkowski w obszernej i gruntownej relacji (1640) zaznaczył na wstępie: „Zanim przystąpię do przedstawienia stanu bieżącego mej diecezji uważam za słuszne wpierw opisać fundację kościoła, formy uposażenia...”. I tutaj w swej relacji cofa się aż do czasów Konrada Mazowieckiego, sprowadzenia Krzyżaków, podziału ziem pruskich na diecezje. Podobnej retrospekcji dokonuje kiedy mówi o katedrze, kapitule itp.⁹².

Spod presji historycznego ujęcia relacji nie wyzwolił się nawet biskup Krasicki w 1771 roku. Biskupów XVIII-wiecznych częściowo usprawiedliwia fakt, że niektóre pytania kwestionariusza z 1725 r. wymagały cofnięcia się w przeszłość (np. pytanie z paragrafu pierwszego: o założeniu, sąsiadach, przywilejach diecezji). Relacja Krasickiego, jak już była mowa, nie jest sporządzona według oficjalnego kwestionariusza, lecz na sposób „warmiński”. Ponadto podaje wiele materiału historycznego nawet tam, gdzie można było go z powodzeniem opuścić.

Problematykę aktualną diecezji relacje poruszają na kanwie poszczególnych instytucji diecezji ujętych historycznie. Biskupi, którzy przesłali do Rzymu kilka relacji, tylko pierwszą opracowali gruntownie. Następne traktowali jako uzupełnienie pierwszej podając tylko, co przez te kilka lat zmieniło się w diecezji. Z pięciu relacji biskupa Grabowskiego każda jest coraz to mniejsza. Widocznie biskup po prostu nie miał o czym pisać.

Trzeba przyznać, że relacje obszerniejsze, chociażby i powtarzały wiele faktów z historii, na ogół zawierają też więcej szczegółów oryginalnych. Biskupi starali się informować Stolicę Apostolską o ważniejszych zmia-

⁹¹ Biskup popełnia pewne nieścisłości, a nawet błędy, np. podaje rok 1554 jako datę założenia kolegium braniewskiego, podczas gdy dopiero w 10 lat później jezuiti zostali przez Hozjusza sprowadzeni do Braniewa. Por. J. Koręba: *Z dziejów diecezji warmińskiej w. XVI. Geneza Braniewskiego Hozianum*. Poznań, Warszawa, Lublin 1964.

⁹² Relację tę streszcza Schmidlin, jw. s. 56—57.

nach w administracji biskupstwa. Biskup Rudnicki w 1610 roku wymienia wszystkie archidiecezje (8) i dodaje, że dla lepszej sprawności w zarządzaniu diecezją erygował dwa nowe: olsztyński i barczewski. Biskup Wydzga w relacji z 1664 roku pierwszy wymienia wszystkie parafie diecezji warmińskiej. Powtarza to za nim biskup Załuski w 1701 r.

W relacjach znajdujemy liczne wzmianki, lub nawet dłuższe opisy kaktizmów wojennych. Wszystkie wojny szwedzkie pozostawiły ślad na Warmii. Klęski spowodowane przez pierwszą wojnę szwedzką przedstawił w relacji biskup Szyszkowski, przez drugą wojnę, czyli tzw. potop, opisał biskup Leszczyński w relacji z 1657 roku, a następstwa wojny północnej biskup Potocki⁹³. Biskup Grabowski opisał ciężary wojny siedmioletniej⁹⁴. Autorzy relacji lubili podawać sensacyjne wiadomości licząc na zainteresowanie nimi w Rzymie. Przy tej okazji biskupi mogli podkreślić, że ich nieobecność w Rzymie *ad limina* jest uzasadniona.

Dość trudno jest podać treść relacji na temat instytucji kościelnych, podziału administracyjnego, korporacji duchownych i ludności. Idąc za kwestionariuszem Urbana VIII dla biskupich procesów informacyjnych biskupi, czy też inni redaktorzy relacji, najczęściej miejsca poświęcali katedrze i całemu zespołowi ludzi z nią związanych. Na drugim planie stawiali kolegiatę i ludzi ku niej ciążących, na trzecim archidiecezję łącznie z parafiami i księżmi, dalej zakony i wszystko to, co się z nimi na Warmii łączyło, a więc niektóre miejsca pielgrzymkowe (św. Lipka, Stoczek), szkolnictwo, seminarium diecezjalne, alumnat papieski, kolegia jezuickie w Braniewie i Reszlu. Ludności diecezji relacje poświęcają na końcu jedną, lub drugą ogólnikową pochwałę za wierność Kościołowi, lub też zaniepokojenie z powodu jakichś nadużyć. Osobnym tematem systematycznie przewijającym się we wszystkich relacjach są sprawy diaspory, kontaktu z herezykami. Z pewnym uproszczeniem schemat większości relacji warmińskich przedstawiał się następująco: katedra, kolegiata, parafia, zakony, diaspora. Mówiąc językiem współczesnym mają one charakter apersonalistyczny, gdyż dają pierwszeństwo instytucjom, a nie ludziom zgrupowanym przy danej instytucji. W relacjach nie znajdujemy nazwisk nawet wybitniejszych jednostek, które odgrywały poważną rolę w życiu diecezji.

1. Katedra i kapituła.

Odnosnie do katedry relacje podają (np. z 1640 r.) szczegółowy opis architektury, wystroju, porządku nabożeństw, zniszczeń dokonanych przez obce wojska. Kolegium kanonickie zazwyczaj występuje w ujęciu statycznym jako korporacja posiadająca własne prawa i przywileje. W relacjach znajdujemy raczej wykaz tych przywilejów, charakterystykę statutów niż jednostek, którym w danym okresie wypadło wprowadzać je w życie. Biskupi chętnie podkreślali obowiązek rezydencji i czasami prosili Stolicę Św. o ochronę tego klejnotu kapituły fromborskiej. Tylko niektórzy biskupi podawali liczbę kanoników aktualnie rezydujących przy

⁹³ F. Hipler, który relację tę opublikował w PDE 1886, s. 94—100, sam od siebie dał jej tytuł: „Ermland nach dem dritten Schwedenkriege”. Edytor zupełnie trafnie wskazał na istotną problematykę relacji.

⁹⁴ Por. J. Obłąk: Warmia w dobie wojny siedmioletniej. *Komunikaty Mazursko-Warmińskie*; 1963 Nr 1 (79) s. 27—48.

katedrze⁹⁵. Za to w każdej relacji znajdujemy przypomnienie o znanym fakcie, że kanonie wakujące w miesiącu nieparzystym obsadzała Stolica Apostolska, a pozostałe kapituła w wolnym wyborze, gdzie biskup posiada pierwszy, ale tylko jeden głos⁹⁶ oraz o tym, że prepozyturę warmińską obsadzają królowie polscy. Niewątpliwie tylko ze względu na kapitułę relacje sporo miejsca poświęcają tzw. małej kapitule, czyli korporacji wikariuszy katedralnych, ich uposażeniu, obowiązkom. W bullach nominacyjnych biskupów warmińskich przez wiele razy powtarza się dezyderat papieża, by w kapitule fromborskiej ufundować prebendy dla kanonika teologa i penitencjariusza. Biskupi w relacjach starali się wyjaśnić, że w diecezji brak funduszy na ten cel, a funkcję teologa i penitencjariusza spełniają zdolni do tego kapłani z kolegium wikariuszy katedralnych.

Z relacji biskupa Szyszkowskiego wynika, że właśnie jemu papież w bulli nominacyjnej polecił wprowadzić do kapituły prebendę teologa. Biskup prosił (w relacji) papieża o uchylenie tego żądania do przyszłych, lepszych czasów⁹⁷.

Sprawa prebendy dla kanonika teologa i penitencjarza jest szeroko omówiona jeszcze w relacji biskupa Szembeka z 1727 roku i biskupa Grabowskiego z 1745 roku. Papież zażądał od Szembeka, aby ten wreszcie wprowadził w życie postanowienie soboru trydenckiego w tej sprawie. Instrukcja z 1725 roku w punkcie piątym pierwszego paragrafu pytała się *an fuerint creatae praebendae poenitentiarum et theologalis?*⁹⁸. Szembek, mając z jednej strony wyraźny nakaz papieski, a z drugiej dyrektywy najnowszej obowiązującej instrukcji, nie mógł pominąć milezieniem tego nieco niemilego zagadnienia. W kapitule warmińskiej istniała, rozumiała zresztą, niechęć przeciwko uszczuplaniu dochodów nawet na tak szlachetny cel. Biskup po przekonsultowaniu problemu z kapitułą postanowił bronić *status quo* i w sprawozdaniu do Rzymu przedłożył cały szereg argumentów⁹⁹. Powołał się przede wszystkim na autorytet kardynała Hozjusza i nuncjusza Franciszka Commendone. Pierwszy — pisał biskup — był współtwórcą uchwał soboru trydenckiego, a mimo to sam prebendy teologa i penitencjarza nie ufundował, drugi natomiast miał dostosować prawa, statuty i zwyczaje kościoła warmińskiego do uchwał soborowych i też w tej materii nic nie postanowił. Po wtóre: kapituła na podstawie swych akt z 5 listopada 1636 roku odpowiedziała, że ta kwestia już została rozstrzygnięta za biskupa Szyszkowskiego w ten sposób, iż obowiązki teologa zostały dołączone do funkcji kaznodziei katedralnego za roczną opłatą z mensy biskupiej i kapitułnej, co już zostało wprowadzone w życie. Na polecenie biskupa Szembeka kaznodzieja ten

⁹⁵ Np. biskup Rudnicki w relacji z 1610 roku i biskup Grabowski w relacji z 1745 roku, PDE 1874, s. 105.

⁹⁶ Prawa i przywileje kapituły warmińskiej zostały na początku XVIII wieku zebrane w dziele: „Iura Reverendissimi Capituli Varmiensis circa electionem episcopi” Romae 1724. Autorem jest prawdopodobnie kanonik warmiński włoskiego pochodzenia Ludwik Fantoni († 1737).

⁹⁷ Biskup pisał w tejże relacji: Sprawa ta leży mi na sercu, ale nie została załatwiona i tymczasem nie widzę możliwości zrealizowania. Nie możemy obecnie utworzyć nowej prebendy kosztem tych, które istnieją, bo są one i tak szczupłe. Obecnie w kapitule mamy aż 5 kanoników z doktoratami.

⁹⁸ Długosz, jw. s. 305.

⁹⁹ ADWO A 28, s. 591—593.

w każdą niedzielę i święto w obecności kanoników wyjaśnia w katedrze Pismo św. pod aspektem historycznym i moralnym. Po trzecie: kanonicy fromborscy według statutów powinni posiadać doktorat, albo ukończone trzyletnie studium w akademii. Po czwarte: w gimnazjum braniewskim (niedaleko od Fromborka) dwóch profesorów wyklada teologię scholastyczną, tak polemiczną jak i pozytywną, jeden wyklada teologię moralną i jeden prawo kanoniczne (z fundacji J. Kunigka, † 1719). Jest też profesor języka greckiego, hebrajskiego oraz matematyki. Po piąte: wikariusze katedralni mają co tydzień konferencje ascetyczne i rozwiązywanie kazuśów moralnych pod kierunkiem jednego z kanoników.

Argumentacja biskupa nie całkowicie przekonała kongregację. W odpowiedzi na relację, 6 grudnia 1726 roku, prefekt kongregacji wyrażał uznanie dla gorliwości biskupa, dodając zarazem, że „niczego w diecezji już by nie brakło, gdyby jeszcze dla większego splendoru tak sławnej kapituły zaprowadzono w niej prebendę dla teologa i penitencjariusza” i polecił przeznaczyć na ten cel pierwsze dwie kanonie, które zawakują w najbliższej przyszłości¹⁰⁰.

W następnej relacji, z 1735 roku, Szembek pisał, iż „doskonale rozumie znaczenie tych prebend i gorące życzenie Stolicy Apostolskiej, ale po przeanalizowaniu sytuacji wspólnie z kapitułą doszedł do wniosku, że na Warmii dosyć uczyniono aby sprostać żądaniom soboru trydenckiego, chyba że kongregacja jest innego zdania”. Fantoni miał dodatkowo złożyć wyjaśnienie motywów biskupa¹⁰¹.

Jeszcze biskupowi Grabowskiemu w relacji z 1745 roku przyszło bronić się przed projektem erygowania tych prebend. Jemu również obowiązek ten został przypomniany w bulli papieskiej, mianującej go biskupem warmińskim (*provisio*). Grabowski na swoją obronę przytacza jeszcze raz argumenty podane przez poprzednika i dorzuca od siebie co następuje: „Od tego czasu, gdy zostałem biskupem warmińskim, nie zawakowała żadna kanonia, której prebendę mógłbym przeznaczyć teologowi. Życzenie kongregacji będzie możliwe do spełnienia dopiero wtedy, gdy Dataria Apostolska zaprzestanie mianowania koadiutorów kanonikom nierezydującym”¹⁰².

Na tym w relacjach biskupów warmińskich wygasa spór o prebendę teologa i penitencjariusza. Kongregacji więcej zależało na tej pierwszej. Biskup Krasicki w 1771 roku o teologu już nie wspomina, natomiast o penitencjariuszu nadmienia, że obowiązki jego spełnia jeden z wikariuszy katedralnych, wyznaczony i opłacony przez biskupa¹⁰³.

Perypetie z prebendą teologa i penitencjariusza w różnych relacjach znalazły żywe odzwierciedlenie. Inne informacje odnośnie kapituły, dotyczące się np. uposażenia, praw i przywilejów, statutów itp. powtarzają się aż do znużenia poczawszy od pierwszej relacji (1604), aż do ostatniej w tym okresie (1771).

Relacja biskupa Tylickiego (1604 r.) poprzestała na przedstawieniu bardzo ogólnikowego i niewyraźnego obrazu diecezji. O kapitule znajdujemy w niej tylko kilka zdań. Biskup podaje, że „przy kościele katedralnym,

¹⁰⁰ Tamże, s. 638—639.

¹⁰¹ PDE 1892, s. 129.

¹⁰² PDE 1874, s. 143.

¹⁰³ ADWO A 63, k. 135.

matce wszystkich kościołów w diecezji (*matrix omnium ecclesiarum dioecesis*) jest kapituła złożona z 16 kanonii, w tym 4 godności prałackie: prepozyt, dziekan, kustosz i kantor. Prawie wszyscy kanonicy posiadają święcenia kapłańskie, z wyjątkiem trzech, z których jeden studiuje, a pozostali dwaj przebywają na dworze królewskim. Dochody kanonicy dzielą po równej części. Służbę Bożą sprawują regularnie, przy pomocy 8 wikariuszy¹⁰⁴.

Biskup Rudnicki w relacji z 1610 roku rozszerza informacje swego poprzednika o nowe szczegóły: podaje przepisy co do obsadzania kanonii, podziału dochodów. Pierwszy wspomina o tym, że kapituła jest panem zwierzchnim nad trzecią częścią diecezji, podaje liczbę kanoników aktualnie rezydujących przy katedrze (było ich 11). Informacje biskupa Działyńskiego z 1624 roku pokrywają się z danymi Rudnickiego¹⁰⁴. Znajdujemy w nich przypomnienie znanego faktu, że na mocy przywileju papieża Leona X z 23.I.1518 roku prepozyturę warmińską obsadzają królowie polscy¹⁰⁵.

Stosunkowo najbogatsze wiadomości o kapitule podają relacje najobszerniejsze, tj. Szyszkowskiego, Szembeka z 1727 roku i Grabowskiego z 1745 roku. Biskup Szyszkowski na szerokim tle historycznym prezentuje nam wszystkie godności w kapitule, podaje zasady rekrutacji członków kapituły, ich uposażenie, liczbę i pierwszy szerzej opisuje jak wyglądają zajęcia chórowe kanoników. Słabą stroną jego przekazu, jak zresztą i wielu innych, jest przemilczenie spraw personalnych kapituły¹⁰⁶.

¹⁰⁴ PDE 1891, s. 113.

¹⁰⁵ H. S c h m a u c h: Das Präsentationsrecht des Polenkönigs für die Frauenburger Dompropstei. ZGAE 26 (1936) s. 95—104.

¹⁰⁶ Kapituła warmińska obecnie składa się z 16 kanonii, dawniej było ich 23. Papież zredukowali tę liczbę do 16. Swego czasu, za zgodą biskupa i kapituły, została ufundowana siedemnasta kanonia, tzw. św. Andrzeja, której dochody szły na potrzeby katedry. Kanonie wakujące w miesiącach papieskich obsadza Stolica Święta, a w miesiącach kapitułnych (parzystych) biskup i kapituła, przy czym biskup ma pierwszy, ale tylko jeden głos. W kapitule jest 4 prałatów, którzy posiadają takie samo uposażenie co i pozostali kanonicy. Prepozyt przewodniczy posiedzeniom kapituły, zwołuje je i podaje porządek obrad. Dziekanowi podlegają wikariusze i chórzyci. On moderuje modlitwę w chórze. Kustosz zarządza skarbcem kościelnym, naczyniami liturgicznymi i tym wszystkim co potrzebne do kultu. Jemu pomaga wikariusz diakon. Kantor w święta rytu *duplex* intonuje choralistom w chórze, razem z dwoma wikariuszami, z których jeden jest hebdomadariuszem. W święta, gdy jest biskup, sumę śpiewa któryś z prałatów. W każdą niedzielę i święto jest kazanie *in lingua germanica, quae incolis oppidi imo totius pene episcopatus materna est*. W katedrze jest wiele Mszy św. rocznicowych (anniversaria) z fundacji biskupów, królów polskich, kanoników, wiernych. Parafianami katedry są właściwie tylko mieszkańcy zamku (*Castrum Dominae Nostrae*). Miasto ma swój kościół parafialny. W dniu powszednie w katedrze odprawiają się dwie Msze św. programowe: jedna rano, zwana *matura* o Najświętszej Maryi Pannie i druga *de die*. Kanonicy w chórze odmawiają cały brewiarz i *horae Dominae Nostrae*. Jeżeli kanonik nie będzie przynajmniej na dwóch godzinach kanonicznych (dowolnie wybranych) traci dystrybucje chórowe z danego dnia. Używamy brewiarza wprowadzonego przed 30 laty przez biskupa Szymona. Oficjum chórowego dogląda kanonik hebdomadariusz, który w święta i niedziele śpiewa sumę i nieszpory. Nowo przyjęci kanonicy muszą przez cały miesiąc ściśle rezydować przy katedrze. W procesji idą najpierw kanonicy prezbiterzy, następnie diakoni, subdiakoni, minoryci, niezależnie od tego kiedy zostali kanonikami. Posiedzenia kapituły odbywają się co miesiąc. Statuty kapituły przejrzał i zatwierdził kard. Commendone. Kanonicy nierezydujący dochodów nie otrzymują. Obecnie tylko jeden nie rezyduje.

Tyle, w streszczeniu, zawiera relacja biskupa Szyszkowskiego na temat kapituły.

Biskup Szembek dał dokładny opis wystroju katedry, kurii kanonickich i innych budynków kościelnych, natomiast o samym kolegium kanonickim powtarza to, co już powiedzieli jego poprzednicy.

Biskup Grabowski również odnotowuje dobrze znane kongregacji zasady ustrojowe kapituły, ale przynajmniej fragmentarycznie chciał przedstawić, jak te zasady konkretni ludzie wcielają w życie. To właśnie powinno być przedmiotem relacji! Biskupowi szczególnie leżała na sercu sprawa dyscypliny rezydencji. W XVII i XVIII wieku obie kapituły warmińskie jeszcze przestrzegały modlitwy chórowej, ale zły przykład innych diecezji polskich udzielił się i kanonikom warmińskim. W relacji z 1745 roku biskup donosił, że aż 5 kanoników katedralnych nie rezydowało, tylko wyręczało się zastępcami, których akta określają mianem *suffraganeus canonici*. Na podobne zastępstwo potrzebna była zgoda Stolicy Św. Biskup, który dążył raczej do obostrzenia rezydencji, wyraża w relacji żal, że z Rzymu tak łatwo można otrzymać dyspensę od obowiązku osobistej rezydencji kanonika¹⁰⁷. W relacjach z 1751, 1757 i 1762 roku podane są nawet nazwiska kanoników nierezydujących. Systematycznie powtarza się nazwisko Józefa Accarambono, kanonika włoskiego pochodzenia, który zajęty na dworze królewskim w Dreźnie obowiązkami kanonickimi we Fromborku spełniał przez swego rodaka, Jakuba Simonetti.

Nie wydaje się być celowym streszczanie wszystkich pozostałych wiadomości na temat kapituły, zawartych w relacjach. Jedno trzeba podkreślić: są one zbyt skąpe i zbyt jednostronne. O takim potentacie w diecezji, jakim była kapituła, należało oczekiwać bardziej gruntownych informacji.

2. Kapituła kolegiacka.

Jeszcze większego doznajemy rozczarowania przy analizie przekazów zawartych w relacjach odnośnie kapituły kolegiackiej Dobromiejskiej. Podobnie jak o wielu innych zagadnieniach z życia diecezji, tak i o jedynej kolegiacie, zręby sumarycznych wiadomości zawarł w pierwszej relacji (1610) biskup Rudnicki. Znajdujemy w niej krótką historię kapituły, wzmiankę o uposażeniu, o liczbie kanonii z prawem rezydencji i tytułarnych, o obsadzaniu kanonii. Inne relacje powtarzają to, co Rudnicki napisał, wprowadzając drobne poprawki, jak np. co do ilości kanoników rezydujących i wikariuszy zatrudnionych przy kolegiacie. Wszyscy zgodnie podkreślają gorliwość kanoników kolegiackich w przestrzeganiu rezydencji i modlitwy chórowej. Biskup Rudnicki pisał, że na 12 kanoników tylko 7 posiada wystarczające prebendy i ci właśnie rezydują przy kolegiacie. Pozostali pracują na parafiach jako proboszczowie (*canonici non residentes, titulares*) i zazwyczaj kolejno są promowani przez biskupa na kanonie z prawem rezydencji, skoro tylko któraś zawakuje.

Ilość kanonii z prawem rezydencji ulegała ciągłej zmianie. Podkreśla to A. Birch-Hirschfeld w swej gruntownej pracy o kapitule kolegia-

Informacje te są ciekawe, ale dotyczą się nie tylko jego okresu. Jest to po prostu zbiór podstawowych wiadomości o kapitule i jej statutach w ogóle.

¹⁰⁷ Wymienia kanoników: Józefa Szembeka i Józefa Accarambono.

ckiej¹⁰⁸. Przyczyną takiego stanu rzeczy były liczne wojny XVII wieku i spadek waluty. Beneficja i fundacje tracą wtedy swoją pierwotną wartość. Biskupi często prosili Stolicę Apostolską o pozwolenie na redukcję legatów mszalnych właśnie argumentując postępującą inflacją. Przeto nie należy się dziwić, że i liczba kanonii w XVII wieku wykazywała tendencje spadkowe. Biskup Szyszkowski w relacji z 1640 roku i biskup Leszczyński w obu relacjach donoszą o istnieniu 7 kanonii rezydencjalnych, ale już biskup Wydzga w relacji z 1675 roku pisał, że „przy kolegiacie 6 kanoników żyje jak mnisi w klasztorze”. W poprzedniej relacji, z 1669 roku, ten biskup podawał jeszcze 7 kanoników rezydujących, dodając zarazem, że „obecnie z powodu uszczuplenia dochodów przez wojny rezyduje tylko 5”¹⁰⁹. Widocznie biskup stan ten uważał za tymczasowy i miał nadzieję powiększenia liczby rezydujących, do czego biskupi zawsze dążyli, a przed czym kapituła wytrwale broniła się.

Pozostałe informacje o kapitule kolegiackiej zawarte w relacjach XVII wieku powtarzają się i nie wychodzą poza problematykę zarysowaną przez biskupa Rudnickiego. Niektóre bezkrytycznie powtarzają za Rudnickim zdanie, że kanonikami kolegiackimi biskupi mianowali księży już steranych wiekiem i niezdolnych do spełniania obowiązków duszpasterskich. Być może, że tak było za Rudnickiego, ale zdania tego nie można generalizować. Jedynym wyjątkiem jest relacja biskupa Szyszkowskiego. Zawiera ona wiele ciekawych szczegółów odnośnie życia kapituły, modlitwy chórowej, nabożeństw w kościele kolegiackim i w innych kościołach. Jednym słowem wyszła poza szablon utarty w pozostałych relacjach tego wieku.

Najbardziej wyczerpujące informacje o kapitule kolegiackiej są zawarte w relacji biskupa Szembeka z 1727 roku, która dokładnie określa funkcje prałatów (prepozyta i dziekana) w kapitule, ich prawa i obowiązki, uposażenie kapituły, życie wspólne, modlitwę chórową, zajęcia duszpasterskie, styl życia kanoników i ich pomocników — wikariuszy kolegiackich¹¹⁰. Właściwie wystarczy przeczytać relację Szembeka, aby przekonać się, co na temat kapituły kolegiackiej pisali biskupi warmińscy w swoich sprawozdaniach o stanie diecezji.

Zwykle po kolegiacie w relacjach jest mowa o archiprezbiteratach, parafiach i innych kościołach w diecezji oraz o duchowieństwie parafialnym i zakonnym.

• 3. Parafie.

Czytelnika relacji warmińskich uderza wielka rozbieżność między nimi w kwestii podziału diecezji na parafie. Sieć parafialna diecezji warmińskiej w XVII i XVIII wieku w zasadniczych zrębach była już ustalona. Zjawisko awansu kościoła filialnego do rangi parafialnego, lub degradacji parafialnego do rzędu filii nie było wtedy tak powszechne jak to należałoby wnosić z relacji.

¹⁰⁸ A. Birch-Hirschfeld, *Geschichte des Kollegiatstiftes in Guttstadt 1341—1811*, ZGAE 24 (1932), s. 618—620.

¹⁰⁹ PDE 1892, s. 84.

¹¹⁰ AWDO A 28, s. 595—596.

Biskup Tylicki w 1604 roku informuje o istnieniu na Warmii 72 kościołów katolickich¹¹¹. Biskup Rudnicki w 1610 roku odnotowuje 78 kościołów parafialnych i 16 filialnych, Działyński w 1724 roku — 76 kościołów parafialnych „oprócz katedralnego i kolegiackiego”¹¹², Szyszkowski w 1640 roku aż 93 kościoły parafialne. W dziesięć lat później biskup Leszczyński donosił o istnieniu 81 parafii. Wydzga w 1664 roku po raz pierwszy w relacjach warmińskich wymienia nazwy parafii i archiprezbiteratów. Wyliczył wówczas 71 kościołów parafialnych, a w pięć lat później ten sam biskup pisał, że wszystkich parafii jest 81¹¹³. Biskup Załuski w 1701 roku wymienia nazwy 76 parafii¹¹⁴, biskup Potocki w 1717 r. podaje (bez wyliczania z nazwy) 77 kościołów parafialnych, 17 filialnych i 19 kaplic¹¹⁵, Szembek w 1727 roku — również 77 parafialnych, lecz 19 filialnych¹¹⁶. Biskup Grabowski w 1745 i 1751 roku naliczył „na samej Warmii zaledwie 70 kościołów parafialnych, nie biorąc pod uwagę zakonnych”¹¹⁷, Krasicki zaś w 1771 r. 77 kościołów parafialnych oprócz Królewca¹¹⁸.

To bardzo dziwne, że pasterze tak małej diecezji nie wiedzieli ile mają parafii i nie zadali sobie trudu, aby przynajmniej w oficjalnym dokumencie, jakim jest niewątpliwie relacja do Rzymu, nie dopuścić do tak rażących nieścisłości. Rozpiętość pomiędzy dolną liczbą parafii (70) a górną (93), jak to sugerują nam relacje, jest zbyt wielka, aby dało się to wytłumaczyć naturalnym procesem powstawania i zanikania parafii. Wydaje się, że najbliższymi prawdy są biskupi Załuski, Szembek i Krasicki, których dane są do siebie zbliżone.

Autorów relacji częściowo tylko usprawiedliwia fakt, że biskupowi warmińskiemu podlegało kilka kościołów poza granicami właściwej Warmii: w Prusach i w okręgu elbląsko-tolkimickim i nie wszyscy wiedzieli czy mogą je zaliczyć do diecezji warmińskiej. Przyjmując jednak i tę poprawkę amplituda wahań jest zbyt wielka i co najważniejsze — zdradza wszelkie cechy przypadkowości. Gruntowne badania nad siecią parafialną diecezji warmińskiej po roku 1525¹¹⁹ pomogłyby sprostować niejedną błąd popełniony przez autorów relacji.

Relacje nie podają żadnej statystyki ludności w poszczególnych parafiach. Tylko jeden, biskup Szyszkowski, pisał, że parafie miejskie liczą przeciętnie 2—3 tysiące, a wiejskie 300—600 wiernych.

O budynkach kościelnych relacje podają zazwyczaj informacje bardzo ogólne, mniej więcej tej treści: wszystkie kościoły, poza kilkoma, są murowane (*ex solido muro*), starannie dopatrzone, uposażenie posiadają wystarczające. Biskupi starali się informować o zbezczeszczeniu kościołów przez innowiercze wojska i o swej akcji odnowy. Relacje wspominają m. in. o budowie kościołów w Św. Lipcu i Stoczku, kościoła św.

¹¹¹ Oto interesujący nas fragment relacji: „Sunt autem in universum septuaginta duae ecclesiae catholici ritus...”.

¹¹² PDE 1891, s. 114.

¹¹³ PDE 1892, s. 84.

¹¹⁴ ADWO H 21, k. 54.

¹¹⁵ PDE 1886, s. 97.

¹¹⁶ ADWO A 28, s. 596.

¹¹⁷ PDE 1874, s. 145. PDE 1892, s. 105.

¹¹⁸ ADWO A 63, k. 138.

¹¹⁹ A. Olezyk: Sieć parafialna biskupstwa warmińskiego do roku 1525. Lublin 1961.

Krzyża w Braniewie¹²⁰, Franknowie, kościołów wotywnych w Chwałęcynie i Św. Krzyża w Lidzbarku, kaplicy ekspiacyjnej w dekanacie dobromiejskim¹²¹. Biskupi Potocki i Szembek ze szczególną predylekcją pisali do Rzymu o wybudowaniu kościoła w Krośnie (k. Ornety) i o utworzeniu przy nim domu emerytalnego dla księży diecezjalnych¹²². Szembekowi szczególnie zależało na tym, aby księżom mieszkającym przy tym kościele nadać charakter formalnego stowarzyszenia (*aggregatio sacerdotum saecularium*) i przez Fantoniego zabiegał w Rzymie o zatwierdzenie tej instytucji. Biskup zamierzał uczynić tu dom rekolekcyjny dla księży i kleryków przygotowujących się do święceń.

Przedmiotem wielkiego zainteresowania relacji warmińskich od połowy XVII wieku są kościoły odpustowe i miejsca kultu. Biskup Wydzga w relacji z 1669 roku zaznacza, że w diecezji kwitnie kult Najświętszego Sakramentu, który to kult ześrodkował się głównie przy dwóch kościołach: w Bisztyнку i w Głotowie. W każdym kościele archiprezbiteralnym (czyli dziekańskim) co czwartek jest odprawiana Msza św. wotywna o Najświętszym Sakramencie¹²³.

W tym samym czasie aktywizują się ośrodki kultu maryjnego, których na Warmii było trzy: Św. Lipka, Krosno i Stoczek, gdzie biskupi warmińscy postarali się o wybudowanie nowych, obszernych kościołów. Klęski elementarne przyczyniły się do rozbudzenia ruchu pątniczego. Na masowe wędrówki, zwłaszcza do Św. Lipki, pierwszy zwrócił uwagę Rzymu biskup Szyzkowski w relacji z 1640 roku. Biskup słusznie zaznaczył, że „po wojnie całe wsie i miasta podejmują wotywnie pielgrzymki do Św. Lipki i Stoczka”. Podobne zjawisko odnotowali w swych relacjach biskupi Potocki i Szembek¹²⁴.

Zwykle każda relacja poświęca parę zdań na temat przytułków, szpitali, bractw, szkół parafialnych, banków pobożności (*mons pietatis*). Niekiedy autor relacji kwituje jednym zdaniem, że dana organizacja charytatywna, czy instytucja istnieje (lub nie) i nie podaje żadnych liczb orientacyjnych. Z bractw na pierwszym miejscu stawiają kapłańskie (*confraternitas sacerdotum*) i różańcowe (*confraternitas S. rosarii*). O szkołach dowiadujemy się tylko tyle, że istnieją i to nawet po wsiach kościelnych. O przytułkach i szpitalach gruntowniejsze informacje znajdujemy jedynie w relacji Szembeka z 1735 roku¹²⁵. Biskup tę relację potraktował jako uzupełnienie poprzednich. Uwagę swą skoncentrował na przytułkach i szpitalach, sądząc, że „na inne tematy Stolicę Apostolską dostatecznie poinformował w poprzednich relacjach”.

Zapewne relacje dałyby kongregacji lepszy wgląd w sytuację diecezji, a nam więcej cennego materiału źródłowego, gdyby biskupi, zwłaszcza

¹²⁰ Relacja biskupa Wydzgi z 1675 roku mówi o cudzie jaki miał się zdarzyć pod Braniewem. W miejscu, gdzie Szwedzi zbezczeszcili figurkę Ukrzyżowanego, po abdykacji Jana Kazimierza został wybudowany kościół.

¹²¹ Szembek w relacji z 1727 roku opisał jak doszło do budowy kościoła w miejscowości Międzyzlesie koło Dobrego Miasta: pewni ludzie z tej miejscowości po pijanemu zbezczeszcili Krzyż. Zostali za to skazani na śmierć. Ich dom został zburzony i na jego miejscu w 1717 roku wybudowano kapliczkę. ADWO A 28, s. 597.

¹²² PDE 1886, s. 97. PDE 1892, s. 130. ADWO A 28, s. 597.

¹²³ PDE 1892, s. 85.

¹²⁴ Po wojnie północnej i dżumie ruch pielgrzymkowy przybrał na sile.

¹²⁵ ADWO A 31, k. 408—410. W relacji z 1727 roku Szembek podał, że w diecezji są 22 leprozoria. ADWO A 28, s. 603.

przy następnych swoich relacjach (krótszych od pierwszej) zajęli się jednym aspektem życia diecezji. Mnogość tematyki wpłynęła na spłylenie sprawozdań biskupich.

4. Duchowieństwo diecezjalne.

Historyka współczesnego coraz więcej interesuje diecezja nie tyle jako organizacyjna jednostka kościelna instytucjonalnie pojęta, ale społeczeństwo, ludzie. Tymczasem relacje przez wyeksponowanie *status materialis* mają charakter, jak już zaznaczyliśmy, apersonalistyczny. Nawet kanonicy giną na tle swej kapituły, statutów, przywilejów, dochodów. Nie znajdujemy spodziewanych wiadomości nie tylko na temat wiernych diecezji, ale i duchowieństwa, zwłaszcza szeregowego. Żaden z autorów relacji nie podał statystyki duchowieństwa, nie usiłował podpatrzyć jego problemów. Nagany i pochwały są rozdzielane totalnie, bez odcieni. Księża ujmują się funkcjonalnie, jako tego, który ma strzec owczarni, a zarazem sam być inwigilowany przez archiprezbitera, oficjała, biskupa. Według relacji biskupa Rudnickiego z 1610 roku, obowiązkiem archiprezbitera, czyli dziekana, jest coroczna wizytacja podległego sobie terenu, piecza nad księżmi swego archiprezbiteratu, połączona z zobowiązaniem denuncjowania niepoprawnych (po upomnieniu) delikwentów biskupowi lub oficjałowi. W relacji z 1617 roku Rudnicki podkreśla słuszność nazwy dawanej dziekanom: oczy biskupa¹²⁶. Na ogół biskupi w relacjach wyrażają zadowolenie ze swego duchowieństwa, podkreślają jego nienaganne życie, gorliwość w administrowaniu sakramentów św., głoszeniu kazań, przestrzeganiu rezydencji.

Bodajże jedynym wyjątkiem wśród powszechnych pochwał pod adresem księży jest relacja Szyszkowskiego z 1640 roku. Biskup uzala się na brak księży. Mówi, że nawet w Królewcu jest tylko jeden ksiądz, staruszek, który musi stawić czoła całemu zespołowi predykantów luterskich i profesorów zgrupowanych przy uniwersytecie królewieckim. Narzeka na rozluźnienie karności wśród księży podczas wojny szwedzkiej. „Księża — pisał biskup — w zawierusze wojennej starali się więcej ratować dobra gospodarcze niż dusze”. Podczas wizytacji biskup był zmuszony niektórych księży upomnieć, innych przenieść na nową placówkę, a kilku pozbawić nawet stanowisk kościelnych. Kwieciste, sformułowane w barokowym stylu żale biskupa Szyszkowskiego kończą się nutą optymistyczną: wizytacja generalna usunęła wszelkie zło z diecezji! To zbyt mechaniczne rozwiązanie trudności nasuwa przypuszczenie, że szumne narzekanie było niejako przygotowaniem do ujawnienia zbawiennej roli wizytacji. Podobny schemat powtarza się i przy innych aktach biskupa¹²⁷.

Relacje podkreślają walory intelektualne duchowieństwa. Biskup Wydźga w relacji z 1669 roku pisał: „Duchowieństwo warmińskie nie powierzchownie, lecz gruntownie jest wykształcone, stosownie do wymogów kanonów. Nikogo nie dopuszcza się do świętych obowiązków, zanim nie pozna teologii spekulatywnej i moralnej. Stosujemy się do zasady Gracjana, która zabrania dopuszczać do święceń niedouczonej tak samo

¹²⁶ PDE 1891, s. 99.

¹²⁷ Por. relacja biskupa Leszczyńskiego z 1650 r.

jak i upośledzonych na ciele”¹²⁸. W następnej relacji biskup Wydźga ponownie chlubił się: „Kler mam wykształcony. Każdy z księży ukończył filozofię, teologię scholastyczną i moralną”.

Biskup Załuski w swej relacji z 1701 roku wielce zachwalał poziom intelektualny duchowieństwa warmińskiego. Przy tej okazji wygłosił hymn pochwalny na cześć wychowawców tegoż duchowieństwa — jezuitów braniewskich i ich uczelni¹²⁹. Pochwały nie odniosły wielkiego sukcesu. Za biskupa Potockiego ze Stolicy Apostolskiej przyszła do biskupa sugestia przekazania kierownictwa nad seminarium diecezjalnym Misjonarzom św. Wincentego a Paulo. Jezuitom udało się wybronić dzięki przedawnieniu. Powołali się na pierwotną inkorporację seminarium do kolegium jezuickiego¹³⁰.

Zasadnicze myśli na temat duchowieństwa diecezjalnego powtarzają relacje biskupa Szembeka i Grabowskiego. Szembek w 1727 roku donosił, że wszyscy proboszczowie przestrzegają rezydencji, dbają o ziemię należącą do parafii, w każdą niedzielę i święto głoszą kazania, aplikują Msze św. za parafian, noszą sutanny. Nie słychać, by w diecezji źle mówiono o księżach¹³¹. Biskup Grabowski w relacji z 1745 roku również wyrażał się z uznaniem o duchowieństwie. Do pochwał swoich poprzedników dorzucił od siebie to, że księża prowadzą księgi parafialne, do konfesjonatów (okratowanych) zasiadają ubrani w komżę i stulę¹³². W całości obraz duchowieństwa diecezjalnego w relacjach biskupich jest fragmentaryczny i niewątpliwie jednostronny. Relacje po roku 1725 chociaż powinny uwzględnić cały szereg pytań kongregacji, zawarty w instrukcji o sporządzaniu pisemnego sprawozdania ze stanu diecezji, to jednak nie wyszły poza krąg zainteresowań relacji poprzednich.

5. Duchowieństwo zakonne. Wierni.

Zupełnie podobnie przedstawia się obraz duchowieństwa zakonnego. Instrukcja z 1725 roku również zawierała rozdział (czwarty) poświęcony zakonom męskim i rozdział piąty zakonem żeńskim. Na Warmii w XVII i XVIII wieku istniały dwa zakony męskie: bernardyni i jezuiti oraz jedno zgromadzenie żeńskie — katarzynki. Większość relacji wymienia tylko domy tych zakonów, podaje krótki rys historyczny poszczególnych domów i w kilku słowach charakterystykę działalności, która najczęściej polega na zdawkowemu podkreśleniu zasług danego zakonu dla diecezji. Przy takich założeniach przekazy relacji o zakonach siłą rzeczy stały się bezbarwnym ogólnikiem zamieszczonym w relacji gwoili formalności. Więcej miejsca poświęca się jezuitom z racji ich uczelni i działalności misyjnej. Przedmiotem żywszego zainteresowania są zazwyczaj placówki zakonne, które powstały za rządów tego biskupa, który daną relację sporządzał.

¹²⁸ PDE 1892, s. 85.

¹²⁹ J. Bender: *Geschichte der philosophischen und theologischen Studien im Ermland*. Braunsberg 1868, s. 80—81.

¹³⁰ PDE 1886, s. 98. Misjonarze mieli dać adeptom do stanu duchownego lepsze przygotowanie duszpasterskie.

¹³¹ ADWO A 23, s. 606—607.

¹³² PDE 1874, s. 145.

Najbardziej wyczerpujące informacje o zakonach znajdujemy w relacji biskupa Grabowskiego z 1745 roku. Jej wartość polega przede wszystkim na tym, że podaje statystykę zakonników i zakonnic w poszczególnych domach, czego nie uczynił żaden inny autor relacji. Według Grabowskiego stan liczebny zakonów na Warmii za jego czasów przedstawiał się następująco ¹³³:

Jezuici. Placówka w Braniewie włącznie z misją w Królewcu liczyła 23 ojców, 3 magistrów, 8 scholarów, 10 braci, razem 44 osoby.

Placówka w Reszlu łącznie ze Św. Lipką liczyła 15 ojców, 3 magistrów, 6 scholarów, 7 braci, razem 31 osób.

Bernardyni. Placówka w Barczewie liczyła 10 ojców i 5 braci.

Placówka w Stoczku liczyła 9 ojców i 4 braci.

Placówka w Kadynach liczyła tyle samo co i w Stoczku.

Wszystkie męskie domy zakonne liczyły razem 116 osób. Mielibyśmy o wiele więcej plastyczny obraz diecezji, gdyby podobne statystyki zostały podane we wszystkich relacjach i to nie tylko w odniesieniu do zakonów. Biskup Grabowski podał dość dokładnie program nauczania w kolegiach jezuickich, wyraził uznanie zakonom męskim za ich ochoczą pomoc w diecezji, posłuszeństwo, przestrzeganie klauzury. „Chętnie udzielam im jurysdykcji do głoszenia kazań i słuchania spowiedzi — pisał — ponieważ są ludźmi uczonymi”.

Pierwsze, zasadnicze informacje o siostrach katarzynek znajdujemy w relacji biskupa Rudnickiego z 1610 roku. Miały one wtedy już 4 domy: w Braniewie, Ornecie, Lidzbarku i Reszlu. Biskup Potocki w 1717 roku donosił, że w każdym z tych domów przebywa przeciętnie po 15 sióstr ¹³⁴. Za biskupa Grabowskiego liczba ta wzrosła do 17—20 sióstr na każdy dom ¹³⁵. Biskup Szembek w relacji z 1727 roku i Grabowski w relacji z 1745 r. opisali dokładnie wygląd stroju zakonnej katarzynek i główne zasady ich reguły.

Ostatnią grupą społeczną, o której jest mowa w relacjach, to ludność diecezji. Nie wszyscy biskupi próbowali dać charakterystykę swoich wiernych, a ci, którzy to uczynili, poprzestali na ogólnym stwierdzeniu, że lud warmiński jest mocno przywiązany do Kościoła, swego języka, prawa i zwyczajów ¹³⁶. Bodajże jeden tylko biskup Szyszkowski w 1640 roku narzekał na upadek obyczajów wśród ludności warmińskiej

¹³³ Tamże, s. 146.

¹³⁴ PDE 1886, s. 98.

¹³⁵ PDE 1874, s. 147.

¹³⁶ Oto najbardziej typowy fragment relacji z 1657 roku: „Populus e coloniis ex Germania olim deductis originem ducens maiore ex parte aeorum suorum legibus, insitutis, moribus et lingua utitur. In fide Catholica Romana constanter manet, tum Reverendissimi Domini Episcopi et Administratorum eius vigilantia, tum sanctitate legum, quibus cautum est, ne cui haereticorum iure domicilii, tanto minus civitatis aut ordinis seu collegii cuiuspiam in Episcopatu frui liceat”. PDE 1892, s. 59. Zupełnie podobne określenie ludności znajdujemy w relacji biskupa Wydźgi z 1664, 1669 (PDE 1892, s. 85) i 1675 roku oraz biskupa Żaluskiego z 1701 roku (ADWO H 21, k. 57—58). Biskup Potocki w relacji z 1717 roku pisał, że „ludność warmińska nie znosi heretyków. W diecezji nie ma innowierców z wyjątkiem małej grupy pasterzy i slug. Ludność podczas zarazy wykazała wielką cierpliwość i ofiarność na miejsca pielgrzymkowe”.

po wojnie szwedzkiej¹³⁷, ale już biskup Wydźga w 1675 pisał: „dawniej narzekano na ich (tj. ludności) pijaństwo, lecz teraz zubożeni przez wojny piją mniej, często przystępują do sakramentów św., są skłonni do uczynków miłosierdzia”. Biskupi starali się ludności dać duszpasterza znającego język powszechnie używany w danym regionie. Szembek w relacji z 1727 roku nadmienia, że „w komorach Olsztyn, Biskupiec i Barczewo mieszkają Polacy z Mazowsza, gdzieniegdzie zmieszani z Niemcami”¹³⁸.

6. Aktywność biskupa w diecezji. Dezyderaty.

Stolicy Apostolskiej zależało przede wszystkim na tym, aby w relacjach znalazło odbicie osobiste zaangażowanie się biskupa w życie diecezjalne. Wynika to z instrukcji z 1725 roku, gdzie paragraf o biskupie zajmuje drugie miejsce po tzw. *status materialis* diecezji. Bulla *Romanus Pontifex* domagała się przede wszystkim sprawozdania z działalności samego biskupa. Idąc za tymi dyrektywami relacje warmińskie donoszą o wszystkich ważniejszych osiągnięciach biskupów na polu diecezjalnym. Jest rzeczą zrozumiałą, że biskup w oczach Rzymu chciał uchodzić za gorliwego pasterza i dlatego wiele spraw przykrych, niepowodzeń, zaniedbań itp. zostało w relacjach albo przemilczanych, albo umiejętnie ściemniowanych. Dekrety soboru trydenckiego domagały się od biskupów osobistej rezydencji w diecezji, wizytowania jej i odbywania regularnie synodów diecezjalnych. Biskupi, czy też inni przez nich upoważnieni redaktorzy relacji, starają się jakoś odpowiedzieć na te dezyderaty. Nie zawsze przychodzi im to łatwo, zwłaszcza gdy rzeczywistość była daleka od ideału. Tylko jedna relacja, z 1604 roku, wprost podaje, że biskup Tylicki zajęty z racji swej godności podkanclerzego nie rezyduje w diecezji i stale przebywa przy królu. Autor tej relacji usiłował dobre imię pasterza diecezji uratować przez podkreślenie troski biskupa o diecezję, aczkolwiek z dystansu.

Biskup Rudnicki w 1610 roku pisał, że „częściowo sam, częściowo przez kanoników dokonał wizytacji diecezji”, chlubił się z zaprowadzenia w diecezji rzymskich ksiąg liturgicznych. Biskup Działyński, administrator diecezji za biskupa Jana Olbrachta Wazy, nie omieszczał podkreślić swej pracy w diecezji: „Zwizytowałem całą diecezję, częściowo osobiście, częściowo przez kanoników katedralnych Jana Ruczkiego i Wawrzyńca Kocha. Potem odbyłem synod diecezjalny, w którym wzięli udział kanonicy obu kapituł i proboszczowie całej diecezji. Usankcjonowaliśmy to, co wydawało się nam stosowne w celu zabezpieczenia religii katolickiej przeciwko zbrodniczemu występki heretyckiemu... Przy kościołach filialnych, gdzie dotychczas nabożeństwa odprawiały się co drugą niedzielę, postanowiliśmy osadzić stałych duszpasterzy”¹³⁹. Dużo o swej

¹³⁷ Biskup Szyszkowski m. in. mówi: Lud żyje nie tyle przykazaniami ile przykładem. Skoro nawet duchowni dali się odwieść z drogi prawej to nie ma się czego dziwić ludności. Mało ludzi spowiada się, nie szanują swoich pasterzy, a nawet czasami nie przestrzegają postu. Pijaństwa, gwałty, czary, kontakty z diabłem, bluźnierstwa przeciw Bogu i Świętym są zjawiskiem dość częstym. Na wizytacji skarciłem te wielkie występki mego ludu. Obecnie całe wsie i miasta podejmują wotywno pielgrzymki do Stoczka i Św. Lipki.

¹³⁸ ADWO A 28, s. 609.

¹³⁹ PDE 1891, s. 114.

działalności w diecezji pisze biskup Szyszkowski w relacji z 1640 roku. Przedstawia spustoszenia gospodarcze i moralne diecezji po wojnie szwedzkiej. Biskup — jak czytamy w relacji — zło zaczął leczyc od przeprowadzenia generalnej wizytacji: „Chciałem dać świętym środki zapobiegające złu, chorym lekarstwo, wąpiącym wsparcie... Posługiwałem się zarówno surowością prawa jak i ojcowską łagodnością”. Biskup zasygnalizował zamiar zwołania synodu, ale tego nie wykonał.

Pozostałe relacje XVII wieku bardzo mało mówią o działalności biskupów. Relacja z 1650 roku powtarza z poprzedniej zdanie, że rozluźnienie w diecezji biskup (tym razem Leszczyński) opanował przez odbycie wizytacji.

O wiele bogatsze w treść odnośnie osoby i działalności biskupa są relacje XVIII wieku. Wpłynęła na to instrukcja Kongregacji Soboru dla sporządzających relacje i niewątpliwie większa aktywność biskupów. Relacja biskupa Potockiego z 1717 roku została sporządzona jeszcze według starych wzorów, ponieważ instrukcja wyszła dopiero w 1725 roku, a mimo tego znajdujemy w niej dużo ciekawych informacji o działalności biskupa. Potockiemu przypadło w udziale gruntowne porządkowanie diecezji po smutnej dla Warmii wojnie północnej. Biskup pisze, że odbudował wszystkie majątki zdewastowane przez Szwedów, odbył wizytację i zapowiedział zwołanie synodu po nadejściu spokojnych czasów, czego jednak również nie zrealizował. Uczynił to jego następca w 1726 roku¹⁴⁰.

Biskup Szembek, który bodajże jedyny z biskupów warmińskich w swej relacji z 1727 roku dostosował się do wymogów instrukcji, na swój temat tak pisze: „W diecezji rezyduję prawie ciągle. Gdy obowiązki senatorskie zmuszają mnie do wyjazdu *extra limites Prussiae*, wówczas wyznaczam administratora diecezji dla spraw duchownych i świeckich. Tak właśnie postąpiłem w 1726 roku, gdy musiałem wyjechać na sejm do Grodna, a potem na Litwę. Wizytację generalną zacząłem w pierwszym roku moich rządów na Warmii, a zakończyłem w 1725 roku. Święceń udzielałem przeważnie sam. Konsekrowałem kościół w Głotowie. Mój sufragan, będący zarazem prepozytem kapituły, jest człowiekiem starym i ma już 84 lata¹⁴¹. Do pomocy przy funkcjach liturgicznych zapraszam mego krewnego, biskupa sufragana przemyskiego. Synod odbyłem w 1726 roku, po uprzednim przeprowadzeniu wizytacji. Głosiłem słowo Boże w języku polskim i niemieckim, podczas gdy ten lud przez 200 lat słuchał kazań swoich pasterzy tylko w języku polskim. Przy katedrze z własnych funduszy utrzymuję kaznodzieję zwyczajnego. Oprócz tego księża głoszą kazania we wszystkich parafiach... Niech wolno mi będzie pochwalić się, że dałem katedrze ozdobny baldachim, z figurą baranka na wierzchu, symbolem tej diecezji. W tych trudnych czasach kościół warmiński poleciłem opiece św. Floriana. Na jego cześć poświęciłem kościół w Głotowie, z Krakowa sprowadziłem relikwie tegoż świętego. Sporą sumę przeznaczyłem na wykończenie kościoła w Krośnie. Codziennie na zamku lidzbarskim żywię 12 ubogich, często rozdaję biednym zboże na chleb, a nawet sprowadzam w razie potrzeby. Kazalem wymalować nowe portrety bisku-

¹⁴⁰ Constitutiones synodales warmienses, sambiensis, pomesanienses, culmenses necnon provinciales rigenses. Wyd. F. Hipler. Brunsbergae 1899, s. 176—259.

¹⁴¹ Był nim Jan Franciszek Kurdwanowski. A. Eichhorn: Die Weibischöfe Ermlands. ZGAE 3 (1866) s. 151—154.

pów warmińskich i umieścić je na miejsce zrabowanych przez Szwedów”¹⁴².

W następnej relacji Szembek wyszczególnia dalsze swoje zasługi dla diecezji, jak wybudowanie kaplicy (tzw. szembekowskiej) w katedrze fromborskiej, odbudowa od podstaw kurii biskupiej we Fromborku i kolegium jezuickiego w Reszlu. Wyraził postanowienie ufundowania banku pobożnego (*mons pietatis*) w dobrach biskupich, podczas gdy kapituła już posiadała w swej części diecezji dwa takie banki: w Pieniężnie i w Olsztynie¹⁴³. Badania naukowe znawcy tego okresu dziejów warmińskich, ks. H. Żochowskiego, w pełni potwierdzają, że to, co pisał o sobie do Rzymu biskup Szembek, nie jest próżną przechwalką, ale fragmentem tylko jego zasług dla diecezji¹⁴⁴.

Biskup Grabowski w relacji z 1751 roku pisał, że swoje zasługi najchętniej by przemilczał i tylko wyraźne żądanie kongregacji ośmiela go do pisania o sobie. Przede wszystkim wymienia wydatki, jakie poniósł na rzecz diecezji: na budowę wielkiego ołtarza w katedrze, kolegiacie, kaplicy zamkowej w Lidzbarku, na budowę kościoła we Franknowie i murowane ogrodzenie kościoła w Lamkowie. O wypełnianiu obowiązków biskupich (rezydencja, udzielanie święceń, bierzmowanie) wspomina tylko, że ich nie zaniedbuje¹⁴⁵. W pozostałych relacjach biskup stara się informować o wszystkich „zakupach” dla kościołów w diecezji (paramenty mszalne, monstrancje itp.), czasami podaje liczbę osób przez siebie wybierzmowanych.

Niespodziewanie dużo o swej działalności napisał biskup Krasicki w jedynej relacji z 1771 roku. Warto przytoczyć dłuższy fragment jego wypowiedzi, aby przekonać się jak książe poetów polskich pojmował obowiązki pasterskie biskupa¹⁴⁶:

„Dzięki pięknej pracy mego poprzednika diecezję zastałem dobrą i sprawy tak ułożone, że nie widzę co by należało odmienić lub dodać oprócz troski duszpasterskiej, by tego stanu nie utracić. Duchowieństwo zachęcam do gorliwego spełniania obowiązków. Jestem często odrywany od diecezji ze względu na obowiązki senatorskie, ale po zakończeniu narad nie bawię długo, tylko zaraz powracam do diecezji. Zaczęłem wizytację, lecz z powodu niespokojnych czasów musiałem ją przerwać. Dzięki archiprezbiterom, którzy co roku wizytują swoje archiprezbiteraty, jestem zorientowany co dzieje się w diecezji. Często sam, a czasami przez sufragana, udzielam święceń i sakramentu bierzmowania. Miałem zamiar zwołać synod, ale trudne czasy na to mi nie pozwoliły. Mimo tego dbam o dyscyplinę wśród ludności i duchowieństwa, przestrzegam, by księża głosili kazania i administrowali sakramenty św. W pracy pomaga mi wikariusz generalny, który posiada też swoją kancelarię. Stosujemy się do taksy przepisanej przez Stolicę Apostolską, ale najczęściej załatwiamy sprawy w ogóle za darmo”.

Na samym końcu wielu relacji zawarte są prośby i dezyderaty biskupów. Czasami biskup w samej relacji tylko sygnalizuje pewne postulaty, a szczegółowe ich przedłożenie poleca roztropności swego pełnomocnika. Biskup Szyszkowski w relacji z 1640 roku zamieścił dwie proś-

¹⁴² ADWO A 28, s. 604—605.

¹⁴³ PDE 1892, s. 128—129. Z relacji biskupa Grabowskiego z 1751 roku (PDE 1892) wynika, że Szembek na „mons pietatis” zapisał 4 tys. talarów.

¹⁴⁴ H. Żochowski: Duszpasterstwo na Warmii za rządów biskupa J. K. Szembeka 1724—1740. Lublin (KUL) 1966. (Maszynopis).

¹⁴⁵ PDE 1892, s. 105—106.

¹⁴⁶ ADWO A 63, k. 140.

by: o przysłanie relikwii do kościołów warmińskich (Szwedzi zrabowali) i o pozwolenie mu na obsadzenie jednej kanonii, która zawakuje w najbliższym miesiącu papieskim (nieparzystym). „Pozostałe moje prośby — pisał biskup — przedstawił *orator meus*”. Podobne powoływanie się na załączniki, czy też ustne mandaty, spotykamy w wielu relacjach. Brak kompletnego zestawu odpowiedzi kongregacji na relacje biskupie uniemożliwia odtworzenie tych dezyderatów, które zostały przesłane innym torem.

Profesor Kłoczowski słusznie zauważył, że niektóre petycje zawarte w relacjach biskupów polskich powtarzają się z podziwu godną stałością¹⁴⁷. Podobnie rzecz ma się i z relacjami warmińskimi. Wydaje się, że zjawisko to można wytłumaczyć trzema motywami: 1. biskupi pozytywnie załatwioną prośbę swego poprzednika uważali za pretekst do przedłożenia swojej w podobnej materii, 2. autorzy relacji, którzy odpisywali czasami całe poprzednie relacje, powtarzali i prośby w nich zawarte, 3. nie znikła przyczyna, która skłoniła poprzednika do wystosowania danej prośby. Przegląd petycji biskupów warmińskich wydaje się potwierdzać te przypuszczenia.

Biskup Szyszkowski w relacji z 1650 roku i biskup Wydźga w relacji z 1664 roku prosili Stolicę Apostolską, by mieszkańcom Braniewa nie udzielała dyspens od przeszkody pokrewieństwa przy zawieraniu związków małżeńskich. Petenci powoływali się na fakt, że Braniewo leży na skraju diecezji w pobliżu Prus i młodzi ludzie nie mają wielkiego wyboru wśród katolików, a z heretykami łączyć się nie chcą. „Wskutek małżeństw w rodzinach całe Braniewo — jak pisali ci biskupi — stało się jakby jednym domem”. Podobieństwo tych dwóch relacji jest tak wielkie, że i petycja biskupa Wydźgi wydaje się być raczej skopiowaniem niż wyrazem powtarzającej się potrzeby.

Kilkakrotnie powtarza się prośba o redukcję fundacji mszalnych. Spotykamy się z nią w relacji biskupa Leszczyńskiego z 1650 roku, biskupa Grabowskiego z 1751 i 1766 roku oraz w relacji biskupa Krasickiego. Ten ostatni wprost argumentował: „Proszę tym śmieiej, ponieważ podobna łaska została udzielona memu poprzednikowi, ten jednak z powodu śmierci nie mógł już z niej skorzystać”¹⁴⁸.

Na szczególną uwagę zasługuje prośba biskupa Potockiego (1717) w sprawie obostrzenia obowiązku rezydencji kapituły katedralnej. Biskup miał na myśli kanoników obcego pochodzenia, zwłaszcza Włochów, którzy do kapituły warmińskiej dostawali się za pośrednictwem nuncjatury, albo wprost z Rzymu, na kanonie wakujące w miesiącach papieskich. Tacy kanonicy nie czuli się dobrze na Warmii, nie rozumieli jej ducha i praw. Najczęściej przebywali w Warszawie, albo za granicą, a obowiązki kanonickie spełniali przez swego zastępcę (*suffraganeus canonici*), za zgodą i przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej. Potocki sugerował, że diecezja warmińska tylko wtedy potrafi sobie zapewnić pomyślność i bezpieczeństwo, gdy godności w diecezji i w kapitule będą otrzymywać ludzie posiadający znajomość nie tylko prawa kanonicznego, ale też i ustaw Rzeczypospolitej oraz regionalnych prowincji pruskiej. Takich ludzi biskup będzie mógł użyć do różnych misji politycznych. „Obecni bowiem kanonicy

¹⁴⁷ Kłoczowski, jw. s. 260.

¹⁴⁸ ADWO A 63, k. 141.

jedni sterani wiekiem, inni pochodzący z obcych stron, pozostali zajęci administrowaniem swych dóbr, nie mogą być przeze mnie zaangażowani do załatwiania spraw diecezjalnych. Od niedawna w kapitule wzmógł się system wyłączenia się koadiutorami, co jest bardzo niekorzystne dla diecezji”¹⁴⁹.

Odpowiedzi kongregacji na ten dość śmiały dezyderat biskupa nie znamy. Jedno jest pewne, że nie przyniósł on większych rezultatów. Zarówno za biskupa Szembeka, jak i Grabowskiego w kapitule warmińskiej było czasami nawet po kilku Włochów. Na ten stan dość ostro zareagował biskup Grabowski w relacji z 1745 roku, kiedy usprawiedliwiał się dlaczego nie erygował prebendy teologa i penitencjariusza w kapitule fromborskiej. Powiedział wówczas wprost, że postara się o zrealizowanie tych prebend, gdy Dataria Apostolska zaprzestanie mianowania koadiutorów kanonikom nierezydującym¹⁵⁰.

Inne prośby biskupów zawarte w relacjach są mniejszej wagi. Najwięcej, bo aż 5 prośb, przesłał biskup Grabowski w drugiej relacji, z 1751 roku¹⁵¹. Otrzymał na nie wyczerpującą odpowiedź kongregacji¹⁵².

Obok prośb, na które biskup spodziewał się konkretnej odpowiedzi, we wszystkich relacjach zawarte są z zasady dwie prośby kurtuazyjne: o opiekę i błogosławieństwo dla diecezji oraz druga o zachowanie w mocy wszystkich przywilejów kościoła warmińskiego. Biskupi i inni autorzy relacji chętnie przypominali sławnych biskupów warmińskich, takich jak Eneaszy Sylwiusz Piccolomini, Stanisław Hozjusz, Marcin Kromer. Chlubili się królewskim pochodzeniem Andrzeja Batorego i Jana Olbrachta Wazy. Duma ze sławetnej przeszłości przewija się w wielu dokumentach biskupów, a zwłaszcza kapituły warmińskiej.

Najbardziej kompletny zestaw przywilejów diecezji warmińskiej dał biskup Grabowski w relacji z 1745 roku¹⁵³:

1. Diecezja warmińska od samego początku (*a prima fundatione*) podlega wprost Stolicy Św.
2. Objęta jest konkordatami niemieckimi i cieszy się tym przywilejem, chociaż jest częścią integralną Rzeczypospolitej.
3. Kapituła ma prawo wyboru biskupa spośród 4 kanoników wyznaczonych przez króla. Razem z biskupem obsadza kanonie w miesiącach parzystych.
4. Na podstawie przywileju cesarza Karola IV biskup posiada tytuł i prawa księcia Cesarstwa Rzymskiego.
5. Biskup w senacie posiada siódme miejsce po prymasie.
6. Biskup jest prezesem stanów pruskich (*praeses natus*).
7. Biskup Grabowski brewem papieskim z 21 kwietnia 1742 roku otrzymał dla siebie i swych następców prawo używania w granicach diecezji krzyża metropolitalnego i paliusza.
8. Kanonicy mają prawo używania rakiety i dużych kap (*cappa magna*).
9. Biskup w swojej części diecezji a kapituła w swojej posiada nad ludnością władzę świecką (dominialną) i jest niezależna od króla.

Nie ulega wątpliwości, że najcenniejszym przywilejem diecezji warmińskiej była jej daleko posunięta samodzielność gospodarcza (*dominium warmińskie*), jednak biskupi w relacjach do Rzymu eksponowali egzemp-

¹⁴⁹ PDE 1826, s. 100.

¹⁵⁰ PDE 1874, s. 143.

¹⁵¹ PDE 1892, s. 106—107.

¹⁵² ADWO A 46, k. 108—109.

¹⁵³ PDE 1874, s. 143—144.

cję diecezji. Przy czym często błędnie utrzymują, że wolność od związku metropolitalnego Warmii „nie jest wynikiem wyżebranego przywileju, lecz na mocy aktu erekcyjnego”¹⁵⁴. W rzeczywistości diecezja warmińska podlegała metropolii ryskiej aż do czasu jej sekularyzacji (1566), a później musiała stoczyć wielkie boje, by wybronić swą niezależność wobec arcybiskupów gnieźnieńskich¹⁵⁵. Według relacji biskupa Szembeka z 1727 roku Warmia „od początku niezależna od metropolii ryskiej została przez Urbana VIII poddana Stolicy Apostolskiej”¹⁵⁶. Szembek dość mętnie przedstawia sprawę egzempcji diecezji. Pozostawia bowiem bez odpowiedzi pytanie: komu wobec tego podlegała Warmia do czasów Urbana VIII? Jedyne relacja biskupa Krasickiego mówi na te tematy w sposób jasny i zgodny z prawdą historyczną¹⁵⁷.

IV. „ANTYHERETYCKI” CHARAKTER RELACJI WARMIŃSKICH

Na Warmii świadomość ciągłego zagrożenia ze strony luteranckich Prus wycisnęła głębokie piętno na mentalności wiernych i hierarchii. Istniało przekonanie o związku z diecezją tych terenów pierwotnej diecezji warmińskiej, które po sekularyzacji zakonu razem ze swym panem zwierzchnim przeszły na luteranizm (2/3 obszaru całej diecezji sprzed 1525 roku). Jeszcze w XVIII wieku niektórzy biskupi (Żałuski, Szembek 1727) wymieniają dekanaty i parafie części zakonnej diecezji warmińskiej¹⁵⁸. Stolica Apostolska nie mogła pogodzić się z faktem utraty biskupstwa pomezzańskigo i sambijskiego¹⁵⁹ i liczyła na apostolską misję Warmii w północno-wschodniej Europie¹⁶⁰. Pewne nadzieje dla katolicyzmu w Prusach powstały na początku XVII wieku, kiedy Zygmunt III Waza nadał elektorowi brandenburskiemu kuratelę nad umysłowo chorym księciem pruskim Albrechtem Fryderykiem¹⁶¹. Udało się wówczas zabezpieczyć katolikom pruskim wolność religijną i skłonić nowego, kalwińskiego

¹⁵⁴ Por. relacja biskupa Leszczyńskiego z 1650 roku: „Ecclesia Varmiensis ab incubulis suis, non emendicato privilegio, sed fundationis iure, a metropolitanorum potestate immunis, in hanc usque diem in sinu Sanctae Sedis conquiescit”. Ten zwrot powtarza się w identycznym brzmieniu w relacjach z 1657 i 1717 roku. Inne tę samą treść oddają innymi słowami.

¹⁵⁵ Por. J. Obłąk: Egzempcja diecezji warmińskiej i jej obrona za biskupa Mikołaja Szyszkowskiego. *Potonia Sacra* 1957, s. 123 n.

¹⁵⁶ ADWO A 28, s. 579.

¹⁵⁷ ADWO A 63, k. 133—134. Oto odnośny fragment: „Olim Episcopatus Varmiensis, ut reliqui in Prussia, accensebatur metropoli rigensi, verum postquam memorata metropolis labe haeretica infecta fuisset, Ecclesia Varmiensis in subiectionem immediatam Sanctae Sedis Apostolicae concessit, ut hodie dum nullius metropolitanus iurisdictionem recognoscens eidem Sanctae Sedi immediate subest, cui a suo ortu in temporalibus etiam subiecta fuit adeo, ut crucigerorum dominatum et iurisdictionem nullo non tempore prorsus detrectaret, quantumvis ab illis inter principes imperii Episcopus Varmiensis relatus ac confirmatione iurium sub aurea bulla ornatus fuisse reperitur”.

¹⁵⁸ ADWO H 21, k. 55. A 28, s. 585.

¹⁵⁹ K. Piwarski: Dzieje Prus Wschodnich w czasach nowożytnych, Gdańsk—Bydgoszcz 1946, s. 224.

¹⁶⁰ Papież Grzegorz XIII w tej nadziei założył w Braniewie seminarium misyjne, tzw. Alumnat Papieski przy kolegium jezuickim. Por. G. Lühr: Die Matrikel des Päpstlichen Seminars zu Braunsberg 1578—1798. Braunsberg 1925.

¹⁶¹ Piwarski: jw. s. 60.

władcę luteranśkich Prus do wybudowania w samym Królewcu kościoła katolickiego.

Nie należy się dziwić, że relacje biskupów warmińskich tak często nawiązują do niebezpieczeństwa heretyckiego i donoszą o jego przejawach oraz sukcesach diecezji w jej misyjnej roli. Stolica Apostolska była żądna tych wiadomości. Papież Sykstus V w bulli *Romanus Pontifex* winę za sukcesy protestantyzmu niedwuznacznie składał na zaniedbanie przez biskupów obowiązku *visitatio liminum*. Relacje biskupie były jednym ze środków obrony Kościoła przed ekspansją herezji. Biskupi warmińscy trafnie odczytali życzenie papieskie. W ich relacjach problematyka pruska zajmuje czołowe miejsce, czasami wprost nieproporcjonalne do rzeczywistej wagi zagadnienia.

Zaznaczyliśmy już, że relacje są jakby traktatami historycznymi. Siłą rzeczy z przeszłości więcej pamiętamy te fakty, których bolesne skutki tkwią w teraźniejszości. W diecezji warmińskiej wiele rzeczy „uwspółcześniało” tragiczny dla Kościoła fakt sekularyzacji z 1525 r. Wystarczy spojrzeć na dziwny kształt tej diecezji, aby zrozumieć, że w jej historii sprawa walki z herezją urastała do rzędu problemu: być albo nie być. Relacje opisujące granice diecezji, jej położenie topograficzne, nie mogły pominąć okoliczności w jakich te granice zostały wyciosane. Kwestię innowierców pogłębiały liczne wojny tego okresu. Okupantami Warmii byli przeważnie innowiercy, którzy wchodzili w kontakt z Prusami i czynili z diecezji obiekt przetargów, bardzo niebezpiecznych nie tylko dla samodzielności biskupstwa, ale też i dla religii katolickiej.

Jest jeszcze jedna przyczyna, która nastawiła relacje na sprawy innowiercze: biskupi nie zawsze mieli czym pochwalić się ze swej działalności w samej diecezji i skierowanie uwagi Rzymu na tematy obiektywne (zagrożenie diecezji) było chwytem psychologicznym, może nawet nie zawsze przez autorów relacji uświadomionym. Na oryginalnych tekstach relacji ustępy traktujące o tych sprawach zazwyczaj są popodkreślane, co świadczy o zainteresowaniu urzędników kongregacji.

To wszystko wyjaśnia i usprawiedliwia antyheretycki charakter relacji warmińskich, przy czym owa antyheretyckość nie zawsze przybiera postawę wojującą, czasami polega po prostu na uwypukleniu wysiłków diecezji, mających na celu zapewnienie bezpiecznego życia konwertytom.

Nie sposób w tym miejscu przytoczyć wszystkich informacji zawartych w relacjach odnośnie spraw pruskich i innowierczych. Dla urobienia poglądu wystarczy przyjrzeć się najważniejszym. Niktóre fragmenty, jak np. opisy sekularyzacji Prus i granic diecezji, powtarzają się we wszystkich relacjach, począwszy od relacji biskupa Tylickiego, a skończywszy na relacji Krasickiego.

Pierwsze bardziej wyczerpujące informacje o kościele w diasporze podał biskup Rudnicki. Jego rządy przypadły na czasy niezmiernie ważne dla kościoła w Prusach, kiedy księciem pruskim został elektor brandenburski. W pierwszej relacji (1610) Rudnicki opisuje sekularyzację Prus. Diecezja warmińska, twierdzi biskup, utraciła wtedy 112 parafii. W samej diecezji heretyków jest bardzo mało. Nie pozwala się im — pisał — na stałe zamieszkanie i na kult publiczny. Użalał się na ustawiczne zagrożenie infiltracją herezji z sąsiednich stron i twierdził, że nie może zakazać swym wiernym wszelkich kontaktów z Prusami, gdyż groziłoby to

ruiną gospodarczą biskupstwa. Biskup bardzo słusznie podkreślił fakt niesamowystarczalności diecezji i niebezpieczeństwo w tym ciężeniu ku Prusom. W drugiej relacji Rudnicki z radością donosił kongregacji o pozwoleniu na budowę kościoła katolickiego w Królewcu, ale zarazem wskazał na szykany ze strony rządu pruskiego, który przeszkadzał w wykończeniu kościoła. W przypływie gniewu biskup nazywa heretyków wilkami¹⁶². W obu relacjach pisał, że w 1607 roku sąd polubowny (*iudicium compromissoriale*) złożony z przedstawicieli biskupa i Prus ustalił sporną dotychczas granicę i zakopał w niej słupy metalowe. Chlubnym dziełem Rudnickiego była rewindykacja kościoła św. Mikołaja w Elblągu¹⁶³. Biskup w drugiej relacji opisał wszystkie kłopoty i trudności, jakie musiał pokonać zanim udało mu się wymusić na luteraniskim magistracie zwrot kościoła¹⁶⁴. Podczas pierwszej wojny szwedzkiej kościół ponownie (trzeci raz) dostał się w ręce heretyckie. Pisz o tym biskup Szyszkowski w relacji z 1640 roku. Kiedy jednak biskup pisał tę relację, kościół św. Mikołaja już został oddany katolikom. Pracowało wówczas przy nim dwóch księży: proboszcz z wikariuszem. Biskup Szyszkowski zaznaczył, że w „mieście nie ma ani jednego katolika, ani też kupcy polscy po wojnie szwedzkiej nie przyjeżdżają tak licznie jak dawniej, niemniej przed świętami Wielkanocnymi przeszło 400 osób przystąpiło do komunii św.”. Elbląg — zdaniem Szyszkowskiego — po wojnie zaczął tracić na popularności, a placówka katolicka w Królewcu rozrastała się coraz więcej. Stan ten należy chyba tłumaczyć wzrastającą rolą gospodarczą Królewca, przy równoczesnym upadku Elbląga. Kościoły w diasporze skupiały bowiem przy sobie przeważnie kupców i innych przybyszów z Polski i Litwy.

Biskup Szyszkowski przedstawił kongregacji swoje wysiłki w celu odnowienia życia religijnego po wojnie. Według jego relacji kościół katolicki dużo ucierpiał od Szwedów i Prusaków. Nie zdarzały się jednak apostazje. Braniewo przez 10 lat było okupowane przez Prusy, a mimo tego nikt nie odpadł od wiary, oprócz jednej „zbląkanej owieczki”. Diecezja odczuwała brak księży. Wybuchła zaraza i nie było komu obsługiwać chorych. Księdzu królewickiemu, staruszkowi, biskup na czas zarazy przysłał do pomocy dwóch wikariuszy, z których jeden miał głosić kazania w języku niemieckim, a drugi w języku polskim i litewskim. Na zimę, gdy zaraza minęła, biskup wycofał wikariuszy z Królewca, ale wnet wysłał (również tylko na pewien okres) dwóch jezuitów. Biskup narzekał na różne szykany ze strony społeczeństwa i magistratu królewickiego, który jakby na pogardę religii katolickiej obok kościoła pozwolił na budowę synagogi żydowskiej. Biskup wyraził w relacji nadzieję, że uda mu się budowę zablokować. Liczył na poparcie elektora, który będąc kalwinem pragnął swej religii zapewnić w Prusach prawa obywatelstwa i w tym celu zabiegał o względy króla polskiego, protektora katolicyzmu w Prusach. Szyszkowski chlubi się licznymi nawróceniami. Za jego rządów diecezją do roku 1640 miało nawrócić się około 800 luteran! Biskup wyrażał przekonanie, że liczba konwertytów mogłaby być jeszcze większa gdyby miał pod dostatkiem księży. Surowe dekrety powizytacyjne we-

¹⁶² PDE 1891, s. 100.

¹⁶³ A. Eichhorn: Bischof Simon Rudnicki's Kampf um die St. Nicolai = Pfarrkirche in Elbing. ZGAE 2 (1863) 471 n.

¹⁶⁴ PDE 1891, s. 99.

wnętrz diecezji, według relacji biskupa, miały usunąć zgrzeszenie, które „bacznie śledzą nasi wrogowie sąsiedzi, aby narzucić swoje bezbożne dogmaty”.

Następną okazję do szerszego omówienia sytuacji zagrożonego przez innowierczych sąsiadów kościoła warmińskiego stworzyła druga wojna szwedzka, zwana potopem. Temu tematowi jest poświęcona prawie w całości druga relacja biskupa Leszczyńskiego z 1657 roku¹⁶⁵. Pierwsza relacja tegoż biskupa z 1650 roku zawiera tylko wzmiankę o zasłudze biskupa jako prezesa stanów pruskich w wydaniu uchwały antyariańskiej na sejmiku pruskim. Ustawa ta zabraniała arianom piastowania publicznych urzędów, nabywania dóbr, a tym, którzy jakieś dobra nieruchomości nabyli przed ukazaniem się ustawy, nakazywała do trzech lat je sprzedać¹⁶⁶. Warmia z arianami kłopotów nie miała. Autorowi relacji (nie jest nim biskup) chodziło raczej o podkreślenie gorliwości pasterza diecezji w zwalczaniu herezji.

Druga relacja Leszczyńskiego również nie jest pisana przez biskupa. Autor relacji mówi o biskupie jako osobie trzeciej. Nie ulega jednak wątpliwości, że za autorem stoi sam biskup. Jest w niej zawarta apologia Leszczyńskiego za jego politykę podczas wojny szwedzkiej. Leszczyński, aby ratować diecezję, zgodził się na jej inkorporację do Prus. Otrzymał za to od elektora gwarancję nienaruszalności praw kościoła. Autor relacji usiłował przekonać kongregację, że krok biskupa był jedynym możliwym sposobem ratowania wiary katolickiej na Warmii. Oto jego argumentacja: Król szwedzki oddał elektorowi na dziedziczną własność całą diecezję z wyjątkiem Fromborka. Biskup miał być usunięty, a biskupstwo sekularyzowane. Leszczyński, skoro o tym dowiedział się, odbył naradę z kapitułą, zasięgnął opinii teologów. Wspólnie uradzano, że mniejszym złem będzie przystanie na warunki elektora (rezygnacja z samodzielności) niż pozostawienie diecezji na pastwę losu. Elektor miał już przygotowanych czterech predykantów kalwińskich do głoszenia herezji na Warmii. Zaplanowane też było usunięcie jezuitów z Braniewa i Reszla. Obecnie dzięki ustępstwom biskupa cały Kościół warmiński posiada swoich pasterzy, z wyjątkiem Elbląga, gdzie kościół św. Mikołaja król szwedzki oddał luteranom w nagrodę za przystąpienie do stronnictwa szwedzkiego. Biskup jednak wystarał się o respektowania kultu katolickiego i w Elblągu.

W dalszej części relacji jest mowa o ekscesach antykatolickich w Królewcu podczas Zielonych Świąt 1656 roku. Elektor w celu przywrócenia porządku musiał użyć wojska. Sprawców zamieszek skazał na powieszenie i nakazał zwrócić zrabowane katolikom rzeczy. Na końcu autor relacji pisze o tym, „jak wielkim niebezpieczeństwem dla biskupstwa warmińskiego jest jego położenie w środku Prus Książęcych i jak niechętnie nań patrzą książęta pruscy. Należy się obawiać, by nie spotkał go los biskupstwa sambijskiego i pomezjańskiego”¹⁶⁷.

Można dyskutować z autorem relacji co do prawdy historycznej zdarzeń przez niego przedstawionych, ale trudno mu odmówić sugestywności, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę, że czytelnicy relacji w Rzymie

¹⁶⁵ Tamże, s. 59—60.

¹⁶⁶ ADWO C 21, k. 49—54.

¹⁶⁷ PDE 1891, s. 61.

dobro Kościoła stawiali ponad interesami narodowymi poszczególnych krajów.

Relacje biskupa Wydźgi również poświęcają sporo miejsca sprawom diaspory i akcji misyjnej. Obok Królewca drugim ośrodkiem misyjnym staje się już słynna z kultu maryjnego Św. Lipka¹⁶⁸. W 1675 roku biskup pisał, że „nie ma na świecie takiej choroby, która by tu nie została uleczona”. Do miejsca świętego ściągają licznie nie tylko katolicy z Warmii i Mazowsza, ale też i ewangelicy. Św. Lipka w relacjach biskupów warmińskich stanie się sławną dzięki roli w ekspansji katolicyzmu na tereny diecezji warmińskiej utracone po sekularyzacji zakonu krzyżackiego. Ataki ze strony rządu pruskiego na ten, jak w Królewcu uważano, nielegalny punkt jezuicki w Prusach spowodowały, że biskupi warmińscy w swych relacjach po wiele razy przypominali fakt zapisu kapitule tych dóbr przez sekretarza królewskiego Sadorskiego i przeniesienie praw używania na zakon. Biskup Potocki w relacji z 1717 roku donosił do kongregacji o szykanach rządu pruskiego i chęci pomszczenia na jezuitach wszystkich ograniczeń praw innowierców w Polsce¹⁶⁹.

Za biskupa Załuskiego (1702) powstaje w Prusach jeszcze jeden ośrodek misyjny, w Tylży, obsługiwany również przez jezuitów. W 1707 roku wojewoda sieradzki Pieniążek przeznaczył na potrzeby misyjne znaczną sumę pieniędzy¹⁷⁰. Rozmach misyjny zwrócił na siebie uwagę i pociągnął represje rządu pruskiego. Przez to stał się stałym przedmiotem relacji biskupich. Instrukcja kongregacji z 1725 roku w punkcie 8 paragrafu drugiego zamieściła pytanie: czy biskup nie ma jakich przeszkód w wykonywaniu jurysdykcji kościelnej¹⁷¹? Na Warmii biskupi z racji swego stanowiska pana zwierzchniego nie napotykali żadnych trudności w kierowaniu diecezją. Mieli do dyspozycji wszelkie środki, aby skłonić wiernych i duchowieństwo do posłuchu. Nie przyzwyczajeni do trudności i czyjegós sprzeciwu żywo odczuwali wszelkie ingerencje rządu pruskiego w diasporzę.

Diecezja ze swej strony robiła wszystko, aby zabezpieczyć utrzymanie konwertytom. Biskup Potocki w 1722 roku we Fromborku wybudował im specjalny dom. Każdy z biskupów starał się w relacji podkreślić swój wkład na rzecz misji. Biskup Wydźga w relacji z 1669 roku chlubił się tym, że mimo niechęci magistratu elbląskiego zamianował do Elbląga swego oficjale, który rozpatrywał sprawy małżeńskie nie tylko katolików, ale i luteran¹⁷².

W miarę rozwoju kościoła katolickiego w diasporzę i jego korelacji z diecezją z biegiem czasu wyłoniła się potrzeba syntetycznego opracowania tego zagadnienia, tym bardziej, że biskupi warmińscy w swoim tytule nosili nazwę biskupów sambijskich. Od 1617 roku ten tytuł został oficjalnie usankejonowany przez papieża Pawła V. Biskup Potocki pierwszy w swojej relacji z 1717 roku poświęcił specjalnie dłuższy fragment

¹⁶⁸ A. Birch-Hirschfeld: *Erländer Heiligenindepilger während der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. ZGAE 26 (1936) s. 430—450.

¹⁶⁹ PDE 1836, s. 98.

¹⁷⁰ A. Szorc: *Diaspora diecezji warmińskiej za biskupa Andrzeja Chryzostoma Załuskiego (1698—1711)*. *Studia Warmińskie* 3 (1966) 64.

¹⁷¹ Długosz: *iw.* s. 306.

¹⁷² PDE 1892, s. 84.

z podtytułem: *Episcopatus Sambiensis*, jakby chciał podkreślić, że i tej drugiej diecezji przysługuje należne miejsce¹⁷³. Biskup Szembek w relacji z 1727 roku jeszcze bardziej wyeksponował diecezję sambijską i do sprawozdania o stanie diecezji warmińskiej dołączył jakby samodzielną relację z diecezji sambijskiej, zatytułowaną *Informatio de Episcopatu Sambiensis*¹⁷⁴. Jest to najobszerniejsze i najbardziej gruntowne ze wszystkich dotychczasowych relacji przedstawienie stanu prawnego i faktycznego Kościoła w Prusach. Szembek dokonał niejako rekapitulacji wszystkich dotychczasowych przekazów zawartych w relacjach swoich poprzedników (założenie placówek misyjnych, ich trudności) i uzupełnił je danymi z bieżącego życia. Uzał się przede wszystkim na przykre następstwa dla katolików pruskich krwawych zajęć w Toruniu z 1724 roku, wskutek czego rząd pruski zablokował pensję proboszczowi królewieckiemu, nakazał odprawiać modły za króla pruskiego, ogłaszać z ambony państwowe rozporządzenia, a nadto zagroził usunięciem szkoły katolickiej i jezuitów z Tylży. Co więcej: pismem z 7 września 1725 roku zabronił biskupowi używania tytułu biskupa sambijskiego.

Sytuacja nie uległa poprawie, ponieważ i w następnej relacji, z 1735 roku, Szembek uzał się na te same przykrości ze strony rządu pruskiego. Dodał przy tym znamienne zdanie: „Tym większe czuje i muszę przewycięzać przeszkody, im bardziej Prusy przybierają na sile”¹⁷⁵.

Biskup Grabowski w relacji z 1757 roku narzekał na gwałty wojsk pruskich i moskiewskich, które plądrowały diecezję podczas wojny siedmioletniej¹⁷⁶.

Polityka Prus w stosunku do Warmii w latach następnych nie uległa zasadniczej zmianie. Biskup Krasicki również uskarżał się na „potężnego sąsiada i jego antykościelne ustawodawstwo”¹⁷⁷. Cytował cały szereg przykładów jawnego pogwałcenia suwerenności biskupstwa. Musimy pamiętać, że było to w rok przed pierwszym rozbiorem Polski! Relacja Krasickiego, jak żadna z dotychczasowych, podaje szacunkową liczbę katolików w Prusach. Parafia królewiecka liczyła wówczas około 3 tysięcy wiernych nie licząc przybyszów, a w okręgu elbląskim mieszkało około 2 tysięcy katolików.

Łatwo zauważyć, że w relacjach biskupów warmińskich problematyka katolicyzmu w Prusach przeszła pewną ewolucję. Relacje starsze więcej mówią o konfliktach, sukcesach czy niepowodzeniach natury religijnej, natomiast późniejsze schodzą na tory polityczne i ukazują grabieżcze zamiary Prus w stosunku do biskupstwa.

ZAKOŃCZENIE

Po przeprowadzeniu choćby częściowej analizy stylu i treści relacji warmińskich, nawet bez szczegółowego konfrontowania wszystkich informacji w nich zawartych z innymi źródłami, można i trzeba w tym miejscu wysnuć pewne wnioski na temat wartości tychże relacji jako źródła hi-

¹⁷³ PDE 1886, s. 99.

¹⁷⁴ ADWO A 28, s. 614—623. Oryginał znajduje się w archiwum Kongregacji Soboru razem z relacją Szembeka.

¹⁷⁵ PDE 1892, s. 129—130.

¹⁷⁶ O b ł ą k: Warmia w dobie wojny siedmioletniej, jw.

¹⁷⁷ ADWO A 63, k. 139—141.

storycznego do dziejów diecezji warmińskiej. Zagadnieniem tym, tylko na szerszej płaszczyźnie, interesował się ks. Długosz¹⁷⁸. Frapuje ono każdego, kto chce korzystać z relacji. Relacje ze wszystkich diecezji, ze względu na ich wspólne przeznaczenie, są pod wieloma względami do siebie zbliżone, dlatego wnioski tu wysnute nie zawsze będą oryginalne.

Wartość relacji warmińskich jest niejednakowa. Wiele zależało od rzetelności ich redaktora i od materiałów, którymi dysponował. Trzeba też wziąć pod uwagę wymagania odbiorcy relacji, a w szczególności aktualnego prefekta Kongregacji Soboru. Ogólnie biorąc relacje z XVIII w. są lepsze od siedemnastowiecznych. Niewątpliwie jest to zasługa instrukcji z 1725 roku. O dokładności relacji świadczą ich rozmiary. Z relacji warmińskich najdłuższa jest biskupa Szyszkowskiego, która liczy około 45 stron dużego formatu, a najkrótszą biskupa Grabowskiego z 1776 roku, licząca zaledwie 3 strony. Drugą co do wielkości jest relacja biskupa Szembeka z 1727 roku licząca około 40 stron. Do najcenniejszych spośród warmińskich należą właśnie relacje biskupów Szyszkowskiego, Szembeka z 1727 roku oraz Grabowskiego z 1745 roku. Ta ostatnia nie jest tak obszerna jak dwie tamte, ale jest logicznie i przejrzysto ułożona i zawiera wiele cennych informacji. Niektóre relacje są do siebie bardzo podobne, miejscami identyczne, co świadczy o tym, że autor relacji późniejszej po prostu odpisał z wcześniejszej. Jeśli biskup wysłał kilka relacji, zwykle najobszerniejszą i zarazem najbogatszą w treść jest pierwsza. Następne są coraz krótsze i coraz uboższe. Widać to doskonale na przykładzie biskupów Grabowskiego i Szembeka. Wyjątek stanowi biskup Wydzga, u którego najlepsza jest relacja druga, z 1669 roku, a pierwsza i trzecia są zależne od relacji Leszczyńskiego i podają same ogólniki. Z pozostałych na wyróżnienie zasługuje relacja biskupa Potockiego i Krasickiego.

Wartość relacji warmińskich osłabia ich styl historyczny. Prawie w każdej relacji da się wyróżnić dwie części: historyczną i reporterską. Czasami się one wzajemnie zająwiają. Tylko tę drugą można uważać za źródło we właściwym tego słowa znaczeniu. Do opisów historycznych należy zastosować te same kryteria co i do każdego innego opracowania. Zresztą, zawierają one fakty dobrze znane i często nie są wolne od błędów. Np. biskup Wydzga w relacji z 1675 roku pisał, że „Prusy od przeszło dwóch (sic!) wieków zostały nawrócone od bałwochwalstwa do Boga prawdziwego...”. Autor widocznie odpisał tę część historyczną swej relacji ze starych kronik i nie zauważył nawet, że wyrazem „przeszło” skwitował kilka wieków. Biskup Szembek w opisach historycznych cytuje kronikarzy: Krzysztofa Hartnocha, Piotra Dusburga, *Vita Episcoporum Tretera*, *Descriptio Episcopatus Varmiensis* Kromera¹⁷⁹.

Relacje warmińskie stanowią za mało podają materiału statystycznego. Po sprawozdaniu mamy prawo spodziewać się liczb. Tymczasem nawet podawana ilość parafii jest dość płynna i zupełnie przypadkowa. Opisy architektury kościołów, klasztorów, miast, zajmują dużo miejsca z uszczerbkiem dla ludzi, którzy przecież są Kościołem. Relacje dają

¹⁷⁸ T. Długosz: Wartość relacji rzymskich biskupów polskich jako źródła historycznego. W: *Sprawozdanie Tow. Nauk. KUL*, Nr 12 (1961). Lublin 1962, s. 89–92.

¹⁷⁹ ADWO A 28, s. 579.

obraz statyczny diecezji i tylko większe wstrząsy, jak wojna, niebezpieczeństwo ze strony Prus, skłaniają autorów relacji do wierniejszego przedstawienia wypadków bieżących. Ustrój kościelny nie ulegał zmianie, granice, przywileje, zarząd gospodarczy diecezją itp. również odznaczały się wielką stałością. Relacje, które na tym skoncentrowały się, siłą rzeczy musiały być wszystkie do siebie podobne. Za słabo odzwierciedliły jaką treścią zmieniającą się ludzie wypełnili te ustalone formy.

Relacje biskupów o ich działalności nie są wolne od patosu i zrozumiałej tendencji do przedstawienia siebie w najlepszym świetle.

Mimo tych kilku uwag krytycznych nie można odmówić relacjom warmińskim pewnej realnej wartości. Zwłaszcza trzy najlepsze podają wiele ciekawych informacji, których trudno by było znaleźć w innych źródłach. Istotna wartość relacji warmińskich polega na ich syntetycznym przedstawieniu diecezji za określony czas. Synteza ta jest niedoskonała, posiada luki i błędy, ale może posłużyć jako kanwa do naszkicowania dziejów diecezji. Relacje jednak muszą być uzupełnione innymi źródłami. Obraz diecezji tylko w świetle relacji byłby niepełny i niepewny, gdyż, jak to już wielokrotnie było mówione, jest to światło zbyt słabe.

DIE BERICHTE ERLÄNDISCHER BISCHÖFE DES 17. UND 18. JAHRHUNDERTS NACH ROM ÜBER DEN ZUSTAND DER DIÖZESE.

ZUSAMMENFASSUNG

Auf Grund der in der Bulle des Papstes Sixtus V *Romanus Pontifex* vom Jahre 1585 enthaltenen Anordnung waren die Bischöfe des ganzen Erdkreises zur schriftlichen Berichterstattung über den Zustand ihrer Diözesen in bestimmten Terminen verpflichtet. Polen war in der Bulle nicht ausdrücklich genannt, aus dem Kontext folgte aber, dass die polnischen Bischöfe ihre Berichte alle vier Jahre einzusenden hatten. In Wirklichkeit wurden diese Termine aus verschiedenen Gründen nicht eingehalten. Im Archiv der Kongregation des Konzils, die die Berichte erhielt, sind für den genannten Zeitraum nur 17 Berichte aus der Diözese Ermland vorhanden. Es gelang in den Akten des Diözesanarchivs in Olsztyn noch drei andere Berichte aufzufinden, sowie einen dessen Original und Kopie (vom Jahre 1624) zwar verschollen ist, dessen Wortlaut aber der Ermländer Geschichtsforscher Franz Hipler einem nun auch verschollenen Aktenbande der bischöflichen Kurie entnommen und im Jahre 1891 im *Pastoralblatt für die Diözese Ermland* veröffentlicht hat. Für die Zeitspanne von 200 Jahren haben wir demnach insgesamt 21 Berichte, was man im Vergleich mit anderen Diözesen als mittelmässig bezeichnen kann.

Aus dem Ermland besitzen wir die Berichte aller Bischöfe des genannten Zeitraums mit Ausnahme der Bischöfe M. Radziejowski und J. S. Zbąski. Einige von ihnen, wie z.B. Wydźga, Szembek und Grabowski haben mehr als einen Bericht eingesandt. Die ermländischen Bischöfe machten von der in der Bulle Sixtus V vorgesehenen Möglichkeit Gebrauch und erfüllten ihre Pflicht der „*visitatio liminum*“ gewohnheitsmässig durch Frauenburger Domherren als Bevollmächtigte. Nur Bischof W. Leszczyński begab sich 1650 persönlich mit seinem Bericht nach Rom.

Die Berichte behandeln Probleme, die eine Schlüsselstellung im Leben der Diözese einnehmen, und zwar die ihrer Grenzen, ihrer Verwaltungseinteilung, des Domkapitels und des Kapitels des Kollegiatstifts, der Diözesan- sowie der Ordensgeistlichkeit, der Bevölkerung, der Erfolge bischöflicher Tätigkeit und der ihr entgegen tretenden Hindernisse. Dieses ambitionöse Programm ist in verschiedener Weise verwirklicht worden. Einige Berichte beschränken sich auf die Mitteilung von allgemein gehaltenen oder sogar nichts sagenden Nachrichten. Aber man findet auch

gründliche Berichte, die ein gewisses Bild der Diözese darbieten. Zu den letzten gehört der Bericht des Bischofs Szyszkowski vom Jahre 1640 (ca 45 Seiten), der Bericht Szembeks vom Jahre 1727 (40 Seiten), sowie ein kürzerer, aber dank seiner übersichtlichen Gliederung alle anderen überragender Bericht Grabowskis vom Jahre 1745. Eine schwache Seite der ermländischen Berichte bildet die Vernachlässigung der das Alltagsleben darstellenden Reportage zugunsten weitschweifiger geschichtlicher Ausführungen, die nicht frei sind von Fehlern und Ungenauigkeiten. Trotz alledem können die Berichte, unter gleichzeitiger Benutzung anderer Quellen, zu einer Gesamtdarstellung der Diözesangeschichte brauchbar sein.

Ks. JÓZEF MYŚKÓW

EGZYSTENCJALNY AGNOSTYCYZM METODYCZNY WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

STUDIUM Z ZAKRESU TEORII APOLOGETYKI STOSOWANEJ¹

Tr e ś ć: Wstęp. I. Założenia. 1. Egzystencjalne ujęcie historyczności źródeł. 2. Egzystencjalna interpretacja źródeł. II. Krytyka. 1. Krytyka egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych. 2. Krytyka konsekwencji egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach nad księgami Nowego Testamentu. Zakończenie.

WSTĘP

Religia chrześcijańska, a zwłaszcza osoba jej założyciela, już w końcu XIX w. była przedmiotem rozległych badań historycznych zarówno pod względem historyczno-krytycznym jak i historyczno-porównawczym. Źródłem dla tych badań były księgi Nowego Testamentu, spośród których obok listów św. Pawła na miejsce naczelne wysunęły się ewangelie kanoniczne, a zwłaszcza ewangelie synoptyczne jako najstarsze. Ze względu na znany w ewangelii synoptycznych fakt ich charakterystycznego podobieństwa literackiego, powstała w tych badaniach już w XIX w. głośna kwestia synoptyczna, od rozwiązania której zależy sposób korzystania ze źródeł i konsekwentnie ich odpowiednia interpretacja. Zdaniem wszystkich krytyków biorących udział w badaniach nad kwestią synoptyczną należy przyjąć hipotezę dwóch źródeł M i Q (Mt+Lk), z których powstały ewangelie synoptyczne. Według tej hipotezy sprawdzianem historyczności tekstu ewangelijnego jest zasada przyjęta przez ogół krytyków, że każdy tekst ewangelijny jest historyczny o ile znajduje się bądź w źródle M bądź w źródle Q. Zastosowanie takiego sprawdzianu w badaniach hi-

¹ Poprzednie moje prace utorowały mi drogę do wykrycia głębszych podstaw współczesnego kierunku egzegetycznego, który w swoich badaniach przybrał formę najbardziej radykalną. Śledząc w tym celu rozwój myśli Bultmanna oraz szerzącą się nieustannie i trwającą aż do chwili obecnej dyskusję doszedłem do wniosku, że podstawy te wiążą się bezpośrednio z egzystencjalnym agnostycyzmem metodycznym. Powyższy fakt nasunął potrzebę krytycznego opracowania tego rodzaju agnostycyzmu, a tym samym uwydatnienia zupełnie nowego aspektu w poruszanej już przeze mnie problematyce, tym więcej, że w poprzedniej swojej pracy poddając krytyce system Bultmanna ograniczyłem się raczej do przytoczenia opinii miarodajnych w dobie obecnej krytyków tego systemu. Mimo mnożącej się z dnia na dzień wnikliwej i szczegółowej krytyki poglądów Bultmanna np. na temat demityzacji i egzystencjalnej interpretacji źródeł ewangelijnych, w pracy niniejszej usiłowałem przede wszystkim wydobyć i uwydatnić ten nowy, dotąd nieporuszony aspekt, jakim w teologicznym systemie Bultmanna jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny. Myśl tę starałem się konsekwentnie przeprowadzić zarówno w odniesieniu do samych założeń jak i następstw tego systemu, który przez samego autora utrzymany jest w dziedzinie badań historycznych. Por. J. M y ś k ó w: Apologetyka a teologia. *Studia Warmińskie* 2 (1965) 171—204; Tenże: Apologetyka a religioznawstwo. *Jw.* 3 (1966) 184—219; Tenże: Przedmiot materialny apologetyki naukowej wobec historyczno-morfologicznych badań R. Bultmanna i jego szkoły. *Jw.* 4 (1967) 161—286.

staryczno-krytycznych nad religią chrześcijańską doprowadziło badaczy do rozbieżnych wyników zarówno co do osoby założyciela tej religii jak i jego działalności. O ile egzegeza tradycyjna interpretuje źródła w sensie supernaturalistycznym i widzi w Jezusie z Nazaretu, założycielu religii chrześcijańskiej, osobę nadludzką a nawet boską, to nowoczesna egzegeza reprezentowana przez trzy klasyczne kierunki (historyczno-krytyczny, historyczno-religijny i eschatologiczny) interpretuje te źródła co prawda również w sensie supernaturalistycznym, ale jedynie i wyłącznie w świetle wierzeń gminy, którymi źródła są przesłonięte. Ponadto szczególne rozbieżności wylaniają się z chwilą, gdy te badania zamierzają dotrzeć do poznania osoby Jezusa pod względem historycznym z okresu poprzedzającego wierzenia gminy. Zdaniem Harnacka Jezus historyczny to religijny reformator, który zamierzał w oparciu o judaizm założyć religię czystsza i bardziej duchową. Jej treścią miała być ewangelia o królestwie bożym, o miłości Boga jako Ojca i bliźnich jako braci oraz o religijnej wartości duszy ludzkiej. Zamiaty te jednak zniweczyła katastrofa me-sjańska². Zdaniem zaś Wredego Jezus to Mistrz z Nazaretu, który nauczał i działał głównie w Galilei, miał uczniów i słuchaczy, których ujął zwłaszcza wygłaszanymi przez siebie przypowieściami i działaniami cudami, ale na skutek sprzeciwu faryzeuszów i władzy żydowskiej, przy współudziale władz rzymskich, został skazany na śmierć krzyżową³. Inny przedstawiciel kierunku historyczno-krytycznego, którym we Francji jest Goguel, uważa, że w ogóle historyczny problem życia Jezusa wymaga od historyka interpretacji psychologicznej, a ta zawsze jest połączona z niebezpieczeństwem subiektywizmu i anachronizmu. Ze świadectw historycznych, według niego, wiadomo tylko to, że Jezus został przez Poncjusza Piłata skazany na śmierć za panowania cesarza Tyberiusza (Tacyt), bowiem tradycja ewangelijna, u podstaw której znajduje się ewangelia Marka, zawiera już wspomnienia o Jezusie wzbogacone przez tych, którzy Go znali i ulegli Jego wpływowi⁴. Wreszcie według Cullmanna osobę Jezusa można poznać na podstawie Jego dzieła względnie pełnionych przez Niego funkcji. Funkcji tych wylicza Cullmann dziesięć, a na pytanie czy odpowiadające im tytuły miały charakter obiektywny nie daje jednoznacznej odpowiedzi⁵. Podobnie Bousset, przedstawiciel kierunku historyczno-religijnego, uważa Jezusa jedynie za wielkiego moralistę walczącego o prawdziwą religię⁶. Według zaś Schweitzera, głównego przedstawiciela szkoły eschatologicznej, Jezus pochodzący z potomków Dawida był przekonany o swoim przeznaczeniu na przyszłego Mesjasza⁷.

Rozbieżności tego rodzaju nie mogły zadowolić nikogo z badaczy. Tym niemniej dopiero Bultmann zwrócił na nie uwagę, usiłując je usunąć poprzez zastosowanie nowego sposobu rozumienia historii i badań histo-

² A. Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. Tübingen 1909, s. 1, 73, 75, 81 nn.

³ W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*. 2. Aufl. Göttingen 1913, s. 130; Por. A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. 6. Aufl. Tübingen 1951, s. 386 nn.

⁴ M. Goguel: *Jésus*. Éd. 2. Paris 1950, s. 56—62, 81, 99, 111, 146, 158.

⁵ O. Cullmann: *Die Christologie des Neuen Testaments*. 2. Aufl. Tübingen 1958, s. 43, 109, 327—338.

⁶ W. Bousset: *Kyrios Christos*. 2. Aufl. Göttingen 1921, s. 14—74.

⁷ A. Schweitzer: *iw*. s. 390—443.

rycznych. Według nowej koncepcji historii opartej na światopoglądzie egzystencjalistycznym typu Heideggera w przeciwstawieniu do ujęcia dotychczasowego człowiek poznaje każdą rzeczywistość, a więc i rzeczywistość historyczną, nie w sensie surowych faktów jako myśli abstrakcyjnych (esencja), lecz w sensie faktów konkretnych, a więc już zinterpretowanych, o określonym celu i sensie (egzystencja). Badania historyczne oparte na takim ujęciu rzeczywistości historycznej mogą prowadzić wyłącznie do interpretacji źródeł w sensie egzystencjalnym czyli do poznania na ich podstawie sposobu bytowania (myślenia, działania, postępowania) człowieka, a nie do poznania samej istoty rzeczy oznaczającej w tym wypadku myśl abstrakcyjną. W takim założeniu światopoglądowym poza sposobem bytowania danej rzeczy czyli poza jej egzystencją umysł ludzki nie dysponuje żadnymi danymi, które by mu pozwoliły poznać jej istotę. Jest ona zatem niepoznawalną dla niego pod względem metodycznym⁸. Przy zastosowaniu tej zasady do badań historycznych nad życiem i działalnością Jezusa Bultmann dochodzi do wniosku, że rozbieżności, do jakich doprowadził te badania tzw. pozytywizm historyczny z XIX w. mogą być usunięte przy zastosowaniu do interpretacji źródeł, tj. ewangelii synoptycznych, zasad egzystencjalizmu. W myśl tych zasad, w wyniku wnikliwych i subtelnych dociekań dochodzi ostatecznie do konkluzji, że poznajemy tylko Jezusa jako głoszącego kerygmat, przy czym w odróżnieniu od szkoły historyczno-krytycznej (Wredego) i szkoły historyczno-religijnej, wyznających agnostycyzm historyczny, Bultmann utrzymuje, że poza osobą Jezusa kerygmatycznego należy przyjąć osobę Jezusa z Nazaretu, ale wyłącznie w tym sensie, że stanowi ona jedynie substrat tego kerygmatu. Z braku jednak wszelkich danych o samym tym substracie niczego więcej powiedzieć nie umiemy jak tylko to, że istniał, w związku z czym osoba Jezusa poza wspomnianą funkcją substratu, zresztą najbardziej ogólnie pojętą, nie ma dla nas większego znaczenia⁹.

Taki pogląd jest wyrazem agnostycyzmu metodycznego, który różni się od agnostycyzmu historycznego tym, że w odniesieniu do źródeł ewangelijnych uznaje logiczną potrzebę afirmacji osoby Jezusa, ale jedynie jako wspomnianego substratu.

Stanowisko takie stwarza dla apologetyki naukowej w jej zastosowaniu do religii chrześcijańskiej problem zasadniczy dlatego, że jej przedmiotem jest najstarsza apologia Jezusa jako obrona samego siebie, która już zakłada różnicę między Jezusem jako osobą kerygmatyczną (broniącą siebie) a Jezusem jako osobą historyczną (substrat metodyczny). Bowiern jak stwierdza historia i psychologia religii, wszystkie religie posiadają swoje apologie sięgające ostatecznie ich założycieli i twórców. Otóż każda apologia religii, zwłaszcza ta oryginalna, pierwotna i najstarsza, jaką jest apologia Jezusa z Nazaretu, jest zbudowana w sposób dwustopniowy, tzn. w jej skład wchodzi: wysunięcie roszczeń oraz ich motywacja. Taka powszechna budowa apologii religii stwierdzona przez nauki religioznawcze byłaby pozabawiona wszelkiego sensu, gdyby mogła mieć miejsce wyłącz-

⁸ M. Heidegger: *Sein und Zeit*. Halle 1931, s. 379—395. (Skrót: SZ); Por. P. Chojnacki: *Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna*. *Polonia Sacra* 1 (1948) 259; W. Kwiatkowski: *Apologetyka totalna*. Wyd. 2. T. 2. Warszawa 1962, s. 91.

⁹ R. Bultmann: *Jesus*. Tübingen 1964, s. 12, 15, 17.

nie na jednej płaszczyźnie, tzn. na tzw. płaszczyźnie kerygmaticznej, w której jedynie sama gmina występuje w obronie swego Mistrza.

Wobec tego powstaje zagadnienie czy i w jakim stopniu egzystencjalny agnostycyzm metodyczny (Bultmann) narusza taki rys obronny religii chrześcijańskiej.

Ujęte w powyższym sformułowaniu zagadnienie pragnę w tej pracy rozwiązać na podstawie metody krytyczno-historycznej, tzn. poprzez krytyczne zbadanie czy i w jakiej mierze egzystencjalny agnostycyzm Bultmanna podważa źródła najstarszej apologii chrześcijaństwa. Tak pojęta krytyka nie ma nic wspólnego z krytyką subiektywną, która przeprowadza ocenę z pozycji filozoficznych, światopoglądowych, wyznaniowych, emocjonalnych, indywidualnych, autorytatywnych itp., ponieważ we wszystkich tych wypadkach w grę wchodzi niesprawdzone, jawne lub zamaskowane założenia, a to sprzeciwia się obiektywnemu i naukowemu charakterowi badań. Natomiast historyk nie ma innego sposobu umożliwiającego mu obiektywne i naukowe badania jak tylko uwzględnienie źródeł historycznych, którymi w naszym wypadku są ewangelie synoptyczne, względnie ich źródła M i Q wraz z ich naświetleniem historyczno-morfologicznym, by w myśl słusznej zasady: *per formam ad normam*, głoszonej przez kierunek historyczno-morfologiczny, dojść do rozpoznania sensu źródeł od ich strony literackiej.

Stosownie do sformułowanego zagadnienia wyłania się podział pracy na dwie części z dalszymi ich podpodziałami, przy czym część pierwsza ma charakter syntetyczno-ekspozycyjny, a druga stanowi historyczną krytykę najbardziej charakterystycznych wywodów Bultmanna tworzących egzystencjalny agnostycyzm metodyczny w odniesieniu do najstarszej apologii chrześcijaństwa.

I. ZAŁOŻENIA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZESCIJANSTWA

Z uwagi na to, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny jest końcowym tworem systemu Bultmanna, jednego z wybitnych przedstawicieli współczesnej egzegezy biblijnej kierunku historyczno-morfologicznego, należy najpierw zapoznać się z przesłankami, które doprowadziły jego badania historyczne nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu do egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego.

1. EGZYSTENCJALNE UJĘCIE HISTORYCZNOŚCI ŹRÓDEŁ O ŻYCIU JEZUSA Z NAZARETU

Myśl zastosowania światopoglądu egzystencjalnego, względnie egzystencjalizmu, do historii i badań historycznych, powstała u Bultmanna w następstwie dostrzeżenia przez niego zasadniczej różnicy między postawą badacza przyrody a postawą badacza historii. Opierając się na tej dość charakterystycznej różnicy Bultmann mniema, iż zdoła pokonać dotychczasowe rozbieżności w badaniach nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu.

§ 1. Egzystencjalne ujęcie historii i badań historycznych w ogólności.

Bultmann przywiązuje wielką wagę do historii z tego względu, że według niego człowiek ani nie może być jej celem ani też nie może stać

poza jej zasięgiem, lecz jako byt świadomy i wolny jest on zamknięty w ramach historii¹⁰, wobec której czuje się bezradnym i dlatego też zmuszony jest uznać swoją wobec niej zależność¹¹. Ten specyficzny stosunek człowieka do historii ilustruje Bultmann przy pomocy porównania go z zupełnie odmiennym stosunkiem człowieka do przyrody, mimo iż obydwie te relacje mają miejsce w przestrzeni i w czasie¹².

Elementem konstytutywnym historii są zdaniem Bultmanna ludzkie działania, które nadają jej charakter dynamiczny, przy czym nie są one odcięte od zjawisk przyrody, np. geograficznych, klimatycznych, demograficznych itp. Te ludzkie działania muszą być podjęte dobrowolnie. W wolnej decyzji człowiek wyznacza sobie środki i cele, które z kolei stają się środkami do osiągnięcia dalszych celów. W ten sposób człowiek niejako goni za własnym życiem, by je wciąż na nowo realizować i aktualizować zarówno w sensie strat i zysków jak i zła i dobra. Wreszcie te teraźniejsze działania ludzkie co prawda powstały z przeszłości jako ich przyczyny, jednak zdaniem Bultmanna, w odróżnieniu od tradycyjnej koncepcji historii, powinny być ujmowane również jako kształtujące bieżącą problematykę, jako stanowiące o podejmowaniu decyzji w stosunku do przeszłości i przyszłości zarazem. W tym ujęciu człowiek nie staje wobec historii jako wobec przedmiotu swoich badań ani też nie bada jej z pozycji czysto neutralnej, wynosząc się niejako ponad jej ramy, ponieważ samo to ujęcie już go włącza do wydarzeń historycznych¹³, lecz prowadzi z nią dialog, który jest możliwy tylko wówczas, gdy jest on skłonny uznać jej roszczenia. Ten dialog zdaniem Bultmanna nie jest subiektywną grą bezstronnego obserwatora czy neutralnego widza, ani też z drugiej strony nie oznacza relatywizowania historii, ponieważ to co może być u historyka relatywne, tj. jego aprioryczne założenia, gotów jest on porzucić, byle tylko sama historia mogła przemawiać. W tym też sensie Bultmann mówi o obiektywności badań historycznych względnie egzegetycznych. Zamiast stosować zewnętrzny system ocen, jak to czynił pozytywizm historyczny, należy jego zdaniem przyjąć wymowę historii od wewnątrz¹⁴. Taki sprawdzian obiektywności badań historycznych nazywa jeden z krytyków Bultmanna, kalifornijski egzegeta Robinson, spotkaniem historycznym czyli spotkaniem badacza z samym wydarzeniem. Przez spotkanie to należy rozumieć zarówno znaczenie jakie dane wydarzenie ma w oczach osoby zainteresowanej jak i dla samego historyka, który w nim aktualizuje swoją jaźń angażując swoją osobowość¹⁵.

Historię więc należy rozumieć egzystencjalnie, bowiem egzystencjalny jest jej przedmiot i egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu. Przedmiotem historii są nie tyle fakty przeszłości, zamknięte w sobie jak inne zjawiska przyrody, ale czyjeś sposoby bytowania, myślenia, mówienia i działania, kiedyś zrealizowane, a teraz otwierające się przed historykiem. Innymi słowy przedmiotem tym są dokonane w przeszłości tzw. egzystencjalne decyzje dostępne dla badań historycznych w źródłach,

¹⁰ Tenze: *Geschichte und Eschatologie*. Tübingen 1964, s. 164. (Skrót: GE).

¹¹ Tamże, s. 3.

¹² Tamże, s. 165; Tenze: *Jesus*. Jw. s. 7—8.

¹³ Tenze: GE s. 172.

¹⁴ Tenze: *Jesus*. Jw. s. 7—8.

¹⁵ J. M. Robinson: *Le Kérygme de l'Eglise et le Jésus de l'histoire*. Tłum. franc. E. Peyer. Genève 1961, s. 63—65.

w których się kiedyś wyraziły i w chwili obecnej się wypowiadają. Ścisłe mówiąc tylko te decyzje wchodzą do historii, które w świetle źródeł ujawniają nowy sposób bytowania czyli nowe rozumienie ludzkiej egzystencji. Tak więc historyk poznaje coś nowego w stosunku do tego, co już wiedział jedynie dzięki temu, że znalazł się wobec nowej decyzji, a tym samym wyszedł poza swoje własne już zrealizowane możliwości i w ten sposób stał się zdolnym pojąć i przedstawić swoją własną sytuację. Na tym właśnie polega poznanie historyczne. Jak długo historyk nie jest świadom dziejowego charakteru swego bytu, czyli tej ciągłości, jaka istnieje między jego aktualną egzystencją a przeszłością historyczną, w tym sensie, że on sam poznaje i siebie i dzieje na podstawie tego co zaistniało w przeszłości, tak długo nie jest w stanie ani poprawnie postawić historycznego problemu, ani też metodycznie prowadzić swoich badań. Czyli, jak widać, nie tylko przedmiot poznania historycznego jest egzystencjalny (sama decyzja egzystencjalna), ale również egzystencjalne jest poznanie tego przedmiotu (własna decyzja egzystencjalna), która dokonuje się przez wybór nowego sposobu bytowania w ludzkiej egzystencji. Historia zatem, zdaniem Bultmanna, jest nauką o dziejach ludzkich w tym sensie, że interpretuje ona decyzje egzystencjalne, które w przeszłości aktualizowały nowe sposoby bytowania ludzkiej egzystencji. Toteż poprawne odczytywanie historii, względnie źródeł historycznych, polega na wyjaśnianiu zawartych tam sposobów bytowania, a tym samym na odkrywaniu nowych możliwości, które się otwierają przed każdym człowiekiem¹⁶.

Celem uniknięcia dwuznaczności samego wyrażenia „historia” wprowadza Bultmann rozróżnienie między historią w znaczeniu faktów (*Historie*) i dziejów (*Geschichte*), przy czym uważa, że tylko ten drugi termin w pełni odpowiada historii w ścisłym znaczeniu. Jego zdaniem zjawisko historyczne jest o tyle dwuznaczne, że może być ujęte raz jako surowy fakt, który miał miejsce w przeszłości, niezależnie od egzystencjalnego kontekstu, innym znowu razem jako wydarzenie implikujące właściwą sobie przyszłość wraz z prawem wezwania człowieka do decyzji. Pomiedzy tymi dwiema odmianami historii (fakty, dzieje) istnieje wzajemna implikacja, bowiem z jednej strony każde zjawisko historyczne (dziejowe) jest wyrazem określonej możliwości ludzkiego bytu, którą istota ludzka pojmuje jako swoją możliwość, ale nie wbrew faktowi historycznemu bezstronnie zarejestrowanemu, z drugiej zaś strony dokumenty historyczne (fakty), teksty, świadectwa, pomniki, pozostaną nieme, jeżeli ich nie zinterpretuje egzystencjalna świadomość rozumnego podmiotu. Stąd powstaje konieczność egzystencjalnej interpretacji wszystkich źródeł historycznych, w tym też neotestamentalnych. Ażeby uchronić się od zarzutu aprioryzmu Bultmann zastrzega, że nie ma takiej interpretacji, która by była wolna od wszelkich założeń, ponieważ wszelkie rozumienie jest zależne od rozumienia wstępnego (*Vorverständnis*) danej rzeczy. Uważa on, że tak jak zwyczajne tłumaczenie (bez słownika) jest możliwe tylko wówczas, gdy oznaczone przez słowa rzeczy już są nam w jakimś stopniu znane, tak też rozumienie tekstów odnoszących się do jakiegokol-

¹⁶ R. Bultmann: *Jesus*, Jw. s. 13.

wiek dziedziny wiedzy ludzkiej jest możliwe tylko na podstawie już istniejącego określonego stosunku życiowego do tych dyscyplin¹⁷.

O ile więc sprawdzianem badań historycznych w XIX w. była dedukcja zasad rozumowych, to sprawdzianem tym obecnie ma być spotkanie historyczne. Spotkanie to, jak widzieliśmy, oznacza poznanie dziejów ludzkich, tj. osób tworzących te dzieje jako realizujących swój sposób bytowania w przeszłości. Warto tutaj zaznaczyć, że w swoich początkowych pracach powstałych pod wpływem Heideggera Bultmann podkreślał przede wszystkim egzystencjalny rys nowego ujęcia historii, podczas gdy w swoich późniejszych wykładach głoszonych w 1955 r. w Edynburgu szczególnie uwydatnia dynamiczny charakter tego nowego rozumienia historii¹⁸.

§ 2. Egzystencjalne ujęcie badań historycznych nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu.

Badania naukowe zmierzające do obiektywnego odtworzenia życia i działalności Jezusa z Nazaretu mają zdaniem wszystkich krytyków oprócz cech ogólnych, które przysługują wszelkim badaniom historycznym, a więc oprócz cech wspólnych (krytyka i interpretacja), również swoje cechy specyficzne, odróżniające je od pozostałych.

Dotychczasowe badania nad życiem Jezusa prowadzone w XVIII i XIX wieku ograniczały się do trzech pierwszych ewangelii, zwanych synoptycznymi, jako źródeł najstarszych, żeby w dalszym rzucie zacieśnić je do dwóch innych źródeł, tj. M i Q, na podstawie których odtwarzano życie i działalność Jezusa w odróżnieniu od rozwoju i działalności najstarszej gminy chrześcijańskiej.

Wreszcie nowsze badania, rozwinięte przez Bultmanna, doprowadziły do wniosku, że nawet zacieśnienie powyższych badań do dwóch źródeł M i Q nie dało pożądanego rezultatu dlatego, że nie udało się rozgraniczyć w tych źródłach działalności czyli kerygmatu Jezusa od działalności najstarszej gminy czyli jej kerygmatu, przy czym Bultmann wychodzi z założenia, że nie wszystkie słowa, które gmina włożyła w usta Jezusa musiały być rzeczywiście przez niego wypowiedziane, skoro w wielu wypadkach można wprost wykazać, że słowa te albo powstały w środowisku pierwotnej gminy chrześcijańskiej, albo zostały przez nią wytworzone¹⁹.

Takie ujęcie źródeł o życiu Jezusa powstaje u Bultmanna na skutek wspomnianego wyżej sposobu poznawania wszelkiej rzeczywistości, a więc i historycznej, jako egzystencjalnych decyzji aktualizujących nowe sposoby bytowania świadomej i wolnej egzystencji. Zaznaczony w tych badaniach kerygmatyczny charakter jako specyficzny dla źródeł o życiu i działalności Jezusa pogłębia się jeszcze bardziej w następstwie stwierdzenia faktu literackiego w historyczno-morfologicznych badaniach nad ewangeliami synoptycznymi, w świetle którego w ewangelii tych należy wyróżnić dwie warstwy literackie, a mianowicie palestyńską

¹⁷ Tenże: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Das Problem der Hermeneutik*. 4. Aufl. Bd 2. Tübingen 1965, s. 221—228. (Skrót: GV); Por. H. Ott: *Geschichte und Heilsgeschichte in der Theologie Rudolf Bultmanns*. Tübingen 1955, s. 8—12, 14 nn, 23.

¹⁸ R. Bultmann: GE s. 164—172.

¹⁹ Tenże: *Jesus*. Jw. s. 15.

i hellenistyczną, które na ogół można dość wyraźnie od siebie oddzielić, aczkolwiek w niektórych wypadkach szczegółowych ich zróżnicowanie może nasuwać poważne trudności. Jest oczywiste, że z dwu tych warstw literackich, palestyńskiej i hellenistycznej, do odtworzenia życia i działalności Jezusa nadaje się jedynie warstwa palestyńska, ponieważ Jezus i pierwotna gmina chrześcijańska przebywali w Palestynie i mówili językiem aramejskim. Również i w tej warstwie mogą się znaleźć, zdaniem Bultmanna, pewne elementy hellenistyczne, które należy oczywiście usunąć. Sprawdzianem zaś historyczności w badaniach nad treścią warstwy palestyńskiej, mówiącej o życiu i działalności Jezusa, jest według niego odcięcie się od wszelkich tendencji gminy i od jej rozwoju. Lecz nawet przy zastosowaniu tego sprawdzianu nie osiąga się jego zdaniem pewności, iż dociera się do historycznego życia Jezusa i jego działalności, tj. do nauczania samego Jezusa z Nazaretu, ponieważ nie da się wykluczyć możliwości, że najstarsza warstwa literacka, do której się już dotarło, stanowi wynik skomplikowanego rozwoju historycznego, którego nie jesteśmy w stanie odtworzyć²⁰.

Skoro zdaniem Bultmanna źródła o życiu i działalności Jezusa mają charakter wyłącznie kerygmacyjny, pozostaje do wyjaśnienia zagadnienie przebiegu rozwoju samego kerygmatu. Zagadnienie to rozwiązuje Bultmann poprzez wskazanie na poszczególne stopnie rozwojowe tego kerygmatu, dostrzegając w nich tzw. genetyczną historię ewangelii synoptycznych. Pierwszym takim stopniem jest tzw. mały kerygmat, głoszący śmierć i zmartwychwstanie Jezusa. Jako wzór może posłużyć fragment I-ego listu do Koryntian 11,23-36, lub 15,3-7. Kolejnym stopniem jest ubóstwienie zmartwychwstałego Jezusa jako KYRIOSA wraz z dalszym uzewnętrznieniem tego ubóstwienia poprzez zdziałane przez Niego cuda, na tle których występują odpowiednie *apophthegmata*, łączone później w większe zespoły kerygmacyjne o charakterze misyjnym i w końcu o charakterze parenetycznym czyli pouczającym²¹. Wszakże punktem wyjścia do kerygmatu dalszego był kerygmat poprzedni o Jezusie jako nauczycielu, proroku i Mesjaszu. Jest zrozumiałe, że głoszenie Jezusa jako Mesjasza oznaczało głoszenie Jezusa jako mającego przyjść Mesjasza w sensie jednorazowym, w przeciwieństwie do egzegezy tradycyjnej, która przyjmuje podwójne przyjście Mesjasza: jedno, które już nastąpiło, a drugie, mające dopiero nastąpić w okresie eschatologicznym. Również w odróżnieniu od egzegezy tradycyjnej, która w czynach Jezusa dokonanych w okresie życia ziemskiego, czyli w jego cudach, dostrzega potwierdzenie jego roszczeń mesjańskich, Bultmann utrzymuje, że czyny te wcale nie uchodziły w oczach najstarszej gminy chrześcijańskiej za mesjańskie. Jeżeli zaś mimo to, jak i mimo tzw. *scandalum crucis* gmina ta uznała w nim przyszłego Mesjasza, to powstającą w ten sposób lukę motywacyjną usiłuje Bultmann wypełnić poprzez odwołanie się do wielkanocnego kerygmatu gminy²².

Kierując się metodą regresywną w docieraniu do ostatecznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa, po stwierdzeniu, że źródła te

²⁰ Tamże, s. 15—17.

²¹ Tenże: *Theologie des Neuen Testaments*. 4 Aufl. Tübingen 1961, s. 36. (Skrót: ThNT).

²² Tamże.

mają zdaniem Bultmanna charakter wyłącznie kerygmaticzny, pozostaje jeszcze do wyświetlenia kwestia możliwości przejścia z kerygmaticznej płaszczyzny źródeł na ich płaszczyznę historyczną.

Zagadnienie to tak istotne i doniosłe w badaniach nad życiem Jezusa z Nazaretu poruszył już Bultmann w swej głośnej pracy o Jezusie wydanej w 1926 r., w której w sposób bardzo zwięzły dał następujące rozwiązanie: nie może być żadnej wątpliwości, że Jezus rzeczywiście istniał i że to On stoi na czele tego historycznego ruchu religijnego, którego pierwszą widzialną postacią była najstarsza gmina palestyńska²³. Na skutek powstałej stąd rozległej dyskusji wśród egzegetów, zarówno wśród zwolenników jak i przeciwników, Bultmann w ostatnich już latach podjął na nowo kwestię stosunku pierwotnego kerygmatu chrześcijańskiego do Jezusa historycznego²⁴. W zagadnieniu powyższym dostrzega on dwa aspekty, a mianowicie personalistyczny i merytoryczny, zależnie od tego czy relację między Jezusem historycznym a Chrystusem głoszonym w pierwotnym kerygmacie chrześcijańskim ujmemy w sensie ciągłości historycznej od Jezusa z Nazaretu do Chrystusa kerygmaticznego czy w sensie relacji rzeczowej między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu. Pierwszy aspekt wyjaśnił już Bultmann dostatecznie w podanym wyżej rozwiązaniu tego zagadnienia przyznając, że o ile nie można w żaden sposób utożsamiać Chrystusa kerygmaticznego z Jezusem historycznym, to jednak niewątpliwie trzeba przyjąć, że kerygmat zakłada istnienie Jezusa historycznego jako Tego, który stanął na czele rozwijającego się w Palestynie ruchu religijnego. Innymi słowy zdaniem Bultmanna kerygmat chrześcijański implikuje historyczność Jezusa w granicach samego faktu, nie wdając się wcale w dalsze jakiegokolwiek specyfikacje tego faktu²⁵.

Gdy chodzi o aspekt drugi, merytoryczny, tzn. o relację rzeczową między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygmatu, to zdaniem Bultmanna dwie dotychczasowe próby zmierzające do wykazania implikatywnego charakteru tej relacji należy uznać za niekrytyczne. Według pierwszej hipotezy kerygmat chrześcijański implikuje nie tylko surowy fakt historycznego istnienia Jezusa ale i całe Jego życie oraz Jego działalność jako ich uwierzytelnienie. Zakładając kerygmaticzny charakter ewangelii synoptycznych jako źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu Bultmann uznaje powyższą próbę za chybioną z uwagi na to, że na podstawie tego rodzaju źródeł jak ewangelie synoptyczne nie można jego zdaniem skonstruować żadnego argumentu historycznego w ogóle, a dowodu na uwierzytelnienie roszczeń Jezusa zawartych w kerygmacie w szczególności. Wobec drugiej hipotezy naświetlającej wręcz odwrotnie rzeczową relację między Jezusem historycznym a Chrystusem kerygma-

²³ „Zwar ist der Zweifel, ob Jesus wirklich existiert hat, unbegründet und keines Wortes der Widerlegung wert. Dass er als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht, deren erstes greifbares Stadium die älteste palästinensische Gemeinde darstellt, ist völlig deutlich” — Tenze: *Jesus*. Jw. s. 17. Do tego znamienego tekstu wypadnie nam jeszcze kilkakrotnie w tej pracy powrócić.

²⁴ Tenze: *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma zum historischen Jesus*. W: *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*. Berlin 1961, s. 233—235; Por. Tenze: *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*. 4 Aufl. Heidelberg 1965, s. 6, 8—10, 18—22.

²⁵ Tenze: *Jesus*. Jw. s. 17.

tu, a mianowicie utrzymującej, że w życiu historycznego Jezusa, w jego działalności, słowach i czynach, zawierał się już w sposób implikatywny kerygmat czy to w sensie implikacji chrystologicznej czy też w sensie implikacji egzystencjalnej decyzji, stanowisko Bultmanna jest również negatywne. W pierwszym bowiem wypadku, jego zdaniem, nie chodzi bynajmniej o implikację chrystologiczną lecz o zwykłą ciągłość historyczną, czyli o zwyczajne następstwo faktów, a w drugim decyzja egzystencjalna staje się już zbędną w odniesieniu do kerygmatu gminy, skoro sam historyczny Jezus stawia każdego człowieka wobec tej decyzji²⁶.

W nakreślonym wyżej metodą regresywną obrazie egzystencjalnego ujęcia badań nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu zaznacza się przede wszystkim kerygmaticzny charakter ewangelii synoptycznych jako źródeł dla tych badań. Ze względu na to, że kerygmaticzny charakter źródeł ewangelijnych powstał drogą skomplikowanego rozwoju literackiego (tzw. historia genetyczna ewangelii), samorzutnie wyłania się kwestia czy i w jakim stopniu nakreślona przez kerygmat postać Jezusa Chrystusa odpowiada historycznej postaci Jezusa z Nazaretu. Zagadnienie to, jak widzieliśmy, rozwiązał Bultmann w sensie egzystencjalnego agnostycyzmu, utrzymując, że poza samym faktem historycznego istnienia Jezusa kerygmaticzny charakter źródeł nie uprawnia nas do wyciągnięcia jakichkolwiek innych wniosków.

2. EGZYSTENCJALNA INTERPRETACJA ŹRÓDEŁ HISTORYCZNYCH O ŻYCIU I DZIAŁALNOŚCI JEZUSA Z NAZARETU

Po stwierdzeniu kerygmaticznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu nasuwa się z kolei zagadnienie hermeneutyczne dotyczące właściwej interpretacji rzeczywistości egzystencjalnej w ogóle, a rzeczywistości religijnej wyrażonej w księgach Nowego Testamentu w szczególności.

§ 1. Niezbędny warunek właściwej interpretacji kerygmaticznego charakteru źródeł historycznych o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

Negatywna strona właściwej interpretacji źródeł kerygmaticznych jako *conditio sine qua non* takiej interpretacji polega zdaniem Bultmanna na usunięciu z nich elementu mitycznego czyli na przeprowadzeniu tzw. demityzacji ksiąg Nowego Testamentu. Problem ten omówił Bultmann szczegółowo głównie w trzech pracach napisanych w latach 1941—1951²⁷.

Zagadnienie demityzacji ewangelii wymaga najpierw wyjaśnienia pojęcia mitu w księgach neotestamentalnych w ogóle.

²⁶ Tenże: *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygma...*, jw. s. 233—235.

²⁷ Tenże: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*. W: *Kerygma und Mythos. Ein Theologisches Gespräch*, 4. Aufl. Bd 1. Hamburg 1960, s. 15—48. (Skrót: KM); Tenże: *Zu J. Schniewinds Thesen das Problem der Entmythologisierung betreffend*. KM I, s. 122—138; Tenże: *Zum Problem der Entmythologisierung*. KM II. Hamburg 1952, s. 179—203; Por. Tenże: *Zum Problem der Entmythologisierung*. W: KM VI s. 19—27 oraz przedruk W: GV IV s. 128—137.

Mit ujmuje Bultmann w sensie historyczno-religijnym jako opowiadanie o wydarzeniach z życia osób nadludzkich, nadziemskich, względnie bogów, stanowiących świat transcendentny, ujęty jednak w sposób antropomorfizujący²⁸. W tym sensie wypowiada się jego zdaniem Nowy Testament, gdy mówi o ziemi jako widowni wydarzeń rozgrywających się między niebem czyli królestwem bogów i istot niebieskich, a piekłem — miejscem mąk i królestwem złych duchów, przy czym życie ludzkie znajduje się niejako „pośrodku” tych sił i podlega równocześnie ich tendencjom i wpływom²⁹.

Na takiej podstawie biblijnej tworzy Bultmann pojęcie religijnego mitu chrześcijańskiego, przez który rozumie taki sposób opowiadania, w którym to co jest ziemskie, doczesne i ludzkie, ukazuje się jako transcendentne i boskie, a to co jest boskie i transcendentne wyrażane jest w kategoriach ludzkich i ziemskich³⁰.

Powyższe ujęcie mitu chrześcijańskiego zakłada zdaniem Bultmanna, że człowiek uznaje nad sobą siły wyższe, w których dostrzega początek i kres tego świata, czyli zakłada przekonanie człowieka, a nawet jego wiarę w to, że świat w którym się on znajduje nie ma w sobie racji bytu, lecz racja ta istnieje poza znanym mu światem³¹. Założenia tego Bultmann w zasadzie nie kwestionuje, lecz jedynie zastrzega się przeciw antropomorfizacji tego przekonania i tej wiary. Ponieważ w tej antropomorfizacji względnie w tych wyrażeniach, które wypowiadają tylko sposób rozumienia ludzkiej egzystencji, dostrzega Bultmann nieodzowne następstwo mitu chrześcijańskiego, pragnie w demityzacji ksiąg Nowego Testamentu poddać krytyce tego rodzaju następstwa³².

Gdy chodzi o zasadniczą budowę mitu chrześcijańskiego to składa się ona zdaniem Bultmanna z dwóch elementów konstytutywnych, tj. z samego celu i ze sposobu przedstawiania tego celu. W odróżnieniu od założenia, na jakim Bultmann opiera swoje pojęcie mitu religijnego względnie chrześcijańskiego, należy powiedzieć, że celem tym (*Intention*) jest co prawda poczucie zależności człowieka od sił zarówno bliskich mu i znanych jak i sił transcendentnych i tajemnych, ale poczucie to jest jednocześnie połączone z wewnętrznym przekonaniem, że z chwilą uznania tych sił człowiek podporządkuje je sobie do tego stopnia, że będzie mógł nimi dowolnie dysponować³³. Takie ujęcie celu jako jednego z istotnych elementów mitu chrześcijańskiego wprowadza do mitu religijnego pewne rysy magiczne.

Drugi zasadniczy element budowy mitu, tj. sposób przedstawiania samego celu mitu religijnego, jest rysem najbardziej specyficznym (*diffe-*

²⁸ „Vom Mythos ist also hier in dem Sinne die Rede, wie die religionsgeschichtliche Forschung ihn versteht. Mythologisch ist die Vorstellungsweise, in der das Unweltliche, Göttliche als Weltliches, Menschliches, das Jenseitige als Diesseitiges erscheint, in der z.B. Gottes Jenseitigkeit als räumliche Ferne gedacht wird; eine Vorstellungsweise, der zufolge der Kultus als ein Handeln verstanden wird, in dem durch materielle Mittel nichtmaterielle Kräfte vermittelt werden”. — Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 22, przypis 2; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 180.

²⁹ Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 15.

³⁰ Tamże, s. 22.

³¹ Tamże; Por. Tenże: Zu J. Schniewinds Thesen..., jw. KM I s. 122, 135.

³² Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 23.

³³ Tamże, s. 22—23; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 184.

rentia specifica) i polega na antropomorficznym ujmowaniu działania sił wyższych, wkraczających w naturalny porządek rzeczy i wpływających na myśl, wolę i działalność człowieka. Według tego ujęcia Nowy Testament zawiera sporo elementu mitycznego, zwłaszcza gdy opisuje cudowne wydarzenia, które antropomorfizują działanie sił transcendentnych wkraczających w naturalny bieg ludzkiej historii³⁴. Tenże Nowy Testament kreśli zdaniem Bultmanna wielką mityczną wizję świata przedstawiając w mityczny sposób cały plan zbawienia świata. Według niej, gdy wypełnił się czas posłał Bóg Syna swego (Gal 4,4; Flp 2,6 nn.; 2 Kor 8,9; J 1,14 nn.). Będąc bytem boskim, odwiecznym, ukazał się na ziemi jako człowiek i tak jak grzesznik (2 Kor 5,22; Rz 8,3) poniósł śmierć na krzyżu za grzechy (Rz 3,23-26; 4,25; 8,3; 2 Kor 5,14,19; J 1,29). Jego zmartwychwstanie jest początkiem katastrofy kosmicznej, mocą której śmierć przyniesiona światu przez Adama została zwyciężona (1 Kor 2,6; Kol 2,15; Obj 12,7 nn). Zmartwychwstały uniósł się do nieba i jest po prawicy Boga (Dz 1,6; 2,33; Rz 8,34 nn), został ustanowiony Panem i Królem (Flp 2,9-11; 1 Kor 15,25), przyjdzie w obłokach sądzić świat przy zmartwychwstaniu wszystkich, co będzie równocześnie zwycięstwem cierpienia, grzechu i śmierci. Zapewnieniem zmartwychwstania jest przynależność do wspólnoty Chrystusa, która dokonuje się głównie przez chrzest i Eucharystię (Rz 5,12 nn.; 1 Kor 15,21 nn.). Wierzący w Chrystusa już teraz posiadają zadatek tego życia, którego oczekują, a mianowicie posiadają Ducha (Rz 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5), który działa w nich, potwierdza ich charakter synów Bożych (Rz 8,15; Gal 4,6) i zapewnia zmartwychwstanie (Rz 8,11). Ale też, zauważa Bultmann, ten mityczny obraz świata, jakiego dostarcza nam Nowy Testament, nie ma w sobie niczego specyficznie chrześcijańskiego, bowiem spotykamy go również w dziedzinach, które nie mają nic wspólnego z chrześcijaństwem. Jest on po prostu właściwością konkretnej epoki³⁵.

Z uwagi na to, że specyficznym elementem mitu religijnego i chrześcijańskiego w Nowym Testamencie jest antropomorficzny sposób ujęcia działania sił transcendentnych wkraczających w naturalny bieg ludzkiej historii, który jak twierdzi Bultmann nie ma nic wspólnego z autentyczną ideą chrześcijańską, lecz sięga swymi początkami gnostyckich idei o odkupieniu i żydowskiej apokaliptyki, wyłania się kolejne zagadnienie czy i w jakim stopniu należy wyodrębnić sposób przedstawiania od samej treści Nowego Testamentu, oczywiście w niczym jej nie naruszając. To właśnie zagadnienie występuje u Bultmanna pod charakterystyczną nazwą tzw. demityzacji Nowego Testamentu.

W swoich pracach poświęconych temu zagadnieniu Bultmann uzasadnia potrzebę przeprowadzenia demityzacji ksiąg Nowego Testamentu czyli potrzebę usunięcia i wyeliminowania zarówno zewnętrznych jak i wewnętrznych sprzeczności, które jego zdaniem zachodzą w neotestamentalnych pismach.

Przez sprzeczności zewnętrzne rozumie on takie sprzeczności, które zachodzą między stanowiskiem dzisiejszych nauk przyrodniczych i humanistycznych, a sposobem w jaki odnośną treść przedstawia Nowy Testa-

³⁴ Tenże: Neues Testament..., jw. KM I s. 23.

³⁵ Tamże, s. 15-16.

ment³⁶. O ile mianowicie nauki przyrodnicze ujmują prawa natury jako niezłomne i ściśle zdeterminowane, jako prawa, które zespalają poszczególne elementy wszechświata w jedną zamkniętą całość, to idea mitu zakłada wręcz przeciwny obraz świata jako rzeczywistości otwartej na działanie od zewnątrz rozumnych i wolnych istot nadludzkich. Również nauki humanistyczne ujmują zdaniem Bultmanna osobowe życie człowieka w sposób naturalny, zamknięty i immanentny, wykluczający wszelką ingerencję z zewnątrz, uznając jednocześnie pełną odpowiedzialność człowieka za swoje własne czyny, podczas gdy mit pojmuje życie ludzkie jako teren otwarty na działanie sił zewnętrznych i nadnaturalnych, które wywierają na bezwonnym niemal człowieku niejako magiczny przymus³⁷.

Spośród sprzeczności wewnętrznych, które według Bultmanna są zawarte w księgach Nowego Testamentu, wymienia on następujące: śmierć jako kara za grzech, względnie kara zastępcza za grzech — wobec naturalnego kresu życia ludzkiego; woda chrztu jako przekazująca życie nadprzyrodzone — wobec jej zwykłej funkcji oczyszczania; chleb ziemski jako dający siłę duchową — wobec jego roli jako naturalnego pokarmu; niegodne spożywanie chleba eucharystycznego jako prowadzące chorobę i śmierć — wobec działania pokarmu naturalnego jako podtrzymującego życie ludzkie; śmierć niewinnego jako zadośćuczynienie za wykroczenia innych — wobec prawa sprawiedliwości, które domaga się satysfakcji tylko od tych, którzy zawinili³⁸.

Szczególnie niezrozumiała jest dla Bultmanna idea zmartwychwstania Jezusa jako wyzwalająca życiową siłę po Jego śmierci, siłę, którą każdy człowiek może sobie przyswoić przez niektóre sakramenty — wobec zgoła odwrotnego porządku rzeczy³⁹.

Wreszcie do sprzecznych przekazów Nowego Testamentu odnosi Bultmann teksty neotestamentalne mówiące o śmierci Jezusa jako ofierze ekspiacyjnej na krzyżu (w hańbie) i jednocześnie jako o wydarzeniu kosmicznym (w chwale); o osobie Jezusa jako Mesjasza (eschatologicznego) a jednocześnie jako drugiego Adama, który już dokonał dzieła zbawczego; o byciu w postaci najbardziej poniżonej (Flp 2,6 nn.), a równocześnie o dokonanych przez niego cudach, manifestujących jego godność mesjańską; o preegzystencji tego bytu, a zarazem o jego narodzeniu z Dziewicy; o stworzeniu świata przez Boga, a jednocześnie o istnieniu świata zła (1 Kor 2,6 nn.; 2 Kor 4,4; Gal 4,3); o Bogu jako nadającym prawo i o aniołach jako ustanawiających je (Gal 3,19 nn.)⁴⁰.

Największa zaś sprzeczność, jaką dostrzega Bultmann u samych podstaw Nowego Testamentu, polega na tym, że z jednej strony pisma neotestamentalne przedstawiają człowieka jako cząstkę wszechświata poddaną powszechnemu determinizmowi, a z drugiej jako istotę, która poprzez własną decyzję determinuje siebie w stosunku do swego przeznaczenia⁴¹.

³⁶ Tenże: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 181—182.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 20.

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Tamże, s. 23.

⁴¹ „Vor allem aber ist die Kritik dadurch herausgefordert, dass ein eigentümlicher Widerspruch das Neue Testament als ganzes durchzieht: einerseits kosmische Determiniertheit des Menschen, andererseits der Ruf zur Entscheidung; einerseits gilt die

Wymienione wyżej sprzeczności, jakich dopatruje się Bultmann między księgami Nowego Testamentu a naukami przyrodniczymi i humanistycznymi, czyli tzw. sprzeczności zewnętrzne, jak i między samymi tekstami neotestamentalnymi, czyli tzw. sprzeczności wewnętrzne, oraz zachodzące w tych przekazach liczne antynomie i rozbieżności, skłoniły go do uznania za konieczne przeprowadzenia tzw. demityzacji ksiąg Nowego Testamentu czyli wyodrębnienia jego treści od nadanej jej formy literackiej, zwanej przez Bultmanna mitem. W tak pojętym micie, jak widzieliśmy, odróżnia on dwa elementy, a mianowicie cel mitu i sposób jego przedstawienia. Jego zdaniem warunkiem nieodzownym poznania autentycznego celu mitu jest wyzwolenie go od ludzkiego sposobu przedstawienia go czyli od jego antropomorfizmów. Zadanie to winna wykonać demityzacja Nowego Testamentu, która w pierwszym rzucie, jako niezbędny warunek właściwej interpretacji kerygmatycznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa, oznacza krytykę wszelkich antropomorfizmów, w miarę jak one przesłaniają poznanie autentycznego celu mitu. To negatywne zadanie w przeprowadzeniu demityzacji Nowego Testamentu należy zdaniem Bultmanna wypełnić rzutem najbardziej doniosłym, o charakterze pozytywnym, polegającym na egzystencjalnej interpretacji kerygmatycznego charakteru źródeł o życiu i działalności Jezusa⁴².

§ 2. Właściwa interpretacja kerygmatycznego charakteru źródeł historycznych o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

Kerygmatyczny charakter źródeł nowotestamentalnych, który według Bultmanna występuje w postaci religijnego mitu chrześcijańskiego, wymaga, jak widzieliśmy wyżej, właściwej interpretacji. Interpretacja ta kieruje się zdaniem Bultmanna głównym celem jaki przyświecał autorom ksiąg Nowego Testamentu, tj. pouczeniem człowieka o jego zależności od Boga zwracającego się do niego. W odniesieniu do ludzkiej egzystencji dostrzega Bultmann problem hermeneutyczny, tj. problem interpretacji, czyli krytycznego poznania sposobu w jaki księgi Nowego Testamentu ujmują bytowanie ludzkiej egzystencji⁴³. Nie należy jednak utożsamiać problematyki hermeneutycznej stosowanej w biblistyce tradycyjnej z analogiczną problematyką stosowaną przez filozofię egzystencjalną, ponieważ problem hermeneutyczny w tej filozofii nie oznacza bynajmniej wykazu krytycznych reguł ustalonych celem zbadania właściwego sensu zawartego w tekstach biblijnych, lecz oznacza po prostu podstawowe założenie tej filozofii, polegające na poznaniu rzeczywistości nie w jej stanie surowym, lecz zależnie od jej związku z życiem, z możliwymi potrzebami człowieka i jego sposobem bytowania⁴⁴.

Na zarzut, że w egzegezie biblijnej posługuje się filozofią egzysten-

Sünde als Verhängnis, andererseits ist sie Schuld; neben dem paulinischen Indikativ steht der Imperativ usw. Kurz: einerseits ist der Mensch als kosmisches Wesen verstanden, andererseits als ein selbständiges Ich, das in der Entscheidung sich gewinnen oder verlieren kann". — Tamże.

⁴² Tamże, s. 22, 26; Por. Tenże: Zum Problem..., jw. KM II s. 184.

⁴³ Tamże, s. 184—185; Por. Tenże: Das Problem der Hermeneutik. Jw. GV II s. 231—233.

⁴⁴ M. Heidegger: SZ s. 11 nn.

ejalną Bultmann odpowiada, że zastosowanie takiej filozofii w niczym nie narusza obiektywności egzegezy, ponieważ filozofia egzystencjalna opracowuje na płaszczyźnie czysto formalnej system pojęć potrzebnych do wyjaśnienia rzeczywistości, której nie tworzy, nie zmienia ani też nią nie kieruje⁴⁵. Tą jedyną rzeczywistością jest własna egzystencja człowieka, toteż naczelne założenie egzegezy w ujęciu Bultmanna głosi, że ze wszystkich wypowiedzi Nowego Testamentu należy zatrzymać tylko te, które dotyczą egzystencji i jej nowych możliwości (w przeciwstawieniu do grożącej jej stale nicości)⁴⁶.

Właściwa interpretacja wystąpi niewątpliwie na jaw w sposób szczególnie wymowny w przeprowadzonej przez Bultmanna egzegezie najbardziej typowych tekstów neotestamentalnych o wspólnej dla nich tematyce, a mianowicie dotyczącej wiary chrześcijanina w Chrystusa, w Jego śmierć na krzyżu i Jego zmartwychwstanie⁴⁷.

Kerygmat o wierze chrześcijanina względnie o chrześcijaninie wierzącym w Chrystusa wyraża według interpretacji Bultmanna eschatologiczne nastawienie, w którym wierzący chrześcijanin wciąż podejmuje i ciągle odnawia swoją decyzję dążenia do Boga jako swego celu, przy czym nie liczy na siebie ani na własne możliwości, rezygnuje z własnych aspiracji, wyrzeka się wszystkiego co jest światowe i ziemskie, żyje tym, co jest niewidzialne (duch, łaska), jest posłuszny Bogu i ufa Temu, który wskrzesza umarłych i jest Stwórcą wszystkiego⁴⁸. Jest to zdaniem Bultmanna jedynie właściwa, tzw. egzystencjalna interpretacja kerygmatu zawartego w źródłach Nowego Testamentu o chrześcijaninie wierzącym, ponieważ wskazuje ona na różne aktualne sposoby nowego bytowania egzystencji ludzkiej przebywającej w płaszczyźnie wiary chrześcijańskiej⁴⁹.

Ponieważ wiara jest nie tylko wolną decyzją aktualizującą historyczną egzystencję ludzką (strona podmiotowa), ale jednocześnie jest aktem intencjonalnym skierowanym na swoją treść (strona przedmiotowa), a tą jest zdaniem Bultmanna miłość Boga objawiającego się w Chrystusie, jest wiara możliwa jedynie w następstwie Bożej inicjatywy wyrażonej w Chrystusie jako wydarzeniu zbawczym⁵⁰. Wydarzenie to jest co prawda według Bultmanna historyczne o ile faktem historycznym jest istnienie Jezusa z Nazaretu, jego narodzenie się w czasach Heroda, działalność w Galilei, zwłaszcza w pobliżu jeziora Genezaret, oraz śmierć za Poncjusza Pilata, ale przede wszystkim ma ono charakter kerygmatyczny

⁴⁵ R. Bultmann: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 193—195; Por. F. K. Schumann: *Die Entmythologisierung des Christugeschehens*. KM I s. 190—202.

⁴⁶ R. Bultmann: *Das Problem der Hermeneutik*. Jw. GV II s. 231—233; Por. Tenże: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 185—186.

⁴⁷ Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 29—48.

⁴⁸ Tamże, s. 29—31; Por. Tenże: *Zur Frage der Christologie*. GV I s. 88—89.

⁴⁹ Tenże: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 199—203.

⁵⁰ Tenże: *Zur Frage der Christologie*. Jw. GV I s. 88—89; „Die Interpretation hat von Einem abgesehen, davon nämlich, dass nach dem Neuen Testament der „Glaube“ zugleich Glaube an Christus ist. Das Neue Testament behauptet, dass „der Glaube“ als die Haltung neuen echten Lebens nicht nur erst von einer bestimmten Zeit ab vorhanden ist — der Glaube sollte „offenbart“ werden, er ist „gekomen“ ... und zwar infolge eines Geschehens, des Christentumsgeschehens. Glaube als gehorsame Preisgabe an Gott und als innere Freiheit von der Welt ist nur möglich als Glaube an Christus“. — Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 31.

czyli dogmatyczny, a nawet mityczny, ponieważ w świetle ksiąg Nowego Testamentu Jezus jest istotą boską, Synem Bożym narodzonym z Dziewicy, cudotwórcą i zmartwychwstałym⁵¹.

Kerygmat zatem o Chrystusie jako wydarzeniu zbawczym, zawarty w źródłach nowotestamentalnych, oznacza według interpretacji Bultmanna jedynie osobę Jezusa jako głosiciela słowa Bożego o decydującym znaczeniu dla człowieka⁵². Taką interpretację jako jedynie właściwą nazywa Bultmann egzystencjalną, ponieważ nie daje ona wglądu w osobę Jezusa, lecz tylko w pełnioną przez Niego funkcję głosiciela Bożego słowa⁵³.

Kerygmat o śmierci Jezusa na krzyżu, zawarty w księgach Nowego Testamentu, podkreśla zdaniem Bultmanna odnowienie w sposób najbardziej radykalny decyzji uczniów Jezusa powziętej już za jego życia, decyzji by pójść za swym Mistrzem nie tylko jako za nauczycielem i prorokiem, ale przede wszystkim jako za Mesjaszem eschatologicznym, przynoszącym światu zbawienie przez swoją śmierć na krzyżu⁵⁴. W stosunku zaś do wszystkich innych ludzi kerygmat o ukrzyżowanym Jezusie, po usunięciu z niego niektórych elementów mitycznych, tj. pewnych okoliczności towarzyszących historycznemu wydarzeniu na Kalwarii, takich jak ukrzyżowanie bytu odwiecznego, Syna Bożego Wcielonego, jak ofiara zastępcza za grzechy wszystkich ludzi, interpretuje Bultmann jako głoszenie wszystkim komunikatu o zwycięstwie odniesionym przez krzyż nad potęgą zła w ogóle, względnie jako głoszenie notyfikacji o uwolnieniu wszystkich z niewoli grzechu⁵⁵. W takiej interpretacji, uwzględniającej główny cel nowotestamentalnego kerygmatu o śmierci krzyżowej Jezusa, upatruje Bultmann właściwe czyli egzystencjalne jego rozumienie jako wydarzenia zbawczego, które wciąż się odnawia i tym samym umożliwia każdemu osobiste spotkanie z Ukrzyżowanym⁵⁶.

Wreszcie kerygmat o zmartwychwstaniu Jezusa, znajdujący się w źródłach Nowego Testamentu, w przeciwstawieniu do treści poprzedniego kerygmatu, która przynajmniej w swych zasadniczych rysach (śmierć Jezusa na krzyżu) ma charakter historyczny, zawiera według Bultmanna treść wyłącznie mityczną. Na takiej wyłącznie płaszczyźnie treść tego kerygmatu mówi o zmartwychwstaniu jako cudzie, jako dowodzie na prawdziwość wiary chrześcijańskiej i jako wydarzeniu eschatologicznym⁵⁷. W tym bowiem wydarzeniu jako cudzie wszystko jest zdaniem Bultmanna mityczne, zarówno forma, jaką mu nadaje Nowy Testament (opisy chrystofanii, legenda o pustym grobie) jak i cała jego treść (reanimacja zmarłego, powrót do życia doczesnego wraz z cudownym wkro-

⁵¹ Tamże, s. 15—16, 41, 44; Por. R. Marilè: *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris 1956, s. 143.

⁵² R. Bultmann: *Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus*. GV I s. 204.

⁵³ Tenże: *Die Christologie des Neuen Testaments*. Jw. GV I s. 266—267; Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 40—41.

⁵⁴ Tenże: *ThNT* s. 45 nn., 83 nn., 292 nn., 303, 405 nn.; Tenże: *Die Christologie des Neuen Testaments*. GV I s. 266; Tenże: *Zu J. Schniewinds Thesen*. Jw. KM I s. 126—129; Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 41—44.

⁵⁵ Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 42—43.

⁵⁶ Tamże, s. 43—44.

⁵⁷ Tamże, s. 44—45, 47.

zeniem bóstwa w człowieczeństwo⁵⁸. Mit zmartwychwstania nie stanowi również dowodu historycznego na prawdziwość wiary chrześcijańskiej, ponieważ, jak sądzi Bultmann, zjawisko to samo w sobie nie może być udokumentowane jako fakt obiektywny (nawet na podstawie zeznań świadków bezpośrednich)⁵⁹, lecz jako przedmiot wiary może być jedynie dowodem teologicznym, którym zresztą faktycznie posługuje się św. Paweł w swoich mistycznych refleksjach na uzasadnienie wiary w zbawczą wartość krzyża⁶⁰.

Tu ma swe źródło eschatologiczny sens wydarzenia paschalnego jako wydarzenia, które się ciągle dokonuje i zawsze jest aktualne⁶¹. Ten najgłębszy sens przejawia się również i w samym kerygmacie, który z chwilą jego głoszenia urzeczywistnia i aktualnie uobecnia wydarzenie krzyża i zmartwychwstania. Ten wyłącznie kerygmat umożliwi każdemu spotkanie z Chrystusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym zarazem⁶².

Innymi słowy kerygmat paschalny według egzystencjalnej wykładni Bultmanna głosi zmartwychwstanie Chrystusa jako wydarzenie eschatologiczne, które otwiera przed każdym możliwości nowego i autentycznego rozumienia siebie i swojej własnej egzystencji⁶³. To autentyczne rozumienie własnej egzystencji polega na poznaniu zarówno rzeczywistości ludzkiej nędzy i upadku oraz bezskuteczności ludzkich wysiłków zmierzających do uwolnienia się od tego stanu, jak i dokonanego już w zbawczym dziele zmartwychwstania uwolnienia ludzi z tego grzesznego stanu i otrzymanego przebaczenia, umożliwiającego zarazem wzięcie czynnego udziału w realizowaniu zbawczych planów Boga⁶⁴.

Stwierdziliśmy już powyżej, iż fakt rozbieżności do jakich doprowadziły rozległe badania nad życiem Jezusa z Nazaretu w XIX w. i na początku wieku XX stanowił główny motyw podjęcia przez Bultmanna pracy badawczej zmierzającej do pokonania tych rozbieżności. Obecnie możemy już przyjrzeć się rezultatom, do jakich on doszedł w realizowaniu swojego przedsięwzięcia. Otóż celem przewyciężenia w powyższych badaniach dwóch skrajnych stanowisk zajętych przez autorów, którzy bądź negowali historyczne istnienie osoby Jezusa z Nazaretu (np. Drews, Couchoud), bądź uznawali istnienie osoby Jezusa, ale byli niezgodni między sobą w bliższym i dokładniejszym określeniu charakteru jej posłannictwa (Renan, Strauss, Harnack, Wrede, Goguel), Bultmann zajął stanowisko pośrednie, które można by nazwać od strony metodycznej agno-

⁵⁸ Tamże, s. 45.

⁵⁹ Tamże.

⁶⁰ Tamże; Por. Tenże: *ThNT* s. 292 nn., 305 nn., 346 nn., 480 nn.

⁶¹ Tenże: *Neues Testament...*, jw. *KM* I s. 45—46.

⁶² Tamże, s. 46.

⁶³ Tamże, s. 47.

⁶⁴ Tamże. W myśl supernaturalistycznych założeń Bultmanna słowo Boże (kerygmat chrześcijański) jako dar nienależny człowiekowi nie może nasuwać potrzeby własnego umotywowania i uwierzytelnienia, ponieważ tego rodzaju roszczenia sprzeciwiałyby się nadprzyrodzonemu charakterowi wiary. Konsekwentnie i w wydarzeniu zbawczym śmierci i zmartwychwstania Jezusa jedyną weryfikacją tego słowa czy kerygmatu jest fakt, iż odpowiada on egzystencjalnemu rozumieniu nas samych oraz stawia nas przed życiową decyzją. Tym niemniej zdaniem Bultmanna jest to wystarczająca podstawa, by wiara chrześcijańska, aczkolwiek pozbawiona widzialnych znaków i oparcia w rzeczywistości doświadczalnej, nie była nierozumną i ślepa. Por. Tenże: *Neues Testament...*, jw. *KM* I s. 46.

stycyzmem egzystencjalnym. Pozostaje zatem jeszcze do zbadania wartość krytyczna tego agnostycyzmu jak i wynikających z niego konsekwencji omówionych w poprzednich rozdziałach.

II. KRYTYKA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO WZGLĘDEM NAJSTARSZEJ APOLOGII CHRZEŚCIJAŃSTWA

Egzystencjalizm jako swoista teoria poznania, odmienna od współczesnej nam teorii poznania idealistycznej i materialistycznej, głosi, że w poznaniu ujmujemy rzeczywistość nie w stanie surowym czyli niezależnie od jej związku z życiem i z możliwymi potrzebami człowieka, ale rzeczywistość już zinterpretowaną jako zależną od ludzkich potrzeb, ludzkiego działania oraz korzyści lub strat, jakie dla człowieka przynosi⁶⁵. Taka teoria poznania implikuje posługiwanie się metodą fenomenologiczną i hermeneutyczną, przy czym pierwsza opisuje rys zasadniczy samej rzeczywistości, a druga wykrywa jej wartości⁶⁶.

Z dotychczasowych teorii poznania, jak wiadomo, powstawał i szerzył się już od XVII w. charakterystyczny agnostycyzm zarówno filozoficzny, który ograniczał zakres poznania ludzkiego do samej rzeczywistości empirycznej (nominalizm, sensualizm, idealizm transcendentny), jak i religijny, który mimo wewnętrznego przeświadczenia o nouminotycznej rzeczywistości kwestionuje możliwość jej dyskursywnego poznania (tradycjonalizm, mistycyzm, modernizm).

To zespolenie teorii poznania i wypływającego z niej określonego agnostycyzmu zaznacza się w podobny sposób również w odniesieniu do współczesnej egzystencjalnej teorii poznania i odpowiadającego jej egzystencjalnego agnostycyzmu. Skoro bowiem egzystencjalistyczna teoria poznania utrzymuje, że umysł ludzki nie jest w stanie ująć rzeczywistości surowej, lecz ujmuje ją wyłącznie jako zależną od jej wartości, ludzkich potrzeb, działania oraz strat i korzyści jakie ona człowiekowi przynosi, słowem w jej aspekcie utylitarnym, to zakres poznania takiej rzeczywistości ogranicza się do samej jej egzystencji, nie sięgając do jej istoty czyli tzw. esencji⁶⁷.

Wybitnym przedstawicielem takiej teorii poznania jest współczesny filozof niemiecki Heidegger, dla którego nie ma egzystencji samej w sobie, lecz jest tylko egzystencja jako pewien sposób bytowania samej rzeczywistości. Tak pojęta egzystencja znajduje pełny wyraz jedynie w człowieku jako egzystencji działającej w sposób świadomy i wolny. Tym należy tłumaczyć, że ilekroć Heidegger mówi o egzystencji ma na myśli egzystencję ludzką⁶⁸.

Egzystencję ludzką zdaniem Heideggera znamionuje w sposób wybitny jej przymiot czasowości. Twierdzenie to ilustruje on popularnym przy-

⁶⁵ M. Heidegger: SZ s. 11 nn., 63, 151—152, 325, 336.

⁶⁶ Tamże; Tenże: Sein und Zeit. *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* 3 (1937) 63 nn.; Por. P. Chojnacki: Filozofia egzystencjalna a rzeczywistość surowa i humanistyczna. Jw. s. 252—253.

⁶⁷ Por. P. Chojnacki: Tamże, s. 259; W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. Jw. T. 2, s. 91.

⁶⁸ M. Heidegger: SZ s. 379—395.

kładem posługiwania się przez ludzką egzystencję kalendarzem i zegarem⁶⁹. Ten pierwotny charakter czasowości ludzkiej egzystencji stanowi przesłankę, która prowadzi logicznie do wniosku o historyczności tej egzystencji z uwagi na istniejący między nimi rzeczowy związek⁷⁰.

Takie stanowisko dotyczące ścisłej zależności istniejącej między czasowością i historycznością sformułował Heidegger zupełnie wyraźnie w głośnym zdaniu, według którego znajdujący się u podstaw ludzkiej egzystencji przymiot czasowości nadaje jej charakter wybitnie historyczny⁷¹.

Powyższe zespolenie czasowości z historycznością jest nieodzownym warunkiem, by powstające w ten sposób wydarzenia mogły stanowić przedmiot badań historycznych⁷². Jedynym przedmiotem historii może być zdaniem Heideggera faktyczna i tzw. egzystencjalna decyzja ludzkiej egzystencji, dokonująca wyboru jednego z możliwych sposobów bytowania⁷³.

Dodajmy, że jeżeli według Heideggera historyczność w ścisłym słowa znaczeniu przysługuje wyłącznie ludzkiej egzystencji, to innym bytom przysługuje ona w sensie pochodnym, o ile mianowicie egzystencja ludzka nie jest podmiotem odizolowanym, lecz wewnętrznie związanym ze światem, na którym wyciska swoje znamię⁷⁴.

Przedstawiona wyżej egzystencjalistyczna teoria poznania zawężając wyraźnie zakres ludzkiego poznania do samego sposobu bytowania ludzkiej egzystencji odcina się od rozległej dziedziny rzeczywistości znajdującej się poza sferą samych sposobów bytowania (substancja i przypadłość, przyczyna i skutek, natura i osoba, dusza i świadomość), a tym samym w pewnym sensie podziela stanowisko agnostycyzmu filozoficznego zbliżonego do transcendentального idealizmu Kanta.

Rysem specyficznym egzystencjalnego agnostycyzmu reprezentowanego przez Heideggera jest, jak widzieliśmy, ścisłe zespolenie przedmiotu ludzkiego poznania poprzez przymiot czasowości ludzkiej egzystencji z jej charakterem wybitnie historycznym. W świetle ujęcia przedmiotu poznania od strony wyłącznie historycznej agnostycyzm egzystencjalny sprowadza poznanie historyczne do ujmowania jedynie egzystencjalnych de-

⁶⁹ Tamże, s. 376—377.

⁷⁰ Tamże, s. 377.

⁷¹ „Die Analyse der Geschichtlichkeit des Daseins versucht zu zeigen, dass diese Seiende nicht „zeitlich“ ist, weil es „in der Geschichte steht“, sondern dass es umgekehrt geschichtlich nur existiert und existieren kann, weil es im Grunde seines Seins zeitlich ist”. — Tamże, s. 376.

⁷² Tamże, s. 375.

⁷³ „Die „Auswahl“ dessen, was für die Historie möglicher Gegenstand werden soll, ist schon getroffen in der faktischen, existenziellen Wahl der Geschichtlichkeit des Daseins, in dem allererst die Historie entspringt und einzig ist”. — Tamże, s. 395. Jest niezrozumiałe, dlaczego powyższe sformułowanie, tak charakterystyczne dla egzystencjalnej filozofii Heideggera, nie zostało dość wyraźnie uwydatnione w głębokiej i wnikliwej skądinąd analizie tej filozofii, przeprowadzonej przez jednego z najwybitniejszych znawców egzystencjalizmu Heideggera — A. de Waelhens'a. Por. A. de Waelhens: *La philosophie de Martin Heidegger*, Ed. 4. Louvain 1955.

⁷⁴ „Primär geschichtlich — behaupten wir — ist das Dasein. Sekundär geschichtlich aber ist das innerweltlich Begegnende, nicht nur das zuhandene Zeug im weitesten Sinne, sondern auch die Umweltnatur als „geschichtlicher Boden“”. — M. Heidegger: *SZ* s. 381; Por. A. de Waelhens: *La philosophie de Martin Heidegger*, Jw. s. 233—234.

cyzji aktualizujących coraz to nowe sposoby bytowania⁷⁵. Słusznie zatem tego rodzaju agnostycyzm filozoficzny otrzymuje nazwę egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego względnie metodycznego.

Teoriopoznawcze względnie światopoglądowe przesłanki egzystencjalizmu Heideggera przejął Bultmann, jego kolega z Marburga i jako profesor egzegezy Nowego Testamentu na uniwersytecie marburskim wprowadził je do uprawianej przez siebie egzegezy biblijnej. Wobec nieublaganej konsekwencji przyjętych założeń światopoglądowych Bultmann stanął ostatecznie, jak widzieliśmy w części pierwszej niniejszej pracy, w obliczu agnostycyzmu filozoficznego. Subtelna w swej logice biblijna metoda Bultmanna nie pozwoliła mu i tym razem cofnąć się przed wyciągnięciem końcowego wniosku ze swych egzegetycznych badań nad życiem i działalnością Jezusa z Nazaretu. Ostatecznym wynikiem tych dociekań jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, ale nie ten filozoficzny w ujęciu Heideggera, lecz raczej religijny, lub teologiczny, z uwagi na zacieśnienie jego przedmiotu do badań nad literaturą biblijną i zawartej w niej najstarszej apologii chrześcijaństwa, czyli apologii religii chrześcijańskiej przeprowadzonej przez samego Jezusa z Nazaretu.

Przystępując w drugiej części pracy do krytyki religijnego agnostycyzmu Bultmanna trzeba zaznaczyć, że krytyka oznacza tu takie naświetlenie tej konstrukcji myślowej jaką jest egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, które uwydatnia wszystkie jej komponenty, ich wewnętrzne i zewnętrzne powiązania, jak również obiektywnie ocenia całość tej konstrukcji z punktu widzenia jej stosunku do źródeł historycznych, a zwłaszcza do źródeł o życiu Jezusa z Nazaretu, jak również z punktu widzenia wynikających stąd konsekwencji.

I. KRYTYKA EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO W BADANIACH HISTORYCZNYCH

Po wykazaniu ścisłej zależności zachodzącej pomiędzy teorią poznania a badaniami naukowymi w ogólności stoimy obecnie przed zadaniem przedstawienia krytycznej wartości tego wpływu, jaki teoria poznania wywiera na badania historyczne w ogóle, a zwłaszcza na badania historyczne nad ewangeliami, w których, niezależnie od ich kerygmatycznego charakteru, zawarta jest klasyczna apologia Jezusa z Nazaretu.

§ 1. Wartość krytyczna egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych w ogólności.

Rysem specyficznym egzystencjalnej filozofii Heideggera, jak to już zostało wykazane, jest zacieśnienie przedmiotu ludzkiego poznania do sposobu bytowania człowieka względnie ludzkiej egzystencji ujętej w kategorii czasu jako pierwotnej i najbardziej podstawowej treści. Dzięki przymiotowi czasowości egzystencja ludzka ma charakter wybitnie historyczny. Występujący tu agnostycyzm historyczny zaznacza się w tym, że w myśl przyjętych przesłanek filozoficznych w badaniach historycznych

⁷⁵ „Die in der Schicksalhaften Wiederholung gründende historische Erschliessung der „Vergangenheit“ ist so wenig „subjektiv“, dass sie allein die „Objektivität der Historie gewährleistet“. — M. Heidegger: SZ s. 395.

trzeba się ograniczyć do poznania w sposób formalny decyzji egzystencjalnych a nie można sięgać do poznania decyzji personalnych.

Stanowisko takie jest biegunowo przeciwstawne naukowej metodzie stosowanej w badaniach historycznych prowadzonych niezależnie od jakichkolwiek założeń filozoficznych.

W świetle tej metody osoba ludzka, a nie sama jej egzystencjalna decyzja, jest bezpośrednią przyczyną i podmiotem wszystkich wydarzeń historycznych, ponieważ od niej pochodzą wszelkie decyzje i w niej mają swe źródło różnorodne motywy działania ludzkiego, które w szczególności są uzależnione od wewnętrznej siły człowieka. Osobowość ludzka wpływa nie tylko na ludzkie decyzje, lecz także wyznacza granice historycznej działalności człowieka. Mając na uwadze tę wyjątkową rolę osoby ludzkiej w kształtowaniu się historii, badania historyczne powinny w szczególności sposób uwzględniać coraz głębsze i coraz bardziej wnikliwe poznanie ludzkiej osobowości, kierując się przy tym osiągnięciami nowoczesnej psychologii indywidualnej.

Ponadto w myśl metody naukowej stosowanej w badaniach historycznych osoba ludzka zajmuje w historii miejsce nie tylko dominujące ale i suwerenne, samodzielne, ponieważ znajdując się co prawda w przestrzeni i czasie nie jest ona jednak bynajmniej wyłącznie ich tworem. Wprawdzie osoba ludzka jest również zależna od swego środowiska w jakim żyje, lecz fakt ten nie przeszkadza, iż niejednokrotnie kieruje ona jego działalnością, a z uwagi na swoją siłę twórczą może ona nawet stanowić punkty zwrotne w dziejach ludzkich.

Dodajmy jeszcze i ten fakt, potwierdzony również przez metodę naukową zastosowaną do badań historycznych, że tylko osoba ludzka jest zdolna do tworzenia nowych idei i tylko ona potrafi je przekazywać i realizować.

W myśl powyższych faktów Bernheim określił historię jako naukę o rozwoju działalności ludzkiej⁷⁶.

Historia jest nauką jeżeli wykrywa bezpośrednio, nie zaś ostateczne, związki przyczynowe między wydarzeniami stanowiącymi poszczególne ogniwa w rozwoju działalności człowieka, zwłaszcza jeżeli ujmuje te wydarzenia w sposób pragmatyczny i genetyczny oraz łączy je w coraz ogólniejsze syntezy⁷⁷.

Za takim ujęciem przyczynowości, zarówno w sensie „poziomym” jak i „pionowym”, opowiada się również Handelsman, który także utrzymuje, iż nowoczesna metoda historyczna posługuje się w swoich badaniach zarówno pragmatycznym jak i genetycznym ujęciem⁷⁸.

⁷⁶ W wielkim streszczeniu Bernheim podaje następującą definicję historii jako nauki: „Die Geschichtswissenschaft ist die Wissenschaft, welche die Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren (singulären wie typischen und kollektiven) Bethätigungen als soziale Wesen im kausalen Zusammenhange erforscht und darstellt”. — E. Bernheim: *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*. Leipzig 1903, s. 6; Por. Tamże, s. 138.

⁷⁷ Tamże, s. 8—9, 143.

⁷⁸ M. Handelsman: *Historyka*. Warszawa 1928, s. 24, 29; Na czym zaś polega metoda pragmatyczna wyjaśnia Handelsman w ten sposób, że i w historycznej metodzie pragmatycznej wysuwają się dwa podstawowe elementy związane najściślej ze sobą, a mianowicie psychologiczna motywacja postępowania jednostki, która wypełnia całe tło obrazu (czyli obraz opisanego faktu może wystąpić dopiero na tle psychologicznej motywacji) oraz jej ocena. Por. Tamże, s. 22.

Wyjaśnijmy, że przyczynowość w linii „pionowej” należy tu rozumieć nie w sensie ewolucjonizmu historycznego, który ogranicza ją czasem i przestrzenią, lecz w sensie poszukiwania właściwej przyczyny (*causa propria*) dla związków między stwierdzonymi faktami, bez względu na to czy te związki znajdują się w obrębie przestrzeni i czasu czy poza nie wychodzą⁷⁹.

Historia jest nauką o rozwoju działalności ludzkiej.

W tym zasadniczym ujęciu historii chodzi o rozwój nie tyle biologiczny czy organiczny ile raczej o częściowo przynajmniej równoległy do niego historyczny rozwój działalności człowieka. Obok elementów wspólnych dla obu, takich jak jednolitość i różnorodność sprawdzalnych i ciągłych przemian znajdujących wspólną podstawę w tym samym podmiocie organicznym, rozwój historyczny wykazuje swój element specyficzny. Jest nim tzw. autonomia życia psychicznego polegająca na tym, że podmiotem organicznym wspomnianych przemian zachodzących w rozwoju historycznym jest osoba ludzka, ponieważ tylko ona jest zdolna do poznawania, wyznaczania i realizowania społecznych celów swojej działalności⁸⁰.

Z takiego powszechnie przyjętego ujęcia badań historycznych wynika, że właściwym przedmiotem tych badań jest osoba ludzka jako istota myśląca, czująca i wolna, która rozwija swą nie przeciętną, lecz wybitną działalność w różnych dziedzinach życia społecznego⁸¹. Jeżeli zaś Bernheim określa badania historyczne jako dociekania, które ujmują fakt rozwoju działalności zamierzonej (w czynach, pracach itd.) przez człowieka jako istotę społeczną z uwzględnieniem przyczynowego związku zachodzącego w tym rozwoju, to ujęcie badań historycznych od strony ich przedmiotu właściwego, tj. od strony osoby ludzkiej rozwijającej swoją nieprzeciętną działalność w życiu społecznym, w niczym nie narusza podanej wyżej definicji, ponieważ w jednym i drugim ujęciu idzie o rozwój takiej działalności, której osoba ludzka jest nie tylko samym podmiotem, ale równocześnie bezpośrednią przyczyną i właściwym źródłem ludzkiej działalności. Ten wybitnie personalistyczny rys w historii można by inaczej nazwać antropocentrycznym, bynajmniej nie w sensie hipostazowania historii, lecz w sensie najbardziej pełnym i właściwym, jako że odtwarzającym istotę rzeczywistości⁸².

Tymczasem Heidegger i Bultmann, wychodząc z przesłanek teorii-poznawczych, a więc obcych dla badań ściśle historycznych, ograniczając formalnie ludzkie poznanie do samej egzystencji, doszli w ostatecznej konsekwencji do egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, w świetle którego nie możemy w sposób metodyczny poznać bliżej osoby ludzkiej, lecz tylko co najwyżej jako podmiot (logiczny) historycznych wydarzeń. Natomiast naukowe badania historyczne, które od XIX w. podlegają coraz większemu pogłębieniu i uściśleniu w tym sensie, że coraz skuteczniej wyzbywają się przesłanek i wpływów filozoficznych, wierzeniowych, światopoglądowych itp., zniekształcających tylko właściwie pojęte bada-

⁷⁹ W. K wiatkowski: *Apologetyka totalna*. T. 2. Jw. s. 190.

⁸⁰ Por. E. Bernheim: jw. s. 91—126, 138—157, 589—637; M. Handelsman: jw. s. 263.

⁸¹ Por. E. Bernheim: jw. s. 3—4.

⁸² „Historyczną staje się owa rzeczywistość dopiero przez związanie się wszystkich jej przedmiotów w człowieka, który jako osoba jest także jej przedmiotem”. — M. Handelsman: jw. s. 265.

nia naukowe swoim różnorodnym subiektywizmem, dążą ze wszech miar do osiągnięcia jak najdalej posuniętego obiektywizmu. Obiektywizm ten w stosunku do egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego polega na przyjęciu zasady, że bez formalnego uwzględnienia konkretnej osoby ludzkiej jako bezpośredniej przyczyny i właściwego źródła rozwoju ludzkiej działalności nie ma i być nie może naukowych badań historycznych.

Na podstawie przedstawionej wyżej różnicy między egzystencjalistycznym i personalistycznym ujęciem historii należy ostatecznie wyciągnąć wniosek, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny, który ogranicza się w badaniach historycznych do ujmowania samej tylko egzystencjalnej decyzji, jest pod względem krytycznym nienaukowy, ponieważ w badaniach tych jedynie częściowo uwzględnia zasadę przyczynowości, przyjmując wyłącznie przyczynowość w sensie „poziomym”, jako wtórną (decyzja egzystencjalna), a zapoznając przyczynowość w sensie „pionowym”, jako główną. Tymczasem wszelkie decyzje dotyczące wyboru wartości jako celów, które mają być zrealizowane, nie są bynajmniej samoistne, lecz w linii „pionowej” pochodzą bezpośrednio od osoby przeżywającej te wartości.

§ 2. Wartość krytyczna egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach nad źródłami o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu.

O ile sam Heidegger w swoich końcowych wywodach podał jedynie teorię egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, nie wchodząc w kwestie szczegółowe na polu historycznym, to jego zwolennik Bultmann zastosował opracowaną przez Heideggera filozofię egzystencjalną do badań historycznych w dziedzinie egzegezy biblijnej Nowego Testamentu. Ze względu na specyficzny charakter źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu, tj. ewangelii synoptycznych, możemy jego zdaniem poznać na ich podstawie tylko nauczanie gminy o Jezusie, ale nie w tym sensie jakoby gmina powtarzała autentyczne słowa nauczającego Jezusa, bowiem w wielu wypadkach da się wprost wykazać, że przypisywane przez gminę Jezusowi słowa są jej własnym tworem. Taki stan źródeł uniemożliwia poznanie nauczania samego Jezusa, ponieważ poznajemy je wyłącznie w nauczaniu gminy, a dodatkową trudność stanowi kwestia w jakim stopniu gmina przechowała i wiernie przekazała autentyczne nauczanie samego Jezusa⁴³. W świetle takiego stanu źródeł nie możemy, sądzi Bultmann, poznać osobowości Jezusa (jego życia, wewnętrznego rozwoju, mesjańskiej świadomości itp.)⁴⁴, która z tego względu nie ma dla nas istotnego znaczenia i jest raczej sprawą marginesową⁴⁵.

Motywy pomniejszenia znaczenia osobowości Jezusa przez Bultmanna jest nie tyle formalna troska o przestrzeganie obiektywizmu w metodzie badań historycznych, ile raczej, a może przede wszystkim troska o konsekwentne stosowanie egzystencjalnych przesłanek filozoficznych do badań historycznych nad ewangeliami. Przesłanki te, jak widzieliśmy, uwzględniają jedynie przyczynowość w układzie „poziomym”, nie przy-

⁴³ R. Bultmann: *Jesus*. Jw. s. 14.

⁴⁴ „Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir von Leben und von Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben”. — Tamże, s. 11.

⁴⁵ Tamże, s. 12, 15.

wiążąc żadnego znaczenia do przyczynowości w układzie „pionowym”, podczas gdy nowoczesna metoda historyczna, jak to wykazaliśmy, opowiada się za uwzględnieniem w prawidłowo pojętych badaniach naukowych pełnej przyczynowości, zarówno w jednym jak i w drugim ujęciu. W ten sposób zamierzony formalnie przez Bultmanna obiektywizm w badaniach historycznych nad źródłami nowotestamentalnymi został przez niego samego podważony i spaczony subiektywizmem przesłanek zapożyczonych z filozofii egzystencjalnej. W myśl tych założeń kwestia historyczności Jezusa, która stała się głównym tematem kilkunastu lat trwających niemal bez przerwy aż do chwili obecnej, występuje u Bultmanna po raz pierwszy w postaci złożonej i otrzymuje u niego wieloaspektowe rozwiązanie.

Wskutek egzystencjalnego ujęcia historii również kwestia historyczności Jezusa przybiera u Bultmanna charakter egzystencjalny kiedy utrzymuje, że samo istnienie Jezusa w czasie jest rzeczywiste i że pod tym względem wszelkie wątpliwości należy uznać za całkowicie nieuzasadnione⁸⁶. W tym sensie jego zdanie: *Dass er (Jesus) als Urheber hinter der geschichtlichen Bewegung steht...*⁸⁷ należy rozumieć o Jezusie jako pierwszym ogniwie ruchu religijnego szerzącego się w Palestynie, względnie jako o podmiocie (*Träger*) myśli zawartych w najstarszej tradycji, którym zresztą według Bultmanna prawdopodobnie był Jezus w rzeczywistości. Gdyby jednak nawet tym podmiotem nie był Jezus lecz kto inny, nic by się nie zmieniło w badaniach nad zawartością tej tradycji⁸⁸.

Na skutek dokonanego w sposób abstrakcyjny rozszczępienia kwestii historyczności Jezusa na dwie różne części przez wyodrębnienie z niej osobowości Jezusa, osobowość tę rozważa Bultmann w odmiennej postaci. Jeżeli kwestię historyczności Jezusa w pierwszej postaci rozwiązał Bultmann zasadniczo pozytywnie, to w postaci drugiej, w następstwie przyjętych założeń egzystencjalnych, kwestia ta znajduje u niego rozwiązanie wręcz agnostyczne. Jest to egzystencjalny agnostycyzm historyczny, ponieważ powstaje on z zastosowania zasad filozofii egzystencjalnej do badań historycznych, które jak widzieliśmy zamykają wszelki metodyczny dostęp do poznania osoby.

Ze względu na liczne zastrzeżenia, które sam Bultmann wysuwa w odniesieniu do stosowanej przez niego formuły: Jezus historyczny, zacieśnionej już do pierwszej postaci kwestii historyczności Jezusa, powstaje pytanie czy tak zredagowana formuła ma jeszcze w ogóle jakiś sens.

Na wysunięty przez siebie zarzut, że ewangelie synoptyczne jako źródła są przesłonięte grubą warstwą literacką zawierającą tendencje i problematykę najstarszej gminy chrześcijańskiej i wskutek tego nie jesteśmy w stanie na ich podstawie dowiedzieć się czegokolwiek o życiu i osobie Jezusa, Bultmann odpowiada, że mimo takiego stanu źródeł posiadamy wystarczające wiadomości o pierwszej postaci tej formuły, ponieważ w oparciu o przekazane przez te źródła informacje możemy sobie stworzyć dostatecznie spójny obraz nauczania Jezusa, czyli Jego działalności⁸⁹.

⁸⁶ Tamże, s. 15.

⁸⁷ Tamże.

⁸⁸ Tamże, s. 16.

⁸⁹ Tamże; „Ihr Gegenstand ist also nicht das Leben oder Persönlichkeit Jesu,

Na dalszy zarzut, również przez siebie wysunięty, że także o samym nauczaniu Jezusa posiadamy znikome wiadomości, skoro w źródłach jest ono włączone do nauczania gminy i dlatego nie da się w żaden sposób odróżnić autentycznych wypowiedzi Jezusa od wypowiedzi gminy, Bultmann daje odpowiedź, że w ewangeliach synoptycznych, bo tylko one jego zdaniem wchodzą w nasz wypadku w grę, należy odróżnić dwie warstwy, tj. hellenistyczną i palestyńską, które tu oczywiście nie wystarczają, oraz trzecią, tj. najstarszą warstwę pierwotnej tradycji, w której właśnie jest możliwe odnalezienie nauczania samego Jezusa⁹⁰.

Wreszcie w odpowiedzi na zarzut, że i ta najstarsza warstwa może zawierać zainteresowania gminy oraz rysy daleko posuniętego rozwoju, którego nie jesteśmy w stanie wyłączyć, Bultmann podtrzymuje swoje egzystencjalne stanowisko twierdząc, że wówczas formułę „historyczny Jezus” należy ostatecznie rozumieć w tym sensie, iż Jezus jest Tym, który jako pierwszy stanął na czele religijnego ruchu wszczętego w Palestynie⁹¹.

Z uwagi jednak na to, że zdaniem Bultmanna wszelkie poznanie historyczne ma charakter relatywny, a tym bardziej poznanie historycznego Jezusa, jak o tym świadczą wielowiekowe badania teologii liberalnej, również i ten fakt, że Jezus jest pierwszym ogniwem religijnego ruchu szerzącego się w Palestynie ma charakter względny, co więcej, budzi zrozumiałe dla Bultmanna agnostyczne pytanie czy Jezus historyczny jest w ogóle poznawalny⁹².

2. KRYTYKA KONSEKWENCJI EGZYSTENCJALNEGO AGNOSTYCYZMU METODYCZNEGO W BADANIACH NAD KSIĘGAMI NOWEGO TESTAMENTU

Po przeprowadzonej krytyce egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego w badaniach historycznych w ogólności i w badaniach nad źródłami o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu w szczególności pozostaje obecnie do omówienia wartość krytyczna konsekwencji wyciągniętych przez Bultmanna w stosunku do ksiąg Nowego Testamentu.

§ 1. Wartość krytyczna kerygmaticznego charakteru ksiąg Nowego Testamentu.

Księgi Nowego Testamentu, zwłaszcza ewangelie synoptyczne, przeznaczone dla potrzeb wiary i kultu, powstały zdaniem Bultmanna na drodze powolnej ewolucji przedliterackiej z fragmentów zawierających głoszenie

sondern nur seine „Lehre“, seine Verkündigung. So wenig wir vom Leben und der Persönlichkeit wissen, — von seiner Verkündigung wissen wir so viel, dass wir uns ein zusammenhängendes Bild machen können“. — Tamże, s. 14.

⁹⁰ Tamże.

⁹¹ Tamże, s. 15.

⁹² Tamże; „Wie verschieden sind die Jesusbilder der liberalen Theologie, wie unsicher das Bild des historischen Jesus: Ist er überhaupt noch für uns erkennbar? Mit einer grossen Frage endigt hier die Forschung — und soll sie endigen“. — Tenże: Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung. GV I s. 3; Por. W. Schmithals: Die Theologie Rudolf Bultmanns. Tübingen 1966, s. 200—225; Zdaniem Bultmanna formuła: Jezus historyczny nie ma nic wspólnego z ewangeliami i Nowym Testamentem w ogóle, bowiem dla tych ksiąg problematyka Jezusa jest zupełnie obca. Por. R. Bultmann: Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus. Jw. s. 9. Jest to konsekwencja przyjętego stanowiska, że księgi nowotestamentalne mają charakter wyłącznie kerygmaticzny. Stanowisko to poddajemy krytyce w następnym paragrafie.

nauki Jezusa z Nazaretu i dokonanych przez Niego dzieł. Z tego względu winny one być odczytywane jako kerygmat⁹³.

Do krytycznego zbadania źródeł o charakterze kerygmaticznym Bultmann zastosował metodę historyczno-morfologiczną, w czym poprzedzili go Gunkel i Dibelius, pierwszy w egzegezie ksiąg Starego Testamentu, a drugi w badaniach nad Nowym Testamentem.

Do zakresu metody historyczno-morfologicznej wchodzi zbadanie rozwoju ustnej tradycji przedewangelicznej aż do chwili utrwalenia jej na piśmie. Następnie metoda ta badając wnikliwie stopień rozwoju ustnej tradycji ustala w jakiej mierze poszczególne jej fragmenty stanowią pierwotny stopień jej rozwoju względnie jej najstarszą warstwę, przy czym odróżnia ona pierwotną warstwę ustnej tradycji od pracy redakcyjnej ewangelistów kierując się różnicą stylu i formy fragmentów przedliterackich i redakcji ewangelistów. Równocześnie metoda ta ustala prawa, które kierowały rozwojem tradycji ustnej⁹⁴.

Istotnym wynikiem zastosowania metody historyczno-morfologicznej do badań nad księgami Nowego Testamentu jest stwierdzenie, że ewangelie nie są jednolitym dziełem literackim, lecz pracą zbiorową, powstałą z drobnych jednostek literackich, które dzięki pracy redakcyjnej autorów zostały połączone w jedną zewnętrzną całość. Ewangelisci jednak nie nadali tej całości własnej formy, ale byli jedynie zbieraczami już przekazywanego materiału tradycyjnego, przy czym troszczyli się wyłącznie o zachowanie jego tradycyjnej formy⁹⁵.

Kolejnym wynikiem zastosowania omawianej metody do badań egzegetycznych nad ewangeliami jest stwierdzenie, że ewangelie nie są życiorysem Jezusa z Nazaretu z braku elementów istotnych dla tego rodzaju utworów (pochodzenie, lata młodości, wewnętrzny rozwój, kształtowanie się charakteru, dane chronologiczne itp.), lecz są świadectwami wiary pierwotnej gminy w Jezusa. Z tego też względu nie mają one charakteru utworów indywidualnych, lecz mają charakter społeczny, ponieważ ich przeznaczeniem było zaspokojenie religijnych potrzeb gminy, która się w nich wypowiedziała.

Spółeczny charakter ewangelii synoptycznych wymaga dalszych badań nad formą wyjętych ze sztucznej całości jednostek literackich przez wykrycie ich pierwotnego siedliska życiowego (*Sitz im Leben*). Tym siedliskiem życiowym nie jest bynajmniej życie samego Jezusa, ale środowisko gminy, w której i dla potrzeb której jednostki te powstawały. Potrzeby te wylaniały się na tle życia religijnego gminy i wyrażały się głównie w takich formach jak katechezy, pouczenia, polemiki, nauki misyjne itp.⁹⁶.

⁹³ Tenże: *Geschichte der synoptischen Tradition*, 6 Aufl. Göttingen 1964, s. 390, 396 (Skrót: GsT); Tenże: *Die Erforschung der synoptischen Evangelien*. GV IV s. 32, 36, 39; Tenże: *Jesus*. Jw. s. 14 nn.

⁹⁴ „Ihr bestimmter, durch Mk geschaffener Charakter aber lässt sich nur verstehen aus dem Charakter des christlichen Kerygmas, zu dessen Ergänzung und Veranschaulichung das Evangelium dienen musste”. — Tenże, GsT, s. 396. W tym klasycznym dziele Bultmann przeprowadził szczegółowe badania nad rozwojem wspomnianych w tekście form w ich okresie przedliterackim.

⁹⁵ Por. A. Wikenhauser: *Einleitung in das Neue Testament*, 3 Aufl. Freiburg 1959, s. 183—184.

⁹⁶ Tamże, s. 186; „Das Christuskerygma ist also Kultuslegende, und die Evangelien sind erweiterte Kultuslegenden”. — R. Bultmann: GsT s. 396; Por. Tenże: *Jesus Christus und die Mythologie*. GV IV s. 141—189.

Metoda historyczno-morfologiczna jest już obecnie powszechnie stosowana w naukowej egzegezie biblijnej⁹⁷, a nowoczesna krytyka, której wyrazem są zwłaszcza rozliczne komentarze do Nowego Testamentu, w dostatecznym stopniu wykazała niedomagania i przerosty w badaniach Bultmanna jako wybitnego współczesnego przedstawiciela tej metody.

Odwoływanie się Bultmanna do zbiorowego autorstwa ewangelii synoptycznych, a mianowicie twierdzenie, że treść ewangelii synoptycznych została opracowana przez anonimowego autora zbiorowego⁹⁸, nie wytrzymuje krytyki choćby dlatego, że jak stwierdza doświadczenie historyczne, tam gdzie zjawia się nowa idea, wielki czyn lub nowa instytucja, równocześnie ukazują się na horyzoncie historycznym nie anonimowa zbiorowość, lecz osobowa siła jako postać indywidualna i nieprzeciętna. Wszelka przeto próba dostrzegania w tej osobowej sile jedynie symbolu zbiorowości jest z góry skazana na niepowodzenie, jak to w sposób nader wymowny i charakterystyczny zilustrował Harnack na przykładzie mnożenia ułamka, którego licznik jako jedność pozostaje niezmienny, ale dwukrotnie zwiększany mianownik nieuchronnie prowadzi ten ułamek do zera⁹⁹.

⁹⁷ Autorytatywne w tym względzie stanowisko zostało wyrażone w Instrukcji Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. Odnosny fragment brzmi: „Denique exegeta omnia media usurpabit quibus altius indolem testimonii Evangeliorum, vitam religiosam primarum ecclesiarum, sensum et vim traditionis apostolicae perspicat. Ubi casus fert, interpreti investigare licet, quae sana elementa in „methodo historiae formarum” insint, quibus ad pleniorum Evangeliorum intelligentiam rite uti possit...”. — Pontificia Commissio de Re Biblica. Instructio de historica Evangeliorum veritate. *Biblica* 45, 3 (1964) 467. Ks. A. Klawek w ten sposób komentuje tę wypowiedź: „Komisja przyznaje wyraźnie, że źródłowe badanie ewangelii w oparciu o wyodrębnienie poszczególnych form literackich i wykazanie ich dowolnego rozwoju, czyli przy uwzględnieniu tzw. Formgeschichte, może dawać dobre wyniki, a dalej godzi się na to, by to uważać za fakt historyczny, że ewangelie nie są tyle ścisłym, bezpośrednim zrelacjonowaniem faktów, ile kaznodziejskim, kerygmatycznym opracowaniem zdarzeń nowotestamentalnych, czyli czynów i powiedzeń Jezusa...”. — A. Klawek: Instrukcja Komisji Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 17, 4 (1964) 197—207. W swoich zaś uwagach do Konstytucji o Bożym Objawieniu ks. Klawek pisze: „Streszczając krótko myśl przewodnią uwag Konstytucji o ewangeliiach trzeba powiedzieć: ewangelie są historycznym dokumentem Kerygmatu (nauczania) pierwszej gminy chrześcijańskiej, tak palestyńskie jak hellenistyczne, a pośrednio zawierają dokumentację do życia Chrystusa, której obiektywność nie ulega wątpliwości”. — Tenże: Uwagi do Konstytucji o Bożym Objawieniu. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 19 (1966) 31. Innego zdania jest ks. E. Dąbrowski, który oceniając krytycznie powyższą wypowiedź ks. A. Klawka pisze: „... autor dowiódł, że korygując je nieco, trafnie pojął tendencje R. Bultmanna i jego zwolenników, ale nie decyzje Soboru. Według Konstytucji Soborowej bowiem, Ewangelie są historycznymi w tym sensie, że „podają wiernie (fideliter), to, co Jezus (a nie gmina), Syn Boży, żyjąc wśród ludzi, dla wiecznego ich zbawienia rzeczywiście czynił i czego uczył” (reapse fecit et docuit, § 19). Dotyczą tedy bezpośrednio życia Chrystusa i Jego nauki, a kerygmatu pierwotnej gminy chrześcijańskiej o tyle, że ich autorowie, którymi są „Apostołowie ... oraz mężowie apostołscy” (§ 18), z jej potrzebami liczyli się jedynie w wyborze zdarzeń z życia Chrystusa i Jego nauk”. — E. Dąbrowski: Sobór Watykański II a bibliotyka katolicka. Poznań 1967, s. 438. — Por. J. Kudasiewicz: Ewangelie na nowo odczytane. W: W nurcie zagadnień posoborowych. Warszawa 1967, s. 133—193.

⁹⁸ „Bei vielen Worten lässt sich der Nachweis führen, dass sie vielmehr erst in der Gemeinde entstanden sind, bei anderen, dass sie von der Gemeinde bearbeitet sind”. — R. Bultmann: Jesus. Jw. s. 14.

⁹⁹ „Eins plus eins plus eins ist hier sehr oft nicht drei, oder leisten drei Dienstboten wirklich soviele wie dreimal Einer? Und werden die Menschen immer klüger,

Ponadto autor indywidualny nie był jedynie zbieraczem poszczególnych jednostek literackich i przedliterackich, bowiem przez pracę redakcyjną każdy z nich wniósł swój indywidualny wkład w powstanie ewangelii. Ten wkład w postaci redakcyjnej pracy ewangelistów nie mógł przy tym oznaczać, zwłaszcza w odniesieniu do przekazywanej treści, ani ich własnej samowoli, ani samowoli autora anonimowego, skoro w stosunku do tej ewangelijnej treści istniała jeszcze rozległa warstwa zarówno bezpośrednich jak i pośrednich świadków (Łk 1,1-4; Hebr 2,3; Gal 2,9; 1 Kor 15,6).

Jeżeli nawet przyjmiemy za Bultmannem, że ewangelie synoptyczne są kerygmatem gminy, to jeszcze z tego nie wynika, że w tym kerygmacie powinna zniknąć wszelka treść historyczna. Metoda bowiem historyczno-morfologiczna ogranicza się w swoich dociekaniach do analizy form literackich jakiegokolwiek utworu, kierując się przy tym obowiązującymi w tych badaniach sprawdzianami wyłącznie literackimi. Z analizy zaś form literackich nie można wysnuwać wniosków o charakterze historycznym, ponieważ sprawdziany literacki i historyczny, którymi się kierują jedne i drugie badania, znajdują się na dwu odmiennych płaszczyznach. Toteż skoro Bultmann usuwa z kerygmatu wszelki element historyczny to należy w tym widzieć następstwo kierowania się zasadami egzystencjalnego agnostycyzmu historycznego, które nieuchronnie prowadzą do takich właśnie konsekwencji. Skoro zaś wartość krytyczna wszelkich konsekwencji zależy od krytycznej wartości zasad, z których konsekwencje te wypływają, wystarczy na tym miejscu przypomnieć tylko to, co już wyżej zostało stwierdzone, a mianowicie, że zasady te same w sobie z punktu widzenia filozoficznego są subiektywne, a w zastosowaniu do badań historycznych są dla nich zupełnie obce.

§ 2. Wartość krytyczna egzystencjalnej interpretacji ksiąg Nowego Testamentu.

Pozostaje jeszcze do krytycznego omówienia druga konsekwencja egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego, która wynika z podstawowego założenia filozofii egzystencjalnej, tj. z implikowanego w niej problemu hermeneutycznego. Jest nią tzw. demityzacja źródeł ewangelijnych i ich interpretacja egzystencjalna.

Już w połowie XIX w. D. F. Strauss w sposób systematyczny zastosował pojęcie mitu jako podświadomego opowiadania folklorystycznego do interpretacji ksiąg Nowego Testamentu, rozumiejąc przez mit wyobrażoną rzeczywistość jako historyczną, względnie szerzącą się nieświadomie legendę¹⁰⁰. To pojęcie mitu oparł Strauss na „esencjonalnej” filozofii panlogizmu Hegla. W świetle takiej konstrukcji zarówno forma mitu jak i jego treść stanowiły pewną fikcję poetycką, toteż według interpretacji

je mehrere zusammen beraten? Ist's nicht vielmehr wie bei einer Multiplikation von Brüchen: $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$, und so fort, bis aller Verstand aus der grossen Versammlung entflohen ist" — A. Harnack: Über die Sicherheit und die Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, W: Erforschtes und Erlebtes, Giessen 1923, s. 11; Por. W. Kwiatkowski: Apologetyka totalna. T. 2. Jw. s. 100.

¹⁰⁰ Por. A. Schweitzer: jw. s. 87; Chr. Hartlich — W. Sachs: Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen 1952, s. 121—147.

Straussa w ewangeliach znajdują się mity tam, gdzie treść ewangelijna posiada pierwiastek nadprzyrodzony czyli przekraczający zakres myślenia racjonalistycznego. Wszczęta dość długa polemika i dyskusja ze stanowiskiem teorii mitu świadomego i podświadomego trwała prawie przez cały następny wiek stykając się w czasach najnowszych z teorią mitu u Bultmanna.

Różnica między teorią mitu u Straussa a teorią mitu u Bultmanna polega na tym, że pojęcie mitu zostało przez Bultmanna rozszczepione na część egzystencjalną, którą jest sama jego forma literacka i część esencjonalną, którą stanowi jego wewnętrzna treść jako przekraczająca granice myślenia racjonalistycznego. W tym celu Bultmann oparł swoje bardziej subtelne pojęcie mitu na współczesnej filozofii egzystencjalnej, która ograniczając się do poznawania samej egzystencji ludzkiej zapoznaje, a nawet ignoruje stronę istotową, personalną i ideową tej egzystencji.

W świetle takiego usubtelnionego pojęcia mitu zrozumiałe staje się stanowisko Bultmanna, według którego należy odrzucić w księgach Nowego Testamentu wszystko, co jest mityczne, tzn. całą ich stronę wewnętrzną i istotową (osoby, idee), a zachować trzeba jedynie zewnętrzną stronę mitu czyli stronę egzystencjalną, tzn. samą jego formę literacką wraz z odpowiadającym jej siedliskiem życiowym (*Sitz im Leben*). Właśnie w tym ostatnim sensie wysuwa Bultmann zagadnienie tzw. demityzacji Nowego Testamentu, której celem jest usunięcie z formy literackiej wszelkich obrazów mitycznych i odszukanie w powstającej w ten sposób warstwie kerygmatycznej właściwego sensu i celu tekstów biblijnych.

Rozwiązanie więc problemu hermeneutycznego w odniesieniu do ksiąg Nowego Testamentu polega u Bultmanna na tym, że jego zdaniem należy w tekstach nowotestamentalnych uwzględnić samą ich formę literacką, usuwając z niej poprzez demityzację wszelkie obrazy przekraczające racjonalistyczny sposób myślenia, a ujawnioną w ten sposób ich płaszczyzną kerygmatyczną należy poddać egzystencjalnej interpretacji¹⁰¹.

Nie wdając się w szczegóły dyskusji, która od 1941 r. trwa nieprzerwanie aż do chwili obecnej głównie na łamach czasopism naukowych, zwłaszcza niemieckich, francuskich i angielskich, przy udziale zarówno zwolenników Bultmanna jak i jego przeciwników¹⁰², można już obecnie

¹⁰¹ R. Bultmann: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 15—48; Tenże: *Zu J. Schniewinds Thesen*. Jw. KM I s. 122—138; Tenże: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 179—208; Tenże: *Das Problem der Hermeneutik*. GV II s. 211—235; Tenże: *Jesus Christus und Entmythologisierung*. GV IV s. 128—137; Tenże: *Jesus Christus und Mythologie*. GV IV s. 141—189; Tenże: *Ist voraussetzungslose Exegese möglich?* GV III s. 142—150; Ponieważ niemal wszystkie prace Bultmanna w jakiś sposób dotyczą zagadnienia demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg nowotestamentalnych z zachowaniem samej ich formy literackiej, wymieniliśmy powyżej jedynie te pozycje, w których zagadnienie to omawia Autor bezpośrednio i wprost.

¹⁰² Dokumentację pierwszego etapu dyskusji zebrał H. W. Bartsch w trzech tomach *Kerygma und Mythos*. Por. L. Malevez: *Le message chrétien et le mythe*. Paris 1954, s. 8—11; Ponadto por. H. W. Bartsch: *Entmythologisierende Auslegung. Aufsätze aus den Jahren 1940 bis 1960*. Hamburg 1962; Tenże: *Der Gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte. Beiheft zu Kerygma und Mythos I—II*. Hamburg 1955; *Kerygma und Mythos*. Bd V. *Die Diskussion innerhalb der katholischen Theologie*. Hamburg 1955. Ilustracją rozmiarów dyskusji na temat demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg Nowego Testamentu jest fakt, iż przeglądy bibliograficzne podają niejednokrotnie po kilkadziesiąt nowych

stwierdzić, że postulowana przez Bultmanna demityzacja nasuwa przede wszystkim zasadnicze zastrzeżenia krytyczne natury formalnej. Usuając z tekstów biblijnych obrazowy sposób przedstawiania rzeczywistości religijnej jako mityczny tylko z tego względu, że przekracza on granice myślenia racjonalistycznego, Bultmann tendencyjnie i zupełnie arbitralnie zubożył nawet samą religijną formę literacką ksiąg Nowego Testamentu, która z natury rzeczy winna się posługiwać obrazami, porównaniami, przypowieściami i symbolami, jeżeli ma ona umożliwić człowiekowi każdej epoki dostęp do całego bogactwa treści religijnej¹⁰³.

Ponadto należy stwierdzić, że nawet w założeniu postępowania demityzacyjnego wobec ksiąg Nowego Testamentu Bultmann nie przeprowadził demityzacji w sposób konsekwentny, ponieważ w płaszczyźnie kerygmatycznej doszedł do afirmacji „wydarzenia zbawczego”, które przecież w myśl tego postępowania stanowi tzw. resztę mitu¹⁰⁴.

pozycji dotyczących wspomnianej problematyki. Np. *EphemThLov.* 41 (1965) 263—265 wymienia tylko za jedno półrocze 30 pozycji dotyczących bezpośrednio demityzacji i egzystencjalnej interpretacji ksiąg nowotestamentalnych, a to samo można powiedzieć również o dwóch ostatnich latach. Słowem do tej pory wypowiedziało się na powyższy temat z górami kilkuset autorów.

¹⁰³ Por. C. J. Grefre: Kérygme et histoire chez R. Bultmann. *RevScPhilTheol.* 49 (1965) 609—639. Autor uważa, że Bultmann przez swoją koncepcję mitu zamknął sobie drogę do całej głębi objawienia zawartego w pismach Nowego Testamentu. Por. B. Quelquejeu: Herméneutique bultmannienne et analytique existentielle heideggerienne. *RevScPhilosTheol.* 49 (1965) 577—596. Zdaniem autora próba demityzacji dokonana przez Bultmanna ogranicza bogatą i różnorodną treść ksiąg NT wobec zastosowania w ich interpretacji z góry ustalonego profilu jego egzystencjalnej antropologii oraz eliminacji wszystkiego co przekracza ludzki sposób wyrażania się, a wskutek tego egzegeza taka niejako „wisi w powietrzu”. Por. też P. Grelot: Que penser de l'interprétation existentielle? *EphTheolLov.* 43 (1967) 420—443. Znajdujemy tu próbę uwydatnienia pewnych dodatkowych rysów egzystencjalnej interpretacji Bultmanna, jak np. podkreślenie doniosłości problematyki ludzkiej egzystencji w księgach Nowego Testamentu, zwrócenie uwagi na zbyt konkretny i obrazowy język oraz semiotyczny sposób wyrażania się, który Bultmann nazywa mitycznym. Jednakże autor nie stara się dotrzeć do ostatecznego źródła, z którego w swej konsekwencji wypływa takie stanowisko. Tych kilka wypowiedzi wybrałszy z niekończącej się wprost listy autorów jako najbardziej typowe dla współczesnej dyskusji wokół kwestii demityzacji ksiąg NT. Taką typową wypowiedzią, którą podziela większość krytyków Bultmanna, jest również nieco wcześniej wyrażona opinia P. Althaus'a, jaką autor zamknął w następujących słowach: „Es scheint mir nicht zweifelhaft, dass die „existenziale Interpretation“ R. Bultmanns wesentliche Gehalte der neutestamentlichen Botschaft draussen lässt, die zu ihrer Substanz gehören, insofern also einen Substanzschwund bedeutet. Existenziale Interpretation ist ein hermeneutisches Prinzip. Es hat sein Recht, wenn es sich dessen bewusst bleibt und sich nicht absolutisch als die alleinige theologische Methode ausgibt. Unter keinen Umständen geht es an, zu dekretieren: Was sich nicht existenzial interpretieren lässt, d. h. was sich nicht als Aussage zugleich über meine Existenz verstehen lässt, ist „mythologisch“”. — P. Althaus: Zur Kritik der heutigen Kerygmatologie. W: Der historische Jesus und der kerygmatische Christus. Jw. s. 265.

¹⁰⁴ „Blieb ein mythologischer Rest? — takie pytanie stawia sam Bultmann w zakończeniu swej konferencji o potrzebie dokonania demityzacji ksiąg Nowego Testamentu. Odpowiedź negatywną, jakiej udziela, uzasadnia w ten sposób, że „wydarzenie zbawcze”, o którym mowa, nie jest już mitem, ponieważ nie jest ono wydarzeniem cudownym i nadprzyrodzonym, lecz historycznym, mającym miejsce w przestrzeni i czasie. Por. R. Bultmann: Neues Testament..., jw. KM I s. 48. Tym niemniej kwestia tzw. „mitologicznej reszty” nie przestała być przedmiotem dyskusji. H. W. Bartsch ujmuje ją w następujących słowach: „Die Kritik zielt darauf, dass Bultmann die Entmythologisierung nicht konsequent durchführt, weil sie um

Wreszcie pozytywną stroną postępowania demityzacyjnego względem ujawnionej w księgach Nowego Testamentu płaszczyzny kerygmatycznej stanowi zdaniem Bultmanna jej egzystencjalna interpretacja. Należy jednak odróżnić egzystencjalną interpretację historyczną ksiąg nowotestamentalnych od ich egzystencjalnej interpretacji teologicznej. Pierwsza z nich, jak wiemy, polega w ujęciu Bultmanna na uwzględnieniu podwójnego relatywizmu historycznego. Ma to miejsce wówczas, gdy historyk ze stanowiska własnej egzystencji interpretuje egzystencjalne decyzje, które w przeszłości aktualizowały nowe sposoby bytowania człowieka¹⁰⁵. Egzystencjalna zaś interpretacja teologiczna ksiąg Nowego Testamentu opiera się na założeniu również egzystencjalnym, według którego egzegeta nie na podstawie obiektywnych dowodów, lecz w następstwie powziętej przez siebie decyzji i powstającego stąd nowego sposobu bytowania w dziedzinie wiary, przyjmuje treść zawartą w tych księgach jako autorytatywne słowo Boże¹⁰⁶.

Egzystencjalna interpretacja teologiczna uwzględnia przede wszystkim cel zamierzony przez autora danej księgi. Celem tym jest pouczenie człowieka o jego zależności od Boga, który się do niego zwraca. Innymi słowy interpretacja ta „proklamuje” nowy sposób bytowania ludzkiej egzystencji w odniesieniu do Boga i do ludzi¹⁰⁷. W takiej interpretacji chodzi zarówno o praktyczne znaczenie danego tekstu oraz życiowe następstwa jakie on za sobą pociąga, jak i o jego znaczenie nawet teoretyczne czyli obiektywne, ale tylko i wyłącznie w dziedzinie wiary, poza którą znaczenie to jest niesprawdzalne, co więcej, z egzystencjalnego punktu widzenia bezsensowne¹⁰⁸. Egzystencjalna interpretacja teologiczna ma na celu jedynie stwierdzić w co należy wierzyć i jakie skutki wywołuje wiara u wierzącego. Dlatego też taka wykładnia nie zajmuje się bynajmniej dowodzeniem prawdziwości wiary podanej w tekstach nowotestamentalnych. Podobne dowodzenie zdaniem Ott'a, jednego z wiernych uczniów Bultmanna, byłoby dla wiary wręcz szkodliwe¹⁰⁹. Stąd też wynika, że w płaszczyźnie kerygmatycznej nie można mówić o prawdzie czy fałszu, lecz tylko o wierze i niewierze.

ihres Erkenntnisgegenstandes, des Kerygma willen nicht durchzuführen ist” — H. W. Bartsch: *Der Gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte*. Jw. s. 32. Zdaniem Bartscha Gloege dostrzeża w procesie demityzacyjnym swoistą dialektykę, o ile to, co zostało pomyślane nie może być zrozumiane niezależnie od tego, co zostało powiedziane, a to co zostało powiedziane musi być interpretowane w świetle tego, co zostało pomyślane. Por. H. W. Bartsch: *Tamże*. Inny krytyk Bultmanna, doskonały znawca jego systemu, również jest zdania, że z chwilą gdy przyjmuje się ideę aktu Bożego, a zwłaszcza gdy przyznaje się temu aktowi możliwość jakiegokolwiek wyrażania się w historii (na krzyżu, czy w kerygmacie), tym samym wprowadza się do teologii element, który przedtem uznano się za mityczny. Por. L. Malevez: jw. s. 75—78.

¹⁰⁵ R. Bultmann: *Jesus*. Jw. s. 13.

¹⁰⁶ Tenze: *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*. *Zwischen den Zeiten* 3 (1925) 348; Tenze: *Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neuestamentliche Wissenschaft*. GV I s. 114—133; Tenze: *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*. GV III s. 1—34.

¹⁰⁷ Por. Tenze: *Zum Problem...*, jw. KM II s. 184—185.

¹⁰⁸ Por. H. Ott: *Existenziale Interpretation und anonyme Christlichkeit*. W: *Zeit und Geschichte*. Denkesgabe an Rudolf Bultmann zum 80. Geburtstag. Tübingen 1964, s. 367 nn.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 367—368.

Takie ujęcie egzystencjalnej interpretacji teologicznej zbiega się poniekąd ze stanowiskiem egzegezy protestanckiej, a nawet i w pewnym sensie katolickiej, z tą jednak różnicą, że założeniem interpretacji teologicznej w egzegezie protestanckiej jest co prawda wiara, ale powstająca wyłącznie z teologicznych przesłanek o usprawiedliwieniu, a w egzeziezie katolickiej jest również wiara, lecz oparta na podstawach apologetycznych czyli rozumowych.

Wartość zatem krytyczna egzystencjalnej interpretacji teologicznej stosowanej przez Bultmanna w egzeziezie ksiąg Nowego Testamentu jest pod względem formalnym wręcz jednostronna jako oparta na twierdzeniach przygodnej filozofii współczesnej.

Ta jednostronność zaznacza się konsekwentnie w przeprowadzonej przez Bultmanna interpretacji najbardziej typowych tekstów nowotestamentalnych odnoszących się do wiary w Chrystusa, w Jego śmierć na krzyżu i Jego zmartwychwstanie¹¹⁰.

Gdy Bultmann interpretuje kerygmat o wierze chrześcijańskiej, dostrzega w niej przede wszystkim tak charakterystyczne dla filozofii egzystencjalnej podejmowanie i odnawianie decyzji, która w tym wypadku odnosi się do Boga jako ostatecznego celu¹¹¹.

Teologiczna interpretacja egzystencjalna kerygmatu o wierze w Chrystusa przeprowadzona przez Bultmanna wskazuje nie na osobę Jezusa, lecz wyłącznie na pełnioną przez niego funkcję głosiciela słowa Bożego¹¹².

Egzystencjalna interpretacja teologiczna kerygmatu o śmierci Jezusa na krzyżu jako wydarzeniu zbawczym podkreśla w stosunku do uczniów jako bezpośrednich świadków tego wydarzenia odnowienie podjętej przez nich już przedtem decyzji, by iść za swym Mistrzem, a w stosunku do innych — proklamację nowego sposobu bytowania jako wolnego od grzechu¹¹³.

Kerygmat zaś paschalny według egzystencjalnej wykładni teologicznej uwydatnia zmartwychwstanie Chrystusa jako zbawcze wydarzenie eschatologiczne, które stawia każdego w obliczu decyzji, a przez to otwiera możliwości nowego i autentycznego rozumienia siebie i swojej własnej egzystencji¹¹⁴.

¹¹⁰ Por. R. Bultmann: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 29—48.

¹¹¹ Tamże, s. 29—31; Por. Tenże: *Zur Frage der Christologie*. GV I s. 88—89.

¹¹² Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 40—41; Tenże: *Die Christologie des Neuen Testaments*. GV I s. 266—267.

¹¹³ Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 41—44; Por. Tenże: *ThNT* s. 83 nn., 292 nn.

¹¹⁴ Tenże: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 44—48; Por. Tenże: *ThNT* s. 292 nn., 305 nn., 346 nn., 480 nn. Nota. Por. odnośniki 111—114 z poprzednimi: 48—64. Jeżeli chodzi o szczególne powiązania teologii Bultmanna z filozofią Heideggera to jest to fakt bezsporny, który zbyteczne byłoby uzasadniać, zwłaszcza dlatego, że sam Bultmann wielokrotnie wręcz wyznaje, iż jest to jedyna filozofia, która własnymi siłami doszła do tego, co w kwestii ludzkiej egzystencji mówi Nowy Testament. Przytoczmy fragment jednej z wielu tego rodzaju wypowiedzi: „Vor allem scheint Martin Heideggers existentielle Analyse des Daseins nur eine profane philosophische Darstellung der neutestamentlichen Anschauung vom menschlichen Dasein zu sein... Wenn man gelegentlich beanstandet hat, dass ich das Neue Testament mit Kategorien der Heideggerschen Existenzphilosophie interpretiere, so macht man sich — fürchte ich — blind für das faktisch bestehende Problem. Ich meine, man sollte lieber darüber erschrecken, dass die Philosophie von sich aus schon sieht, was das Neue Testament sagt”. — R. Bultmann: *Neues Testament...*, jw. KM I s. 33; Por. Tenże: *Entmythologisierung und Existenz-Philosophie*. KM II s. 191—195.

ZAKOŃCZENIE

Obie części niniejszej pracy miały na celu rozwiązać sformułowane we wstępie zagadnienie, a mianowicie: czy i w jakim stopniu egzystencjalny agnostycyzm metodyczny narusza rys obronny religii chrześcijańskiej, występujący na tle stwierdzonego przez historię rysu apologetycznego w każdej religii, względnie czy i w jakiej mierze egzystencjalny agnostycyzm metodyczny narusza źródła najstarszej apologii chrześcijańskiej, skoro Bultmann kieruje się takim poglądem w egzegezie pism Nowego Testamentu, a księgi te uwydatniają rys obronny najstarszej apologii chrześcijaństwa.

Rozwiązanie jakie niniejsza praca nasuwa wykazuje, że egzystencjalny agnostycyzm metodyczny nie uwzględnia w badaniach źródeł historycznych roli osoby jako właściwej i bezpośredniej przyczyny ludzkiej działalności opisanej w tych źródłach, lecz przyjmuje jedynie przyczynowość jednokierunkową.

Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny nie uznaje ponadto historyczno-kerygmaticznego charakteru źródeł ewangelijnych, lecz przyjmuje wyłącznie ich charakter kerygmaticzny nie na skutek zastosowania metody historyczno-morfologicznej ani w trosce o obiektywizm w naukowych badaniach egzegetycznych, lecz w następstwie akceptowanych założeń filozofii egzystencjalnej.

Również uznanie egzystencjalnej interpretacji teologicznej ksiąg Nowego Testamentu jako jedynie właściwej wykładni historycznych źródeł o życiu i działalności Jezusa z Nazaretu jest prostą konsekwencją przyjętych zasad filozoficznych i typowym wyrazem egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego.

Taka metoda, podyktowana założeniami egzystencjalnego agnostycyzmu metodycznego, przekreśla w badaniach naukowych wszelki obiektywizm, wprowadzając na to miejsce z natury rzeczy jednostronność, tendencyjność, dowolność, słowem subiektywizm w różnych jego przejawach, a przeto nie jest ona w stanie obiektywnie naruszyć apologetycznego rysu religii chrześcijańskiej.

DER EXISTENTIALISTISCHE METHODISCHE AGNOSTIZISMUS IN BEZUG AUF DIE ÄLTESTE APOLOGIE DES CHRISTENTUMS. EINE STUDIE AUS DEM BEREICH DER THEORIE DER ANGEWANDTEN APOLOGETIK

ZUSAMMENFASSUNG

Vorliegender Aufsatz behandelt einen neuen Aspekt des in der vorgehenden Abhandlung berührten Problems des materiellen Gegenstandes der wissenschaftlichen Apologetik in Anknüpfung an die formgeschichtlichen Forschungen R. Bultmanns. Besagter Aspekt ist ein diesen Forschungen zu Grunde liegender methodisch-existenzialer Agnostizismus. Vorliegender Aufsatz, bestehend aus einer Einleitung und zwei Teilen, deren jeder in zwei Kapitel zerfällt, wirft die Frage auf, ob und in welchem Grade der Agnostizismus dieser Art das Verteidigungssystem der christlichen Religion anrührt. Der erste Teil, der den Charakter einer synthetisierenden Exposition hat, behandelt die existenziale Auffassung der Geschichtlichkeit der Leben-Jesu-Quellen (Kap. 1), so wie deren existenziale Interpretation (Kap. 2). Der zweite Teil enthält eine kritische Auseinandersetzung mit dem in geschichtlichen

Forschungen angewandten methodisch-existenzialen Agnostizismus (Kap. 1), so wie eine Kritik seiner Konsequenzen für die Erforschung der Bücher des Neuen Testaments (Kap. 2).

Die das Resultat der vom Verfasser angewandten historisch-kritischen Methode bildende Lösung der gestellten Frage belehrt, dass der methodisch-existenziale Agnostizismus bei der Erforschung der Geschichtsquellen die Rolle der Persönlichkeit als der eigentlichen und unmittelbaren Ursache der in den Quellen beschriebenen menschlichen Tätigkeit nicht berücksichtigt und nur eine in einer Richtung gehende Kausalität anerkennt. Der genannte Agnostizismus verkennt ausserdem den historisch-kerygmatischen Charakter der Evangelien als Quellen, indem er ihnen nur einen kerygmatischen zuschreibt, der sich weder aus der Anwendung der formgeschichtlichen Methode, noch aus dem Bestreben nach Objektivität in wissenschaftlich-exegetischen Forschungen, sondern aus den für richtig erkannten Voraussetzungen des Existenzialismus ergibt. Auch das Geltenlassen der im existenzialen Sinne durchgeführten theologischen Deutung der Bücher des NT als der einzig zulässigen für die Leben-Jesu-Quellen ist eine notwendig sich ergebende Folge philosophischer Grundsätze und ein typischer Ausdruck des methodisch-existenzialen Agnostizismus.

Eine solche, auf die Voraussetzungen einer gelegentlich aufgegriffenen Philosophie sich stützende Methode macht jegliche Objektivität in der Forschung unmöglich und setzt die Einseitigkeit, die Neigung in bestimmter Richtung und das Guldünken an ihre Stelle, mit einem Wort die Subjektivität in allen ihren Erscheinungsformen, wodurch sie sich als ausserstande erweist, das Verteidigungssystem der christlichen Religion objektiv zu erschüttern.

Ks. JULIAN WOJTKOWSKI

MATKA BOSKA W MARYJNYCH LEKTURACH MONASTYCZNYCH POLSKI XIII WIEKU

STUDIUM HISTORYCZNO-DOGMATYCZNE

Treść: Wstęp. — I. Zbiór Engelharda z Langheim w opactwie cysterskim w Paradyżu-Gościkowie: 1. „Oratio cum laude sancte MARIE” Engelharda, 2. List Gerhoha z Reichersberg i asumpcjonistyczne kazanie „Hodierna festiuitas” Anonima z Reichenau, 3. „Miracula” i „Vita s. Mechtildis” Engelharda, 4. Podsumowanie. — II. „Miracula beate et gloriose virginis MARIE” z opactwa cystersów w Pelplinie. — III. Ewangelia pseudo Mateusza czyli „Liber de ortu BMV et infantia Salvatoris” na Śląsku, w Paradyżu-Gościkowie i w Krakowie. — IV. „Rytmy” i „miraculum” z klasztoru dominikanów we Wrocławiu, poezje z opactwa cystersów w Paradyżu-Gościkowie, śląskie modlitwy maryjne. — Zakonczenie.

WSTĘP

„Ogół wiernych, mających namaszczenie od Świętego, nie może zbłądzić w wierze i tę szczególną swoją właściwość ujawnia przez nadprzyrodzony zmysł wiary...”¹ Sobór Watykański II stwierdzając nieomyłność ogółu wiernych, opartą na nadprzyrodzonym zmyśle wiary uzasadnia słuszność badań historyczno-dogmatycznych nad pobożnością ludową.

Ta gałąź nauk teologiczno-historycznych rozwija się w ostatnich latach na Zachodzie obok tradycyjnego nurtu historii dogmatów i historii teologii. Prócz prac szczegółowych na temat pobożności średniowiecznej należy odnotować próbę o. Narcyza Garcia Garces CMF, który charakteryzuje stosunek pobożności ludowej do mariologii wskazując na to, iż w pierwszej zawiera się druga². — Również w Polsce zaznaczają się podobne zainteresowania, których przedstawicielem jest pionier historii ascetyki i mistyki polskiej, Karol Górski³.

Średniowieczna pobożność w ogóle, a maryjna w szczególności, opierała się w dużej mierze na motywach apokryficznych, legendarnych, baśniowych. Są one ogromnie interesującym materiałem źródłowym, nadającym się do eksploracji w dwu płaszczyznach. Każda bowiem opowieść tego rodzaju składa się z dwu warstw treściowych: baśni i leżącej u jej podstaw wiary. Obie te warstwy badane są odmiennymi metodami. Historyka literatury i sztuki interesuje artystyczny wystrój opowieści, jako element historii motywów literackich czy ikonograficznych (ikonologia)⁴.

¹ Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Poznań 1968 s. 116.

² N. Garcia Garces CMF: De pietate populari relate ad mariologiam, seu de scientia mariologica contenta in devotione populari. W: De Mariologia et Occumenismo. Roma 1962 s. 219—256.

³ K. Górski (wyd.): Pisma ascetyczno-mistyczne Benedyktynki reformy chełmińskiej. *Pisarze Ascetyczno-Mistyczni Polski*. Tom I. Poznań (1937); tenże: Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Część pierwsza: 966—1795. Lublin 1962; tenże: Uwagi o „Rozmyślaniach dominikańskich” na tle prądów religijnych XV i początku XVI w. W: *Średniowiecze. Studia o Kulturze*. Tom II. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 303—321.

⁴ Przykładowo można wskazać dwie prace: W. Smoleń: Ołtarz mariacki Wita Stosza w Krakowie na tle polskich źródeł literackich. *Archiwa, Biblioteki i Mu-*

Historyk dogmatów dociera do przekonań religijnych stanowiących podstawę tej czy innej formy pobożności ludowej, nawet ożywionej apokryfem, legendą, czy baśnią.

Rezultatem tego rodzaju badań jest wzbogacenie historii dogmatów i historii teologii o nowy element: stwierdzenie zasięgu społecznego poszczególnych idei, wypracowanych na podstawie objawienia przez sobory, papieży, biskupów, czy wreszcie teologów. Jednostronne naświetlenie szczytowych osiągnięć w dziedzinie wiary i teologii zyskuje w ten sposób uzupełnienie w obrazie wiary i teologii ludowej. I właśnie zbadanie obu tych kresów: wyjściowego i docelowego pozwala na odtworzenie dziejów rozwoju objawienia w świadomości Kościoła, oczywiście bez zmiany znaczenia dogmatów⁵.

Zamiarem i zadaniem niniejszego studium jest wniknięcie w duchowość maryjną mnichów XIII wieku żyjących w Polsce, poznanie nie tylko ich pobożności, ale także ich wiary. Podstawę źródłową stanowią zachowane do dziś w zbiorach polskich lektury mnisze z XIII wieku⁶. Jest ich za mało, by obraz był pełny. Nie będą jednak uzupełniane źródłami obcymi i wnioskowaniem przez analogię, aby stwierdzić co rzeczywiście w Polsce było.

I. ZBIÓR ENGELHARDA Z LANGHEIM W OPACTWIE CYSTERSÓW W PARADYZU

[Poznań — Biblioteka Raczyńskich, Ms 156]

Wśród rękopisów z opactwa cystersów w Paradyżu (obecnie Gościkowo) znajduje się w Bibliotece Raczyńskich w Poznaniu jako manuskrypt nr 156 pergaminowy kodeks, liczący 162 karty zapisane różną treścią przez wiele rąk w wieku XIII.

Większą część księgi (k. 1—120) zajmuje zbiór czytań nabożnych Engelharda z Langheim, wykonany dla ksieni i mniszek opactwa cysterek w Wechterswinckel. Nie jest to oryginał lecz kopia, której obecność w Paradyżu jest poświadczona dopiero na przełomie wieku XIII i XIV w formie wpisu nazwy miejscowości nad razurą, co nie przeszkadza, że

zauważa *Kościelne* 5 (1962) 211—243; T. Dobrzeński: *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce — Chrystofania Marii*. W: *Średniowiecze. Studia o Kulturze* jw. s. 7—131.

⁵ Por.: Sobór Watykański I, sesja III, Konstytucja o wierze katolickiej, rozdział 4; H. Denzinger, A. Schönmetzer: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. Ed. 32. Barcinone—Friburgi Brisgoviae—Romae—Neo Eboraci 1963 nr 3020 i 3043.

⁶ Są to: Poznań — Biblioteka Raczyńskich, Ms 156; Pelplin — Biblioteka Seminarium Duchownego, Ms 17 (27); Wrocław — Biblioteka Uniwersytecka, rkp IV Q 72, I O 11, I D 4; Kraków — Biblioteka Jagiellońska, rkp 1292 (dla porównania). — Opis poszczególnych rękopisów mieści się na początku kolejnych rozdziałów niniejszego studium. — Teksty źródłowe przytaczane są w transliteracji, dla możliwie najwierniejszego, bynajmniej nie skażonego późniejszymi zmianami, zapoznania z podstawą źródłową. — Błędne litery oryginału poprawiane są w druku kursywą. Wyrazy i części wyrazów opuszczone uzupełniane są w nawiasach ukośnych. Wyrazy skreślone, jak również wypunktowane w całości lub częściowo, w druku oddane są objęte podwójnymi nawiasami prostokątnymi. Uzupełnienia pisarza w formie głos marginalnych lub interlinearnych w druku wciągnięte są w tekst ujęte w nawiasy klamrowe. Interpunkcja cysterska oddana jest interpunkcją współczesną. Świadomie w druku unika się wykrzykników oraz akcentów „sic!”, aby nie kazić tekstu.

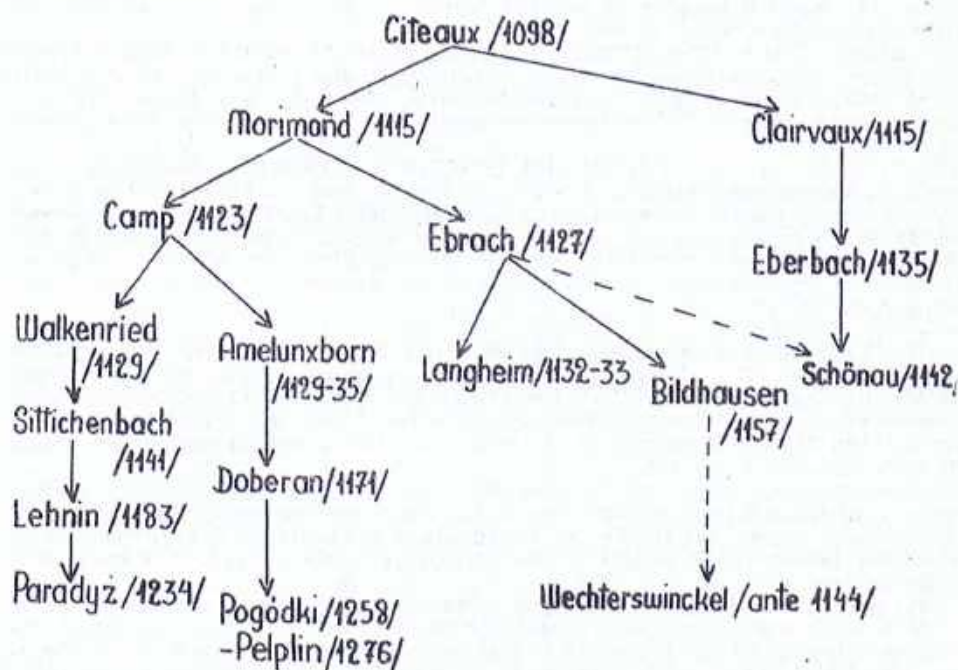
mógł być w Paradyżu już wcześniej¹. O nazwie wykreślonej możemy snuć domysły. Na podstawie zupełnej niemal zgodności przekazu listu Gerhoha z Reichersbergu w niniejszym kodeksie z przekazem innego, starszego o wiek rękopisu z tejże biblioteki², można wysunąć hipotezę, że wykreślona została nazwa Ebrach, opactwa cystersów obsadzonego mnichami z Morimundu, od którego pośrednio zależało także opactwo w Paradyżu. Opactwu w Ebrach podporządkowane było opactwo cysterek w Wechterswinckel, do którego zbiór Engelharda jest zaadresowany, i opactwo cystersów w Schönau, o którym jest mowa w jednym z opowiadań. Z opactwa Ebrach obsadzone zostało ufundowane przez św. Ottona z Bambergu opactwo Langheim, w którym Engelhard został mnichem³.

Engelhard z Langheim jest postacią bardzo piękną, ciekawą i tajemniczą. Był najpierw opatem w zakonie benedyktynów na terenie Austrii, lecz złożył tę godność, by jako prosty mnich wstąpić do opactwa cystersów w Langheim. Daty życia nieznane. Wieści o nim przetrwały tylko dlatego, że parał się rzemiosłem pisarskim i zyskał poczytność dzięki

¹ Noty własnościowe na kodeksach średniowiecznych nie zawsze były wykonywane natychmiast po nabyciu księgi. Niekiedy nanoszono je seryjnie z okazji spisania inwentarza lub porządkowania zbiorów. Świadczą o tym większe zespoły pochodzące z księgozbiorów średniowiecznych.

² Por. niżej, paragraf 2, poświęcony „listowi” Gerhoha z Reichersbergu.

³ Filiacje i zależność wzajemną interesujących nas opactw cysterskich przedstawia poniższa tablica oparta na encyklopedii *Lexicon für Theologie und Kirche*, wydanie 1 i 2, hasła omawiające poszczególne opactwa oraz hasło ogólne „Zistercienser”; liczby w nawiasach oznaczają założenie opactwa, linie ciągłe zależność opactw filialnych od macierzystych, linie przerywane podleganie opactw mimo iż nie łączy ich więź pochodzenia.



pięknemu językowi, ciekawej treści, zdrowej nauce i żarliwej pobożności⁴.

Zbiór czytań dla ksieni i mniszek Wechterswinckel jest zlepkiem różnych opowiadań budujących, przeważnie zasłyszanych i spisanych. Dwa opowiadania uchodzą za utwory oryginalne Engelharda: żywot nowicjusza, brata Józefa z Schönau oraz żywot bł. Mechtyldy Andechs z Edlestetten. Słowo wiążące, wstawki poetyckie⁵ oraz swoisty krytycyzm wyrażający się w cytowaniu źródła informacji, czyli świadka i oceny wiarygodności, nadają zbiorowi jednolite piętno⁶.

Na treść zbioru składają się następujące utwory⁷:

1. K. I v—26 v „ORATIO CUM LAUDE SANCTAE MARIAE”. *Exiguus hic liber scriptus de uirgine matre* <Pingere uel pingi. sic tibi complaciat.

2. K. 27—35 [LIBER DE ORTU BEATAE MARIAE ET INFANTIA SALVATORIS CZYLI EWANGELIA PSEUDO MATEUSZA]. *Dilectissimo fratri ieronimo presbytero cromatius et heliodorus episcopi salutem in domino* <ne simul cum ipsis pereamus.

3. K. 35—37 [LIST GERHOHA Z REICHERSBERG DO MNISZEK O CZYTANIACH NA WNIEBOWZIECIE „HODIERNNA FESTIUITAS”]. *Frater Gerhohus prepositus richerspergensis in christo sororibus uigilare et aduentum sponsi obseruare* <ab illo apocripho quod ieronimus imperat secernatur.

4. K. 37—48 v [KAZANIE O WNIEBOWZIECIU tzw. ANONIMA Z REICHENAU]. *Hodierna festiuitas dei genitricis uirginis MARIE dormitionis* <cui est honor et gloria cum deo patre et uiuifico spiritu sancto et semper et in omnia secula seculorum AMEN.

5. K. 49—74 v, 78—95, 96—97 v, 1 v, 117 v—119 „MIRACULA”. *Domine et matri matri uenerabili atque amabili in christo abbatisse in wechterswinckel* <carne uidentur esse indute.

6. K. 74—78 [ŻYWOT BRATA JÓZEFA Z SCHÖNAU]. Por. Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Bruxelles 1949 nr 3936. *Alterum uero absoluam, ipsoque ad finem attingam. Aliquid iocundi habet hoc, accidens in uicino ut prope sit tempore et loco non longe. Sconowia domus est ordinis nostri* <sua uirtute imbuit animas.

7. K. 95—96, 97 v—117 v [ŻYWOT BŁ. MECHTYLDY ANDECHS KSIENI W EDELSTETTEN]. Acta Sanctorum Maii. Tom VII. Paris—Roma 1866 s. 436—450. Por. BHL. jw. nr 5686. *Domino et patri clarissimo hermanno abbati de ebera E(nglardus) pauper seruus et modicus* <que legens opusculum uitę illius. hoc quod defuit rogauit apponere.

8. K. I, 35, 48 v, 95, 117, 119—120 [POEZJE ŁACIŃSKIE]: *Aue uirgo stella maris... Angelus est missus... Vestis cum palma datur... Ebera rem gestam... Meritis celsam premio beatam... (akrostych: MECHTILTI), Virgo puerpera scandit ad ethera... Vna trium deitas, maiestas atque uoluntas... Virga mosaica uel aromatica... Cesaris heinrici mors orbi causa malorum... Ebera rem gestam... O lilium conuallium, flos uirginum... O maria uirginei flos honoris... O maria, maris stella, plena gratie...*

⁴ Krótkie notatki biograficzne z najważniejszą bibliografią podają oba wydania LThK: III (1931) 681 i III (1959) 878. Podstawowym opracowaniem jest nadal: *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde zur Beförderung einer Gesamtausgabe der Quellenschriften deutscher Geschichte des Mittelalters* Hannover 6 (1880) 513 nn. Wzmianki: A. Zimmermann: *Kalendarium Benedictinum*. Bd 2. Metten 1934 s. 38 i 254.

⁵ Część wierszy stanowi krótkie streszczenia wywodów prozą. Zapewne pomagały one w kontemplacji przeczytanych treści, do czego zobowiązywała średniowiecznych mnichów zachodnich już reguła św. Benedykta w rozdziale 48. Por.: *Reguła świętego ojca Benedykta*. Przełożył O. Benedyktyn z Lubinia. Wyd. 2. Poznań 1923 s. 85—88.

⁶ Na przykład rozdział specjalne pod tytułem „Apologeticum scriptoris”, k. 77, 88.

⁷ W podaniu treści wzoruję się na metodzie zastosowanej w najlepszym współczesnym katalogu polskim: J. Z a t h e y: *Katalog rękopisów średniowiecznych Biblioteki Kórnickiej*. Wrocław—Warszawa—Kraków 1963.

W wykazanej wyżej zawartości zbioru Engelharda jedynie żywot nowicjusza z opactwa w Schönau, czyli inaczej Hildegundy, nie mówi ani słowem o Maryi. Pozostałe utwory będą poddane analizie w kolejnych paragrafach: najpierw *Oratio cum laude sancte MARIE* Engelharda, następnie *list* Gerhoha z Reichensberg razem z kazaniem tzw. Anonima z Reichenau, dalej *Cuda* i żywot bł. Mechtyldy. W osobnych rozdziałach, ze względu na przekazy pochodzące także z innych rękopisów, zostanie omówiona apokryficzna *Ewangelia pseudo Mateusza* (rozdział III) i poezje lacińskie (rozdział IV).

1. ORATIO CUM LAUDE SANCTE MARIE ENGELHARDA

Pierwszą kartę rękopisu paradyskiego zajmuje maryjna poezja lacińska, która zostanie omówiona wraz z innymi podobnymi utworami w osobnym rozdziale. Następujący bezpośrednio potem *cud* eucharystyczny nie posiada żadnego powiązania z Maryją. Dopiero trzeci z kolei tekst: poetycki prolog (k. 1 v) rozpoczyna większą całość, o której mowa w niniejszym paragrafie.

Oratio cum laude sancte MARIE nazwana we wspomnianym prologu *Exiguus liber de uirgine matre*⁸ składa się z prologu, dedykacji (może dla opactwa Wechterswinckel, tu z imienia nie nazwanego), tytułu, dwu inwokacji do Maryi i 56 rozdziałów⁹.

⁸ Por. k. 3 i 1 v.

⁹ (I. Prolog) *Exiguus liber*, k. 1 v; (II. Dedykacja) *Sponse christi*, k. 2; (III. Tytuł) *De titulo qui sit*, k. 3; (IV—V Inwokacje) *Oratio cum laude MARIE*, k. 3—3 v, *Exaggeratio laudis*, k. 3 v; (1) *De natiuitate et infantia sancte MARIE et quod ex regibus orta est*, k. 3 v; (2) *Quod marie ortus diuinitus reuelatus est parentibus*, k. 4; (3) *De innocentia et sancta conuersatione MARIE et angelorum excubiis circa eam*, k. 4; (4) *De annuntiatione Christi*, k. 4 v; (5) *De conceptu uerbi ineffabili*, k. 5 v; (6) *De natiuitate et infantia saluatoris*, k. 6; (7) *Quod MARIA que in se gesta sunt postea retulit*, k. 6; (8) *De circumcisione Christi*, k. 7; (9) *De oblatione christi in templo*, k. 7; (10) *Testimonia scripturarum in MARIAM*, k. 7 v; (11) *Colloquium christi et MARIE*, k. 8; (12) *De miraculis christi et potentia*, k. 8 v; (13) *laus glorie christi*, k. 8 v; (14) *De sancto iohanne baptista*, k. 9; (15) *De predicatione et uirtutibus christi*, k. 9 v; (16) *De passione christi*, k. 10; (17) *De cena domini*, k. 10 v; (18) *De dilectione christi et ecclesie*, k. 10 v; (19) *De corpore et sanguine christi*, k. 11; (20) *De sermone domini et pedum ablutione*, k. 11; (21) *De oratione christi et de ludeorum insidiis*, k. 11 v; (22) *De iniuriis et morte saluatoris*, k. 11 v; (23) *De sancta MARIA et iohanne euangelista*, k. 12; (24) *Misteria passionis et resurrectionis*, k. 12 v; (25) *descensus christi ad inferos*, k. 13 v; (26) *Quod angeli christum ad inferos precesserunt*, k. 14; (27) *De gaudio redemptorum*, k. 14; (28) *Reditus christi ab inferis*, k. 14 v; (29) *Mortuorum suscitatio*, k. 14 v; (30) *figure resurrectionis christi*, k. 15; (31) *Resurrectio*, k. 15; (32) *De ascensione*, k. 15; (33) *Laus crucis*, k. 15 v; (34) *Gratiarum actiones*, k. 16; (35) *Salus dubia salomonis*, k. 17; (36) *De laude feminarum*, k. 18 v; (37) *De his qui christum uiderunt et mariam*, k. 19; (38) *De susceptione christi in celis*, k. 19 v; (39) *De celesti ierusalem*, k. 20; (40) *De nimia caritate celestium ciuium*, k. 20 v; (41) *De paradiso dei*, k. 21; (42) *De die iudicij*, k. 21; (43) *De aduentu spiritus sancti*, k. 21 v; (44) *De assumptione sancte Marie quam christus per se cum angelis sanctis ei exhibuit*, k. 22 v; (45) *De morte sancte MARIE*, k. 23; (46) *Qualiter a christo suscepta sit*, k. 23; (47) *Quod in locum primi angeli MARIA successerat*, k. 23 v; (49) *Quod angeli et omnes celestes spiritus MARIE congaudeant*, k. 24; (50) *Quod MARIA in celis semper conuersata sit cum adhuc esset in terris*, k. 24; (51) *Quod nemo satis digne queat laudare MARIAM*, k. 24 v; (52) *Quod per MARIAM impetret quisquis quid postulet...*, *Oratio pro se et pro amicis ad sanctam MARIAM*, k. 25; (53) *Recapitulatio laudis et ora-*

Autorem, a może autorem części, kompilatorem reszty i redaktorem całości jest sam Engelhard z Langheim, czego dowodzi jego monogram w dedykacji dla ksiieni i mniszek, całe zaś imię w *modlitwie za siebie i za przyjaciół do świętej MARYI*¹⁰, a wreszcie podobieństwo redakcji z uznanymi za dzieła Engelharda żywotami nowicjusza Józefa z Schönau (czyli Hildegundy) i bł. Mechtyldy Andechs z Edelstetten.

Treść utworu rozpada się na następujące części, obejmujące przeważnie po kilka rozdziałów, których tytuły wraz z numeracją bieżącą i oznaczeniem kart rękopisu podaje przypis 9:

- (I)—(V) Wstępy.
- (1)—(3) Narodzenie i dzieciństwo Maryi.
- (4)—(9) Poczęcie, narodzenie i dzieciństwo Pana Jezusa.
- (10) Świadectwa Pisma św. o Maryi.
- (11) Życie ukryte Chrystusa Pana.
- (12)—(15) Działalność publiczna Pana Jezusa.
- (16)—(23) Tajemnice Męki Pańskiej.
- (24)—(31) Tajemnice Zmartwychwstania Pańskiego.
- (32)—(42) Tajemnice Wniebowstąpienia Pańskiego.
- (43) Zesłanie Ducha Świętego.
- (44)—(52) Wniebowzięcie Maryi.
- (53) Rekapitulacja.
- (54) Pochwały Maryi z ust Oblubieńca Pieśni nad Pieśniami.
- (55)—(56) Wywyższenie Maryi.

Każdy z tych działów zostanie poniżej zanalizowany metodą historyczno-dogmatyczną i w miarę potrzeby zilustrowany wyjątkami, ponieważ nie dysponujemy wydaniem, do którego można by odsyłać.

Poetycki prolog (I) czci dziewicę-matkę, pośredniczkę łask, królową i przewodniczkę, życząc nienazwanej imiennie adresatce dzieła łaski, mocy światła i dziewiczego ducha, wreszcie szczęśliwości od Boga.

Wstęp prozą (II) ma formę listu do oblubienicy Chrystusowej, której imię oznaczone jest monogramem „T”. Engelhard wyjaśnia w nim konstrukcję dzieła, wskazując iż jest podzielone na dystynkcje, a całe ma formę mowy bezpośredniej do Maryi¹¹. Treść zaczerpnięta jest z Ewangelii, szerzej potraktował zmartwychwstanie i wniebowstąpienie; relacja o wniebowzięciu Maryi ma zastąpić poprzednią, mniej poprawną¹².

tionis, k. 25; (54) Laudes sponsi de canticis dicte in MARIAM, k. 25 v; (55) Quod nemo MARIE possit equari et quod omnes sanctos habet propitios qui MARIAM diligit, k. 26; (56) Quod MARIA solum dominum superiorem habeat, et oratio ad ipsam ut supplices suos et in uita et in morte defendat, k. 26 v.

¹⁰ Por. k. 2: „Sponsae Christi T. (.....) E. (.....) suus, se et sua, sed et Ipsum, cuius sunt omnia”. Podobna dedykacja z monogramem poprzedza zbiór „cudów”, k. 49 oraz żywot bł. Mechtyldy z Edelstetten, k. 95 i k. 97 v. Imię autora zbioru występuje w pełnym brzmieniu we wskazanej modlitwie (52) w następującym zwrocie: „Protege me, Domina, protege et famulum tuum Englardum haec in laude tua dictantem, defende scriptitantem, remunera lectitantem, amplectere Virgo amoris vice omnem te amantem”. — Teksty w niniejszym przypisie dla uwydatnienia sensu, zostały wyjątkowo przytoczone nie w transliteracji, lecz w transkrypcji modernizowanej.

¹¹ K. 2 v: „Per capitula tamen opusculum omne distinxi, ut legenti fastidium tollerem, et lassus ad nota signa pausaret, leuiusque quod uellet distinctionibus inueniret. Totus in MARIE personam textus hic uertitur, quasi presenti obsequitur, et tamquam facie ad faciem loquitur. Et si uerbis conuenit orantis affectus beatus est, et certe quod postulat accepturus”.

¹² K. 12 v: „Tota mihi materia ex euuangelio est, in laudem MARIE gesta effero saluatoris, quamquam multa uix tangam, plura preteream. In resurrectione tamen

Wreszcie Engelhard dedykuje dzieło samej ksieni ale i mniszkom, czeżącym Maryję. List kończy się życzeniami, by Maryja lekturę osłodziła, by lektura do pobożności się przyczyniła i by Maryja do nieba autora i czytelniczki przyciągnęła:

„Inpetret nobis hec MARIA! prestat hanc gratiam gratia plena! gratie uena! iungat nos uobis in ueritate humili et iusticia in caritate non ficta. In illa denique re[[l]ligione uiuorum, ubi regnat ipsa cum filio in splendoribus sanctorum! vbi nos recipiat in consorcio glorie dei filiorum! vbi nos coniungat in plenitudine gaudiorum plene se gaudentes, uere nos amantes in secula seculorum”. (K. 3).

List dedykacyjny ukazuje Maryję jako pośredniczkę, matkę Boga, świętą i królującą w chwale niebieskiej. Odwołanie mniej poprawnej i wprowadzenie poprawniejszej relacji o wniebowzięciu Maryi jest znamienym śladem fermentu myślowego spowodowanego przez pochodzący zapewne od Paschazjusza Radberta list IX pseudo-Hieronima do Pauli i Eustochium.

Osobny paragraf zapowiadający tytuł dzieła (III) podkreśla tylko świętość Maryi. Natomiast dwie inwokacje kończące część wstępną są dużo bogatsze w treść maryjną. Pierwsza z nich (IV) najbardziej zaznacza pośrednictwo Maryi, wspomina macierzyństwo, dziewictwo, świętość, udział czynny w odkupieniu świata; wreszcie potrąca o zwiastowanie anielskie i nazywa Maryję Panią:

„Plena es domina gratiarum, et de plenitudine tua nos omnes accepimus, ut tibi pro gratia gratias debeamus. Hoc angelus fatetur, hoc homo hic omnis sapit, qui rectum sapit in mundo. Si quidem partus tui beneficio subuentum est omnibus iustis ut iustificentur ad huc, peccantibus ut in uiam possint redire iustitiae, stantibus ne cadant, cadentibus [[ne]] ut resurgant. (K. 3 v).

Druga inwokacja (V) zamierzona jako spotęgowanie pierwszej, kładzie największy nacisk na czynny udział Maryi w odkupieniu, mówi o niej jako o matce Boga, pani i świętej, wspomina jej przeznaczenie, apokryficzne zwiastowanie rodzicom, wreszcie pośrednictwo:

„Equidem ab initio et ante secula, seculi salus predestinata est in te ipsa et exhibita in plenitudine temporis... Ab hoc gaudio non sinas excludi me domina. gratuler in te completa diuina mysteria, gloriam tibi et salutem omnibus afferentia”. (K. 3 v).

„De te enim ut fert opinio nec immerito creditur responsum accipere diuinum, quod in signum fieres et in salutem omnium populorum”. (K. 4).

Trzy pierwsze dystynkcje dzieła Engelharda (1)—(3) poświęcone narodzeniu i dziecięctwu Maryi uderzają wolnością od elementów apokryficznych, których mogło tu być bardzo dużo, a są tylko dwa: zwiastowanie rodzicom narodzenia Maryi i obcowanie dziecięcia Maryi z aniołami, oba zaczerpnięte z apokryfu zwanego *Protoewangelią Jakuba*¹³. Wielekroć natomiast mowa jest o świętości Maryi, rodowej godności królewskiej,

et ascensione diucius steti, quod illa plus exigant fidei, plus habeant gaudii, plus amoris prebeant, plus amoris spondeant et glorie. De assumptione quod extremum est ut nosti ante dictaueram, sed pene incorrectum petentibus dedi. Id si est apud uos ad hoc exemplar emendetur, quia totum uellem aurum purissimum, quicquid in marie laude profertur”.

¹³ IV i VIII, 1. Por.: W. S m e r e k a: Najstarsza legenda o Matce Bożej. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 16 (1963) 29—36, 262—272, zwłaszcza s. 264—265.

przyszłym macierzyństwie, dziewictwie, udziale czynnym w dziele odkupienia, faktach historycznych z życia Maryi, wreszcie przeznaczeniu, zapowiedzeniu i pośrednictwie.

Sześć dalszych dystynkcyj (4)—(9) ukazuje Maryję na tle zwiastowania, poczęcia, narodzenia i dziecięctwa, obrzezania i ofiarowania Pana Jezusa w świątyni, jako tę, która wszystko zapamiętała i potem opowiedziała. Relacja Engelharda o zwiastowaniu (4) uderza głębią teologiczną rozbioru ewangelii według św. Łukasza. Engelhard wyłożył tajemnicę dziewiczego macierzyństwa Bożego Maryi w perspektywie zbawczej, wiążąc z prawdziwym Bóstwem i człowieczeństwem oraz odkupieniem dokonany przez Chrystusa Pana:

„O uere te uirginem, o dignam deo te matrem! cui omnis ambicio castitatis amore uilescit”.

„Tu domina hoc fueras glorificanda miraculo, tu sola in hoc destinata es seculo, ut pro seculi uita sis et mater et uirgo. nec alia tibi o domina pariendi ratio: quam dei uoluntas et spiritus sancti operatio. Ipse superueniet in te ut mundaret ab omni labe peccati, et faceret te templum illi agno dei mundi peccata tollentis”.

„Ecce inquis ancilla domini. Gratias tibi o domina, gratias tibi, cum deo te humilem, uilem seculo prebuisi, et cum tu profiteris ancillam, matrem facit ipse te suam, sed et mundus omnis omnium te reginam profitetur et dominam”. (K. 5).

„Ideoque et quod natum est ex te sanctum, sanctum uocamus, adoramus et colimus, dominum et dei filium auctorem et redemptorem seculorum, in quo tibi domina perhennis est gloria, infinita letitia et miserendi omnibus omnesque saluandi summa et prima deo potentia”. (K. 5 v).

Jedynie co się Engelhardowi nie udało, to wyjaśnienie zstąpienia Ducha Świętego na Maryję. Twierdzi bowiem, wbrew prawdzie objawionej, że Duch Święty miał oczyścić Maryję od wszelkiej zmyły grzechowej. Był tu dzieckiem czasu swego i jako cysters nieodrodnym synem św. Bernarda¹⁴.

Niespodziewaną rekompensatą za powyższy błąd są zaczątki kultu Serca Maryi występujące w dystynkcyjach (6) i (7):

„O gaudium ineffabile cordis tui, o scientiam tuam tam iocundam quam mundam! gestare paruam in utero, qui dominetur in celo, cui non alius quam deus ipse sit pater, cuius et tu de omnibus {seculis} sola uirgo sis mater”. (K. 6).

„O pectus tuum suauis, plenumque dulcedinis, de quo fons bullit et uena pietatis! o ubera tua beata et meliora super unum, quibus pastus est ille pastor omnium”. (K. 7).

Pierwszy tekst wyraźnie mówi o radości serca Maryi z dziewiczego macierzyństwa. Drugi czyni to równoznacznie wyróżniając *pectus* jako pełne słodczy i źródło pobożności, a więc ośrodek uczuć duchowych, od *ubera*, do których stosuje pochwałę Pieśni nad Pieśniami (I, 1) i których fizyczne funkcje włącza w perspektywę historyczno-zbawczą. Lecz spostrzeżenia o kultach szczególnych nie powinny przesłonić zasadniczej treści historyczno-dogmatycznej omawianych sześciu dystynkcyj. Kończąca je *modlitwa* (w dystynkcyj 9), chociaż stanowi ich streszczenie ułatwiające rozmyślanie nad przeczytaną treścią, nie daje pełnego obrazu. Engelhard w tej części swego dzieła zafascynowany był postacią Maryi jako Matki Boga, a dalej kolejno: dziewicy, bohaterki zdarzeń autentycznych przekazanych

¹⁴ Por. list św. Bernarda z Clairvaux do kanoników w Lyonie w sprawie święta Poczęcia Maryi (PL 182, 332—336), którego część mieści ten sam Ms 156 Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu na k. 161—162, w odpisie z XV wieku.

przez ewangelie, świętej, królowej i pani, w mniejszym stopniu zaś jako pośredniczki, uczestniczki dzieła odkupienia, radującej się chwałą niebieską, wreszcie — niestety — uwolnionej od grzechów przez Ducha Świętego w chwili zwiastowania.

Następna dystynkcja (10) przerywa tok historyczny ukazując Maryję jako spełnienie figur Starego Testamentu i realizację *Pieśni nad Pieśniami*. Engelhard, tu zapewne kompilator, włączając ten fragment do swego dzieła podkreślił następujące prawdy maryjne: świętość, macierzyństwo Boże, dziewictwo, godność pani i chwałę w niebie.

Dobrze świadczy o naszym autorze, zwłaszcza o jego krytycyzmie wobec źródeł apokryficznych, że cały okres ukrytego życia Pana Jezusa zamyka w jednej dystynkcji (11) o rozmowie Chrystusa i Maryi, która jest właściwie wykładem teologicznym o niebie i chórach anielskich, włożonym w usta Pana Jezusa odpowiadającego na pytania Maryi¹⁵. Z prawd maryjnych występuje tu godność jej jako pani, dziewicy, matki Boga, wreszcie tej, która ma być uwielbiona w niebie.

Maryja na tle publicznej działalności Pana Jezusa jest przedmiotem czterech dalszych dystynkcji (12)—(15) o charakterze rzutów syntetycznych: o cudach i mocy, o chwale, o głoszeniu Chrystusowym, wreszcie o przesłańcu, św. Janie Chrzcicielu. Maryja, do której stale Engelhard przemawia, rozpamiętując ku jej czci dzieła Pana Jezusa, odbiera tu chwałę jako matka Boga, królowa i pani, dziewica, wreszcie święta, czynna w dziele odkupienia, obecna w zdarzeniach ewangelicznych, pośredniczka.

Osiem dystynkcji (16)—(23) poświęcił Engelhard tajemnicom męki Chrystusowej, znajdując tu okazję do ukazania Maryi współcierpiącej i do porównania między Maryją a Kościołem. Rzecz charakterystyczna, iż dostrzegając czynny wkład Maryi w dzieło odkupienia przez macierzyństwo, widział konieczność współcierpienia jej z Chrystusem, by Chrystus s a m dokonał dzieła zbawienia. A więc współcierpieniu Maryi nie przypisywał cech współodkupienia.

„Noli domina, noli frustrari spem illorum! dimitte illos quia clamant post uos. Fatere domina ut paciatur qui solus potest saluare et sola passione”. (K. 10 v).

„... Ades domina filio tuo sic pendentis sic patienti, sic ad ultimum morienti. Ades tristis et lugubris. plorans et laborans in gemitu tuo, uolens sed non ualens mori cum filio. Nam pro filio mori id quidem gratissimum, sed forte superfluum, nam ferebas in anima gladii transitum, totum paciens in corde, quod ipse in carne supplicium”. (K. 12).

Nie w dystynkcji o oddaniu we wzajemną opiekę Jana i Maryi (23), lecz w dystynkcji o miłości wzajemnej Chrystusa i Kościoła (18) Engelhard nieśmiało apeluje do duchowego macierzyństwa Maryi, zwiąc ją, za pozwoleniem, „Panią Matką” i zestawiając Maryję z Kościołem:

„Et tu domina mater ut cum uenia loquar, idem paciebaris quod et sponsa, sponsum ambe uolentes tenere in specie quia nostis et amastis eum, et esse patrie uestre colonum”. (K. 10 v).

¹⁵ Analogiczne, choć treściowo całkiem odmienne „colloquium” pod mylnym tytułem występuje w literaturze polskiego średniowiecza w „Rozmyślaniu Przemyskim” jako „zczcienie 144” na s. 163, 1—172, 12. Por.: S. Vrtel-Wierczyński (wyd.): *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa, tzw. Przemyskie. Podobizna rękopisu*. Warszawa 1952. — A. Brückner (wyd.): *Rozmyślanie o żywocie Pana Jezusa*. Kraków 1907. — J. Wojtkowski: *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*. *Studia Warmińskie* III (1966) 284—285.

W sumie Maryja w świetle rozpamiętywania tajemnic męki Pańskiej ukazana została jako ich świadek, pani nasza, matka Boga i pośredniczka, współcierpiąca, święta i dziewicza. Dwukrotnie tylko korzysta z naświetleń apokryficznych i raz, z ogromną ostrożnością nazwana jest nie tylko panią, lecz „Panią Matką”.

Cezura między rozważaniami o męce a rozważaniami o zmartwychwstaniu jest trudna do wytyczenia. Przyjmując, że męka skończyła się śmiercią Pana Jezusa na krzyżu, a zstąpienie do otchłani należy już do faktów poprzedzających zmartwychwstanie, możemy naliczyć osiem dystynkcyj o tajemnicach zmartwychwstania (24)—(31). Ich treść maryjna jest bardzo uboga: Maryja jest panią, pośredniczką, wreszcie dziewicą i matką, świętą.

Cykl jedenastu dystynkcyj (32)—(42) poświęcony tajemnicy wniebowstąpienia Pańskiego jest bardzo urozmaicony kwestiami pobocznymi: pochwałą krzyża, dziękiczynieniem świętych Starego Testamentu, zagadnieniem zbawienia Salomona, pochwałą niewiast Starego Zakonu, wspomnieniem tych świętych, którzy widzieli Pana Jezusa na ziemi, wreszcie opisami nieba i przyjęcia Pana Jezusa przez świętych oraz wspomnieniem dnia sądnego, przez który jak przez bramę mamy wejść do nieba. Maryja dwukrotnie występuje jako matka duchowa, raz w związku ze zbawieniem Salomona (35), po wtóre z okazji dnia sądu (42), jako pośredniczka i darząca nas uczuciami macierzyńskimi.

„O MARIA mater dulcis uirgo pia, queso te audeam memorari et salomonis patris tui, utinam et ipse gratiam filii tui sique meruerit”. (K. 17).

„O iudicium sine misericordia sed cui tu miserta non fueris o maria, o felix, o beata uirgo tunc subueni, tunc memento memorum tui. Habeant te tunc patronam qui te reginam nunc uenerantur et dominam. Miserere domina mei miserere illius etiam laudatoris tui; ambos commenda nos iudici, ut clementer saluet nos gratia tui, proprie iustitie nihil habentes aut meriti. Salus nostra in manu tua est domina suscipe defentionem causę nostrę in die illa, et maternis affectibus affectus nostros hic per spiritum tempera, et illic per pietatem excusa. Esto nobis domin[ae] turris fortitudinis a facie inimici non iueniat quod accuset in nobis criminis aut delicti”. (K. 21 v).

Zgodnie z powyższym urywkiem macierzyńskie uczucia Maryi spełniają dwa zadania: wprowadzają porządek w nasze uczucia na ziemi, a w niebie tłumaczą istniejące w nas braki. Maryja jako matka duchowa nas ludzi spełnia więc dwie funkcje: pośrednictwa łask i wstawiennictwa jedynącego nam u Pana Boga przebaczenie. — Lecz nie ten przymiot duchowego macierzyństwa zajmuje myśl Engelharda w tej części dzieła. Zafascynowany był mianowicie pośrednictwem, zwłaszcza w dystynkcyj o sądzie, poza tym najczęściej zwał Maryję panią i królową, matką Boga, także dziewicą i świętą; wspominał także fakty znane z ewangelii, wśród nich zapowiedź Symeona o przeniknięciu duszy mieczem boleści.

Dystynkcja o zesłaniu Ducha Świętego (43) wywodzi pochodzenie prawdy objawionej o dziewictwie Maryi z pouczenia Apostołów przez Ducha Świętego właśnie w dzień zstąpienia. Jak piękna to myśl i jak daleki jest Engelhard od empiryzmu apokryfów zależnych od *Protoewangelii Jakuba*.

„Effunditur secundum iohel spiritus dei super omnem carnem, et prophetant et predicant christum esse deum et hominem, et o te Mariam matrem ihesu perpetuam quod ante clam fuerat uirginem. Et hoc tibi maria testimonium de celo,

uirgo predicaris a spiritu sancto et uirginitatis tue testis est ipse, qui solus potuit partum uirginis ante promittere, solus ut uirgo pareres, uirgo permaneres efficeret". (K. 21 v).

W modlitwie o łaskę Ducha Świętego Engelhard zwraca się do Maryi wprost jako do matki:

„Impetra nobis o mater eiusdem spiritus gratiam; operetur in nobis ipse iustitiam; det reis indulgentiam, det in omni bonitate constantiam". (K. 22).

W sumie motywy wierzeń i czci maryjnej w tej dystynkcji układają się w następujący szereg: dziewictwo, macierzyństwo Boże, pośrednictwo, macierzyństwo duchowe.

Wniebowzięciu Maryi poświęconych jest dziewięć dystynkcji (44)–(52). Uderza wolność od motywów apokryficznych, najwidoczniej spowodowana *Listem IX do Pauli i Eustochium* pseudo-Hieronima¹⁶. W argumentacji teologicznej nie jest jednak jeszcze widoczny wpływ *Kazania o Wniebowzięciu* pseudo-Augustyna¹⁷, tym cenniejsze więc są wywody Engelharda, zgodne z objawieniem, wolne od fantazji i bardzo samodzielne¹⁸.

Na podstawie rozumowania *a fortiori* autor zakłada, że Pan Jezus osobiście przybył zabrać Maryję, skoro obiecał to apostołom, a wyświadczył tę łaskę i mniejszym świętym (44). Maryja umarła jak wszyscy ludzie, lecz bezboleśnie i z objawienia wiadomo, że zmartwychwstała i wstąpiła ponad niebiosa (45):

„Quis est homo qui uiuet et non uidebit mortem? Mortem quidem domina uidiisti, sed mortis quod fatendum est dolorem non sensisti, atque ut reuelatum est et a multis creditum resurrexisti, et quod nulli dubium super omnes celos ascendisti". (K. 23).

Po opisie mistycznej sceny powitania w niebie przez Pana Jezusa (46) autor chwali Maryję za zajęcie miejsca pierwszego stworzenia, najbliższego Bogu, opróżnionego przez zbuntowanego anioła (47):

„Quod in locum primi angeli Maria successerat. ... At tu uirgo mitis et humilis corde surrexisti et ascendisti pro eo, et locum habes in celo primum ac proximum deo, merito gloriosa, copiosa suffragio". (K. 23 v).

Porównanie Maryi z poszczególnymi chórami anielskimi wykazało, że ma z każdym z nich coś wspólnego i dlatego odbiera od nich chwałę (48). W opisie radości niebian (49) znajduje się znamienne rozróżnienie dwu zbieżnych godności: Maryja jest królową nieba a panią świata:

„Illi quoque XXIV seniores, celi utique senatores, sedeant licet in sedibus suis circa sedem dei, assurgunt tamen libenter, et deferunt tibi tanquam matri dei, ut reginę celi, ut dominę seculi, sedemque tibi constituunt in proximo sedis dei". (K. 24).

¹⁶ A. Ripberger: Der Pseudo-Hieronimus-Brief IX „Cogitis me". Ein erster Marianischer Traktat des Mittelalters von Paschasius Radbert. Freiburg (Schw.) 1962.

¹⁷ Sermo de Assumptione BMV. PL 40, 1141–1148.

¹⁸ Wolność od motywów apokryficznych świadczy tym bardziej o samodzielności Engelharda, że w zbiorze swym zamieścił także kazanie „Hodierna festiuitas" tzw. Anonima z Reichenau z bogatą dokumentacją apokryficzną, o czym niżej w paragrafie następnym.

Przebywanie w niebie nie było nowiną dla Maryi, oddającej się kontemplacji już na ziemi (50), a choć chwały należnej nikt jej oddać nie zdoła (51), to jednak każdy może za jej pośrednictwem otrzymać to, o co prosi (52). W zamykającej cykl dystynkcji o wniebowzięciu modlitwie za siebie i za przyjaciół występuje w pełnym brzmieniu imię autora i rzadki motyw duchowego macierzyństwa Maryi: Pani Matki.

„Ascendat oratio mea domina mater ad te, in multitudine misericordię tuę exaudi me, per eum te obsecro, qui natus est ex te. Crea in me semper {affectum} tue laudis, da mihi prosperum in tua iusticia et ueritate profectum, et deduc labores meos ad finem in dilectione perfectum. Protege me domina, protege et famulum tuum englardum hec in laude tua dictantem, defende scriptitantem, remunera lectitantem, amplectere uirgo amoris uice omnem te amantem”. (K. 25).

W sumie ostatnia grupa czytań Engelharda przedstawia Maryję jako Matkę Boga, uwielbioną w niebie, pośredniczkę i panią naszą, wniebowziętą, świętą, dziewicę, matkę duchową, współuczestniczkę dzieła odkupienia.

Rekapitulacja dzieła (53) streszcza jej życie, ustawicznie odwołując się do wstawiennictwa chwalebnej i świętej dziewicy, pani, królowej i matki:

„Recapitulatio laudis et orationis. Quemadmodum desiderat ceruus ceruus ad fontes aquarum, sic anima tua o MARIA desiderauit ad dominum: accende et nos domina in idem desiderium. Sitiuit anima tua ad deum fontem uiuum, bibisti et inebriata es, et torrente uoluptatis eius potata. Intingue domina extremum digiti tui in eadem aqua, et linguam nostram ex inde refrigera. Appares ante faciem dei, non modo es coram eo, sed unus spiritus es cum eo. Trahe nos uirgo post te, ut et nos tecum simus et cum eo. Introisti in potentias domini et iam potentior ad impetrandum age causam animarum nostrarum, salutis nostre negotium, curam denique omnium nos et te domina mater amantium. Esuristi et sitisti iusticiam, et ecce sedes ad mensam cristi, epulare et exulta in conspectu dei, et delectare in leticia. Sede et epulare o MARIA, non tantum conuiuisti sed et conuiuantium omnium princeps et regina; nobisque liceat micas catulorum leuare sub mensa. Introduxit te rex in cellaria sua, nos stantes pro foribus o regina recogita, et de copiis que intus sunt, paruulis tuis porta munuscula”. (K. 25 v).

Ostatnie trzy dystynkcje mają ten sam motyw przewodni: pośrednictwo Maryi. Dźwięczy ono w maryjnym komentarzu pochwał oblubieńca z Pieśni nad Pieśniami (54), w porównaniu Maryi ze świętymi Pańskimi (55), w końcowej modlitwie (56). Obok tego głównego tonu zaznaczają się jeszcze: chwała w niebie, macierzyństwo Boże, wkład w dzieło odkupienia, godność pani, dziewicy i matki. Jeden cytat ukazujący Maryję na tle wszystkich świętych (55) niech starezy za ilustrację:

„Omnis denique iustus bonus et sanctus sanctificet te Maria, iusticie fontem, bonitatis originem, sanctitatis uenam ducens ex filio tuo, tuosque laudatores foueat et amplectatur in seculo, ipsosque ciues recipiat gratanter in celo”. (K. 26 v).

Liber de laude sancte MARIE Engelharda z Langheim prezentuje interesujący model kultu Maryi jako zjednoczonej zawsze z Chrystusem. Podstawą ustawicznej rozmowy z Maryją, bo w taką formę przybrał autor swoją kontemplację, jest ewangelia. Modlitewna całość naznaczona jest znamię szczególnie intensywnej modlitwy w siedmiu oracjach, stanowiących zworniki całości¹⁹.

¹⁹ K. 7 v, 9 v, 15 v/16, 21, 22, 25, 27.

Analiza częstotliwości motywów maryjnych występujących w dziele Engelharda pozwala wyznaczyć profil jego wiary. Przedstawia się on w porządku zstępującym, od najczęstszych do najrzadszych racji kultu, jak następuje: Matka Boga i pośredniczka, święta i pani, dziewica, bohaterka zdarzeń zapisanych w ewangeliach, uwielbiona w niebie i królowa, współdziałająca w odkupieniu, wniebowzięta, matka duchowa, opisywana w apokryfach (motyw u Engelharda bardzo rzadki), uświęcona przez Ducha Świętego oczyszczającego z grzechów (motyw jednorazowy, niezgodny z objawieniem prawdy niepokalanego poczęcia NMP).

Na podkreślenie zasługuje fakt, że w dziele Engelharda dwukrotnie pojawia się zaczątkowy kult Serca Maryi.

2. LIST GERHOHA Z REICHERSBERG I ASUMPCJONISTYCZNE KAZANIE
HODIERNA FESTIVITAS ANONIMA Z REICHENAU

Gerhoh urodził się w Polling, w Górnej Bawarii, roku 1093. Mając lat 26 został kanonikiem i scholastykiem w Augsburgu, lecz po pięciu latach wstąpił do klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Rottenbuch. W 1132 roku otrzymał od Konrada I, arcybiskupa solnogradzkiego, prepozyturę w Reichersberg. Zdobywszy wiele zasług jako reformator reguły zakonnej, życia kleru i karności kościelnej, pozostawiwszy po sobie bogatą spuściznę literacką, umarł w swej prepozyturze 27 czerwca 1169 r.

Postać jego interesuje nas przez list, wciągnięty do zbioru czytań Engelharda z Langheim²⁰. Listy były wówczas zwyczajnym sposobem formułowania i komunikowania poglądów naukowych²¹. Ten sam cel ma list, o którym mowa. Po raz pierwszy został ogłoszony drukiem w roku 1894 przez O. Kurtha²², po raz drugi przez A. Wengera²³ w roku 1955, po raz trzeci w sposób najbardziej krytyczny, w tym samym roku przez P. Classena²⁴, który powrócił do tego listu raz jeszcze w monografii o Gerhohu ogłoszonej w 1960 roku²⁵. Pomiędzy edycją a biografią Classena omówił w roku 1957 dzieła literackie Gerhoha Damian van den Eynde²⁶, nie pomijając także i rozpatrywanego tu listu.

²⁰ K. 35—37.

²¹ Por. L. Ott: Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik unter besonderer Berücksichtigung des Viktorinerkreises. *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*. Münster i.W. 34 (1937). O Gerhohu i jego stosunku do wczesnej scholastyki tamże s. 92—103 i in.

²² O. Kurth: Ein Brief Gerhohs von Reichersberg. *Neues Archiv* 19 (1893) 462—467.

²³ A. Wenger: L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI^e au X^e siècle. *Études et documents*. Paris 1955 s. 177—180, tekst s. 337—340. — Na wydanie o. Kurtha naprowadził A. Wengera swym artykułem H. Barré: La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ. *Bulletin de la Société française d'Études Mariales* 7 (1949) 102.

²⁴ Damianus ac Odulphus Van den Eynde et Angelinus Rijmersdael OFM (ed.): Gerhohi praepositi Reichersbergensis opera inedita. Vol. I: Tractatus et libelli. Acc.: Gerhohi epistolae tres quas vel primo vel integras edidit Petrus Classen... Roma 1955 s. 366—376.

²⁵ P. Classen: Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und die Chronologie. Wiesbaden 1960 s. 403—404.

²⁶ D. Van den Eynde OFM: L'oeuvre littéraire de Géroch de Reichersberg. Roma 1957 s. 245 n.

Tekst porównany z wydaniem Classena okazał się zbliżony z recenzją pergaminowego rękopisu XII-wiecznego Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu, pochodzącego z opactwa w Ebrach²⁷. Ta ścisła zgodność pozwoliła wysunąć hipotezę, że XIII-wieczny Ms 156 tejże poznańskiej biblioteki, zawierający zbiór Engelharda, również z Ebrach dostał się do opactwa w Paradyżu. Oba kodeksy zawierają list w wersji skróconej o pochwałę życia mniszek, lecz w części zasadniczej w niczym nie pomniejszony. Gerhoh zwraca się w nim do żeńskiego konwentu zakonnego, nie nazwanego z imienia. Był to zapewne klasztor założony przezeń w Reichersberg w roku 1138. Zbieżności treściowe listu z innymi dziełami Gerhoha posłużyły Damianowi van den Eynde do ustalenia daty na rok 1159—1160 mniej więcej.

Zasadniczym powodem i głównym celem napisania listu było zalecenie mniszkom do czytania w kościele następującej bezpośrednio po liście homilii *Hodierna festiuitas* na święto Wniebowzięcia Maryi. Zalecając utwór tzw. Anonima z Reichenau Gerhoh przeprowadza bardzo ścisłe rozumowanie, by wykazać autentyczność zawartych w nim wiadomości i uzasadnić dlaczego nie podpada pod zakaz korzystania z apokryfów.

„Despondi enim uos uni uiro uirginem castam exhibere christo, sicut uir illustris paulam et eustochium desponderat eidem, quas quia ipse prohibet a legendo apocripho illo scripto de transitu sanctę MARIE, nescitur a quo edito suspectus factus est multis sermo iste, quem habetis tamquam refutatum ab ipso beato ieronimo, cum ipse non hoc, sed aliud quoddam historicum penitus scriptum apocriphum, cuius auctor ignoratur proscrispisse ac dampnasse inueniatur”. (K. 35—35 v).

„Idem quippe dyonisius ut in ipso sermone apparet, in libro de diuinis nominibus dormitioni sanctę MARIE theotocos interfuisse testatur se cum sanctis apostolis et thimotheo suo condiscipulo, ac sancto ierotheo post {apostolos} uiro excellentissimo, quorum testimonio non credere absit a nobis et nostris, omnibusque fidelibus sanctę Marię suffragio indigentibus. Valet quoque ad sermonis huius firmitatem quod longe post beatum ieronimum non tam conscriptus quam ex patrum scriptis collectus inuenitur, eo quod iuuenalis episcopus cuius hic auctoritas introducitur, post obitum ieronimi claruit...” (k. 36).

Bieg myśli jest następujący: za prawdę historyczną należy uznać to, co potwierdzają autentyczni świadkowie. Zakazane może być tylko to, co istniało już i było znane wydającym zakaz. Otóż zawierzywszy w pełni *Historii Eutymiackiej*, której akcja rozgrywać się miała w roku 451, Gerhoh oparł się na domniemanym świadectwie Dionizego Areopagity, rzekomego świadka naocznego ostatnich chwil Maryi i przyjął za prawdziwą homilię Anonima z Reichenau, gęsto powołującą się na Dionizego, zarówno w części opartej na *Historii Eutymiackiej* jak i na czterech homiliach Kosmy zwanego Vestitorem. Przekonany był, że św. Hieronim, gdyby znał świadectwo Dionizego, wykryte dopiero po jego śmierci, bo w roku 451, nie napisałby *Listu IX do Pauli i Eustochium*, albo w każdym razie nie odrzuciłby jego relacji o wniebowzięciu. Niestety, Gerhoh nie wiedział, że argumenty jego chlubnie świadczące o umiejętności logicznego myślenia, cechującej rozkwit teologii w XII wieku, wisiały w próżni. Chcąc utrwalić i rozszerzyć prawdę historyczną, przyczynił się do rozprzestrzenienia wersji apokryficznej. Bo oto: *Historia Eutymiacka* jest

²⁷ Ms Qu II H d 18, k. 27—29 v. Na tym przekazie opiera się wydanie O. Kurtha. Opisał kodeks J. Schwarzer: *Neues Archiv* 16 (1881) 515 nn.

apokryfem powstałym przed rokiem 750²⁸. Pseudo-Dionizy Areopagita nie był świadkiem wniebowzięcia, bo żył i pisał w końcu V wieku, a podważający apokryficzną relację *O przejściu Maryi* tzw. *List IX do Pauli i Eustochium* nie wyszedł spod pióra św. Hieronima, lecz powstał w IX w., mając za autora prawdopodobnie Paschazjusza Radberta († 860)²⁹.

Maryja w liście Gerhoha ukazuje się jako święta, dziewica, Matka Boga, uwielbiona w niebie i pośredniczka łask. O wniebowzięciu mowa jest często przy użyciu różnych nazw, także *zaśnięcie* i *przejście*. Brak wyraźnych stwierdzeń o cielesności wniebowzięcia, lecz przekonania Gerhoha w tej dziedzinie jasno wyglądają z zaleconego przezeń kazania. Na pewno nie ulegał sceptycyzmowi pseudo-Hieronima w tej dziedzinie, ale wręcz przeciwnie, starał się uzasadnić autentyczność świadectw (niestety apokryficznych) o wzięciu do nieba całej Maryi, wraz z duszą i z ciałem.

* * *

Wprowadzona listem Gerhoha z Reichersberg homilia *Hodierna festivas*³⁰ została po raz pierwszy opublikowana przez A. Wengera, od razu według wymagań sztuki edytorskiej, na podstawie rękopisu z X wieku, opactwa Reichenau (*Augiensis*), obecnie w Karlsruhe Ms 80, k. 107—122 v³¹.

Tłem powstania kodeksu i interesującej homilii jest kult wniebowzięcia Maryi wprowadzony w Rzymie przez papieża Sergiusza I. Zapotrzebowanie na homilie było trudne do zaspokojenia wobec braku tekstów łacińskich. W tej sytuacji szukano pomocy na Wschodzie i tłumaczono homilie greckie. Celowało w tej pracy opactwo Reichenau, położone na wyspie jeziora Bodeńskiego.

W ten sposób powstał zbiór 14 homilii maryjnych, z których 10 stanowi przekłady greckich homilii na Wniebowzięcie (3 Andrzeja z Krety, 4 Kosmy Vestitora, 1 Germana z Konstantynopola i 2 Jana Damasceńskiego) jedenasta zaś, poświęcona także wniebowzięciu, jest syntezą poprzednich, sporządzoną w oparciu o dokonane przekłady zapewne przez samego, niestety bezimiennego, tłumacza. Ta właśnie ostatnia homilia „Anonima z Reichenau” dostała się w XII wieku do zbioru czytań Engelharda z Langheim, w XIII wieku do *Złotej Legendy* Jakuba de Voragine, w XV wieku, poprzez *Złotą Legendę*, do *Stellarium coronae Virginis Mariae* Pelbarta z Themeswar († 1504)³².

²⁸ A. Wenger, jw. s. 136—139. „Historia Euthymiaca” znana jest z kodeksu syriańskiego nr 491 z VIII—IX wieku. Korzystał z niej w IV homilii o Wniebowzięciu Kosmas Vestitor, żyjący prawdopodobnie w II połowie VIII wieku. Wynika stąd, że „Historia” powstała przed rokiem 750. — Występowanie jej w II homilii Jana Damasceńskiego o Wniebowzięciu (PG 96, 748—752) nie może wpłynąć na datowanie, gdyż zachodzi tu późniejsza interpolacja, jak udowodnił M. Jugie: *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge. Etude historico-doctrinale*. Città del Vaticano 1944 s. 159—167. — Jeżeli nazwa „Euthymiaca” ma związek ze św. Eutymuszem, a raczej z legendarnym jego żywotem (por. fragment „Pandectae” Nikona PG 96, 748 nota 58), można powstanie „Historii” odnieść do połowy VI wieku nawet.

²⁹ A. Ripberger, jw.

³⁰ K. 37—48 v.

³¹ A. Wenger, jw. s. 173—184 opracowanie filologiczne, s. 341—362 tekst i aparat krytyczny. Charakterystykę homilii i jej rozbiór opieramy na ustaleniach A. Wengera.

³² Tamże, s. 141 i 173.

Bezimienny kompilator homilii z Reichenau nie dodał od siebie ani jednej nowej myśli. Zbudował tylko nową całość, biorąc początek (w wydaniu Wengera § 1—17) z III homilii św. Andrzeja z Krety³³, cytując krótko (§ 18) homilię św. Germana patriarchy Konstantynopolińskiego³⁴, dalej (§ 19—22) przytaczając w całości *Historię Eutymiacką* według tekstu interpolowanego do II homilii św. Jana Damasceńskiego³⁵, wreszcie pozostałą część homilii (§ 23—60) zapożyczając sumiennie wykorzystanymi 4 homiliami Kosmy Vestitora³⁶. Pseudo-Dionizego Areopagite cytuje dwukrotnie: zawsze ten sam urywek *De divinis nominibus* III, 2 lecz w dwu różnych wersjach, zaczerpniętych raz z I homilii św. Andrzeja z Krety, drugim razem z *Historii Eutymiackiej* poprzez II homilię św. Jana z Damaszku³⁷.

Homilia „Anonima z Reichenau” w zbiorze Engelharda z Langheim wykazuje w porównaniu z brzmieniem opublikowanym przez A. Wengera szereg odmiannych tekstowych. Jest ich tyle, że trzeba ją uznać za odrębną recenzję tekstu, niewykorzystaną w aparacie krytycznym przez wydawcę. Kilka przykładów, w których recenzja Engelharda wykazuje nowe względem wcześniejszego przekazu sformułowania, niech wystarczy za dowód uczynionego spostrzeżenia.

Wydanie A. Wengera:

„Quoniam uero non a corruptionis seruitute que in natiuitate contrahitur, natura que prius in terram reuertit decreta est, interim libera facta est, unde et ipse Dominus semel et pro omnibus mortuus est ut omnes ab amare mortis damnatione liberaret. (s. 343, 14—18).

Zbiór Engelharda:

„Quoniam uero a corruptionis seruitute, que in natiuitate contrahitur natura, que prius in terram reuertit decreta est, in intemerata uirgine libera facta est, mors in ea dampnata est. Vnde et ipse dominus semel pro omnibus mortuus est ut omnes ab amare mortis damnatione liberaret. (K. 38).

Wersja ze zbioru Engelharda opuszczając przeczenie *non*, zamiast *interim* czytając *in intemerata uirgine* oraz dodając zwrot *mors in ea dampnata est* wprowadziła do homilii nową myśl, o zwycięstwie natury ludzkiej nad śmiercią w nienaruszonej Dziewicy. Skutkiem tej interpolacji jest niespójność następnego zdania: *Vnde... liberaret* o śmierci Pana Jezusa za wszystkich, aby ich uwolnić od wyroku gorzkiej śmierci.

Inny przykład z cytatów pseudo-Dionizego Areopagity:

Wydanie A. Wengera:

„Aderat autem et Dei frater Iacobus et Petrus uertex et honorabilissima theologorum summitas”. (s. 345, 6—8).

„Presto autem erat et Iacobus frater Domini et Petrus deiloquorum eximia et maxima summitas”. (s. 351, 17—18).

Zbiór Engelharda:

„aderat et dei frater iacobus et petrus uertex, et honorabilissima {id est Iohannes} theologorum summitas”. (K. 38 v).

„Presto autem erat et iacobus frater domini, et petrus et deiloquorum eximia, et maxima summitas, {id est Iohannes}. (K. 41).

W edycji Wengera obie redakcje cytatu ps. Dionizego Areopagity *De divinis nominibus* III,2 zgodnie odnoszą tytuł „najwyższego szczytu bogo-

³³ PG 97, 1045—1109.

³⁴ PG 98, 357.

³⁵ PG 96, 748—752.

³⁶ Karlsruhe Ms Augiensis 80, k. 49—69 v.

³⁷ PG 97, 1061—1063, PG 96, 749—752; por. PG 3, 681—684.

mównych” do św. Piotra, którego prymat homilia bardzo mocno uwydatnia. Recenzja tekstu w zbiorze Engelharda interpretuje tekst o św. Piotrze i o św. Janie Apostole i Ewangelście, uzupełniając tekst głosem: *id est Iohannes*, a w drugim cytacie dodając w tym celu także spójnik *et*.

Trzeci przykład z apokryficznej pieśni śpiewanej podczas pogrzebu Maryi, zaczerpniętej przez Anonima z Reichenau z homilii św. Andrzeja Kreteńskiego:

Wydanie A. Wengera:

„Qualem de te supra tumbam faciemus orationem, qualibus labiis, quibus canticis, qua uoce, quibus uerbis tuum conlaudabimus exitum? (s. 347, 20—22).

Zbiór Engelharda:

„Qualem de te supra tumbam faciemus orationem, quia tua credimus saluari benedictione? qualibus labiis, quibus canticis, qua uoce, quibus uerbis tuum laudabimus exitum? (K. 39 v).

Z jednego pytania retorycznego recenzja Engelharda zrobiła dwa, interpolując zwrotem: *quia tua credimus saluari benedictione*, które to słowa wyrażają wiarę w zbawczą moc błogosławieństwa Maryi, a więc jej czynny udział w odkupieniu.

Tymi trzema myślami różni się homilia Anonima z Reichenau w wersji znanej cystersom XIII wieku, dzięki zbiorowi Engelharda, od wzorca macierzystego³⁸. Jedna z tych myśli — być może pochodząca od skryptora badanego kodeksu — oddaje hołd św. Janowi za wzniosłość jego teologii. Dwie pozostałe idee maryjne uwydatniają jej wkład w zwycięstwo nad śmiercią i w zbawienie ludzkości. W tym kierunku szedł rozwój myśli dogmatycznej ówczesnej.

Wenger porządkuje treść homilii wyróżniając w niej twierdzenia i uzasadnienia. Stwierdzone zostały następujące fakty: śmierć Maryi, wniebowzięcie duszy, nieskażoność ciała, wniebowzięcie ciała. Argumentami służą: macierzyństwo Boże wraz z wiecznym dziewictwem, analogia Jezusa i Maryi w przejściu ze świata do nieba, wreszcie godność królowej i pośredniczki po wniebowzięciu³⁹. Ostatnia racja w oprawie nadanej przez wspomnianą apokryficzną pieśń z pogrzebu Maryi, zapożyczoną od św. Andrzeja z Krety, ma rzewny a dogmatycznie głęboki wydźwięk:

„Vade in pace, transmigra a creatura ad creatorem, placā deum pro nobis. Donec moraberis in terris, te (modica) portio terre habebat. Ex quo translata es a terra, te commune propitiatorium cunctus continet mundus. (K. 40 = Wenger s. 348, 8—11).

Najobszerniejszą część homilii (§ 23—60 w wydaniu Wengera), relację Kosmy zwanego Vestitorem, streszcza wiernie wstawka poetycka⁴⁰, charakterystyczna dla konstrukcji zbioru Engelharda:

³⁸ Pomijamy odmianki tekstowe mniejszego znaczenia. Zbiór Engelharda na k. 41 wyjaśnia grecki przymiotnik „zoarchici” głosem wciągniętą do tekstu: (id est uite principalis); por.: Wenger jw. s. 351, 17. — Podobna glosa dostała się w zbiorze Engelharda, k. 42 v., do tekstu: „Dimitte terrestrem Ierusalem (recurre ad celestem) intra in gaudium Filii tui; por. Wenger jw. s. 353, 22. — Wreszcie formuła zakończenia homilii ma w wersji Wengera, jw. s. 362, 28, wydźwięk ekumeniczny: „uni ecclesias, fidem corroborā”, którego brak w zbiorze Engelharda, k. 48 v: „una ecclesias fide corroborā”, ale może to tylko przeoczenie przepisywacza kodeksu.

³⁹ A. Wenger, jw. s. 421—422.

⁴⁰ Czyżby to był fragment poematu „Auctoritates de obitu sancte Marie” z rękopisu XII-wiecznego Heligenkreuz Ms 12, k. 317 v—321, który cytuje A. Wenger, jw. s. 176 na podstawie wzmianki H. Barré: Dossier complémentaire, *Bulletin de la Société française d'Etudes mariales*. L'Assomption de Marie 3 (1950) 67—68?

„[V]estis cum palma datur, hinc se uirgo scit alma
 Sic insignitam ueram contingere uitam
 Debita iam celis, sua gaudia uirgo fidelis
 Dum prestolatur, dominum laudando precatur
 Notis, cognatis, ait ad se uirgo uocatis
 Laudes hymnite, iam finis adest michi uite
 Mi procurator et uirginitatis amator
 Fer mea post fletus sursum data munera letus
 Ecce deo pleni ueniunt proceres duodeni
 Nubibus aduecti circumsunt atria lecti
 Accitis coram uenisse suam notat horam
 Et sibi delatas res protulit inde sacratas
 Cetus angelici, summi regis genitrici
 Laudes ingentes dant, hanc super astra ferentes
 Hic uirtute dei fastus superatur hebrei
 Dum lectum tangit, truncatum se fore plangit
 Que mundo lucem, uitam dedit atque salutem
 Sub cineris cumulo, ponitur in tumulto
 Virginis ad funus, sed apostolus abfuit unus
 Quod dum detegitur, uestis tantum reperitur
 Suscipe propicia, decor ipsius alma MARIA
 A me conscriptum nunc opus egregium. (K. 48 v).

Zapewne i ten wiersz miał ułatwiać mnichom przyswojenie treści przeczytanej homilii w celach kontemplacyjnych.

Homilia Anonima z Reichenau ukazywała Maryję przede wszystkim jako matkę Boga, następnie jako odchodzącą z ziemi i braną najpierw co do duszy, a potem i w ciele do nieba. Dalsze cechy Maryi to dziewictwo, chwala odbierana w niebie, świętość, pośrednictwo, okoliczności apokryficzne, współdziałanie w odkupieniu, godność królewska, a wreszcie duchowe macierzyństwo wobec św. Jana.

3. MIRACULA I VITA S. MECHTYLDIS ENGELHARDA

Engelhard zbierał *cuda*, ale prawdę mówiąc także i *exempla*, czyli przykłady budujące lub odstrasające, pozbawione szczególnego wkroczenia nadprzyrodzonej mocy Boga samego czy świętych. Zbiór dedykował nieznaney z imienia ksieni opactwa Wechterswinckel i całemu jej konwentowi⁴¹. Za cel postawił sobie zbudowanie opowieściami prawdziwymi i opartymi na poważnych relacjach⁴². Nie zamierzał odpisywać rzeczy już spisanych, lecz zapisywać zasłyszane, niczego nie zmyślając, a każde opowiadanie w miarę możliwości opatrując w przypis dotyczący świadków⁴³. Zacięnie krytyczne, charakteryzujące teologię XII wieku, chlubnie świadczy o Engelhardzie, chociaż wprowadzenie w życie wytycznych pozostawia oczywiście dużo do życzenia, przynajmniej w świetle zasad obecnych.

⁴¹ „Domine et matri, matri, uenerabili atque amabili in christo abbatisse in wehterswinckel, sanctoque ac deo dilecto conuentui filiarum eius, E(nglardus) ipsarum seruus et filius, debitum utriusque sed filii amplius. (K. 49).

⁴² „Res honestas libenter auditis, quod edificat maxime, quodque ueritas cum narrantis auctoritate commendat. Dedi operam hoc modo seruire uobis”. (K. 49 v).

⁴³ „Signabo cum testibus singula, de corde meo non prophetans neue illud prophete incurram quod imprecatur pseudo eiusmodi. Nichil horum scribo que legerim: uel scripta comperi, sed quedam que uisu, plurima que auditu didicerim”. (K 49 v).

Wśród *cudów* i przykładów, będących z reguły krótkimi legendami, zamieścił Engelhard kilka dłuższych opowiadań: żywot brata Józefa z Schönau⁴⁴, legendę o synu księcia, który 300 lat przebywał w zaświatach⁴⁵, opowieść o pielgrzymie, który udał się do Ziemi Świętej⁴⁶, wreszcie żywot bł. Mechtyldy, ksieni z Edelstetten. Z opowiadań tych tylko ostatnie zawiera fragmenty maryjne i zostanie omówione w drugiej części tego rozdziału. *Cuda* natomiast, których jest 39⁴⁷, są z zasady niemaryjne, a tylko 12 z nich więcej lub mniej mówi o Maryi i jedynie te zostaną przeanalizowane.

Cud (4) o widzeniu Maryi siedzącej na ołtarzu należy do *cudów eucharystycznych*⁴⁸, bazujących na metabolizmie realistycznym. Wyraża on świętość Maryi, jej macierzyństwo względem Dziecięcia Jezus i bliżej nieokreślony współdział w Jego ofierze eucharystycznej:

⁴⁴ „De uirgine inuenta in ordine nostro et defuncta”, k. 74 v—78.

⁴⁵ K. 78—88.

⁴⁶ „De peregrino qui de nostris partibus ierosolimam iuit”, k. 88 v—90.

⁴⁷ Oto ich tytuły: (1) De sacramentis altaris, k. 49 v; (2) De eo qui per uisum edoctus est de sacramentis, k. 50; (3) Quod sanguis Christi in propria specie apud nos uisus est, k. 50; (4) De eo qui sanctam Mariam in altari uidit sedentem, k. 50; (5) De pastore qui eucharistiam iugiter secum ferens fulmine periit, k. 50 v; (6) De eo qui eucharistiam sepeliuit, k. 51; (7) Quod reges, monachi et conuersi uisi sunt in spiritu gratie spiritalis, k. 52; (8) De eo qui draconem uidit, k. 52 v; (9) De pontio episcopo et monacho eius, k. 53; (10) De Godescalco monacho, k. 54 v; (11) De puella quam sancta MARIA uocauit, k. 55 v; (12) De fratre qui secundum reuelationem obiit, k. 56 v; (13) De iuuenibus qui se post mortem ostenderunt, k. 57; (14) Quod sancta MARIA cuidam uisa est, k. 58 v; (15) De monacho studioso in choro, k. 59 v; (16) De monacho iracundo, k. 60; (17) De eo qui se occiderat et reuixit, k. 60 v; (18) De eo quem demones occiderunt, k. 62 v; (19) Ordinis nostri defensio et fratris mali exitus, k. 63; (20) De eo qui submersus est in cloaca, k. 64 v; (21) De eo qui uidit omnes ordines ante deum in uisione, k. 66; (22) De uolmero decano uiro bono, k. 67; (23) De bercolfo uiro sancto presbitero et monacho, k. 67; (24) Quod apud nos fuerunt et sunt uiri sancti, k. 68 v; (25) De ottone uiro sancto, k. 69; (26) De absentia, k. 70; (27) De castitate, k. 70; (28) De iusticia, k. 70; (29) De petro episcopo, k. 70 v; (30) De paruulo qui in igne non arsit, k. 70 v; (31) De feneratoro episcopum consulente, k. 71 v; (32) De petro clare uallis abbate sancto, k. 72; (33) De duobus nigramanticis, k. 73; (34) De quodam monacho de campo, k. 90; (35) De Waltero monacho, k. 92 v; (36) De quodam serulo (servulo) capto in curia eberascencium, k. 93 v; (37) Epystola de leproso per ignem mundato, k. 96; (38) De corpore domini, k. 1 v; (39) De ymagine sancte MARIE virginis, k. 117 v.

⁴⁸ P. Browe SJ: Die eucharistische Wunder des Mittelalters. Wrocław 1933 s. 93—94 wyprowadza motyw zabijania Dziecięcia Jezus na ołtarzu w czasie łamania hostii z dwu opowiadań zawartych w „Vitae Patrum” PL 73, 301 i 979. Według pierwszego pewien żyd podczas łamania hostii zobaczył Dziecię Jezus zabijane w rękach św. Bazylego Wielkiego. Drugie opowiadanie powołuje się na św. Arsena. Tym razem pewien starzec podczas łamania hostii widział anioła zstępującego z nieba i krążącego nożem Dziecię Jezus, a krew zbierającego do kielicha. — Legendy te przedstawiają symbolicznie istotę Mszy św. i obecność Chrystusa Pana z ciałem i krwią (tamże s. 97). Udział Maryi odnotował Browe w związku z symbolicznym młynem, do którego Maryja rozmawiając z Bogiem Ojcem wkłada Dziecię Jezus. Młyn obracają z jednej strony apostołowie w liczbie dwunastu, z drugiej strony czworo zwierząt Ezechiela. Z młyna wypadają gotowe hostie, prosto do kielicha trzymanego przez papieża, który podaje je kardynałowi, ten biskupowi, biskup kapłanowi, kapłan daje ludowi. (Na podstawie obrazu w kościele św. Marcina w Wormacji, Browe s. 99). — Wydaje się jednak, iż w obu wypadkach związek Maryi z Eucharystią jest ukazywany z innej strony. W „cudzie” ze zbioru Engelharda chodzi o czynny udział Maryi w wyniszczeniu eucharystycznej żertwy ofiarnej, na obrazie w Wormacji udział Maryi odnosi się raczej do Komunii św.

„uidit aliquando in hora fractionis hostię salutaris, sanctam MARIAM in altari consedentem et paruulum cultro aureo diudentem, sanguinem quoque illius ad singulas incisiones decurrentem in calicem”. (k. 50—50 v).

Cud (8) o widzeniu smoka opowiada jak Maryja pewnego mnicha pokutującego za wielkie grzechy odstraszyła od powrotu do nich ukazaniem straszliwego smoka. Tym samym otrzymał łaskę wytrwania w dobrem.

Cud (11) o dzieweczce, którą święta Maryja wezwała, ukazawszy się jako Królowa Dziewic, kończy się szybko, ale przygotowaną przez spowiedź i Komunię św. śmiercią, czyli odejściem po nagrodę niebiańską z rąk Pośredniczki:

„Nam maria quam utique reginam, inter uirgines hec uirgo conspexit, obsequium non querit nisi castum et humile! atque humilliter sibi obsequentes hoc tempore, supra modum glorificat et beatificat sine fine”. (K. 56 v).

Z cudu (13) o młodych mnichach, którzy na rozkaz opata ukazali się po śmierci, dowiadywały się czytelniczki, że zadaniem Maryi w niebie jest koronowanie dziewic. Z następnego natomiast cudu (14), o widzeniu szafarza cysterskiego, wynikało iż nawet czyny konieczne dla zachowania życia ziemskiego (żniwa), są zasługujące w oczach Chrystusa i Maryi (miła woń kropel potu). Nadto, że dziewica Maryja jest pośredniczką (zbiera pot do amfory), matką duchową, a wszyscy cystersi są jej własnością.

„Ego inquit sum maria, cuius es tu, cuius domus ista, cuius et omnes, et omnia que sunt in domo, et ordine isto. Portabat autem uas uitreum ad nares suas, tamquam odorem captans ex eo, dixitque: Visitauit hodie monachos meos in agro, sudorem eorum collegi mihi in uase isto, et hic odor optimus coram me et filio meo, dignus utique et remunerandus optimo premio”. (K. 59).

„Sic sic ludere solet dulcis MARIA cum pueris suis! sic in uisu ostendit se illis, donum pacis et gratię afferens illis”. (K. 59 v).

W okolicy Morimundu miał się zdarzyć inny cud (15), a mianowicie mnich oddany Matce Bożej zaniemógł przed świętem Wniebowzięcia Maryi, tak iż nie mógł głosu wydobyć, lecz dzięki pomocy aniołów odśpiewał całe oficjum, widząc, że i przedtem nie własną mocą śpiewał. Maryja wniebowzięta ukazana jest tu jako pani, Matka Boża i pośredniczka. — Jako dziewica i pośredniczka zjawiała się Maryja innemu mnichowi (16), który będąc gniewliwy nie chciał przyjąć pokuty i za to w widzeniu napadły go dwa wilki.

W (17) cudzie, który miał się zdarzyć u norbertanów, Maryja uratowała od wiecznej zguby mnicha — infirmarza, potajemnie dożywającego się potrawami pozostawianymi przez chorych. Widoczne jest tu przekonanie o pośrednictwie pani i Matki Bożej. — W najstarszym z niemieckich opactw cysterskich Maryja miała uzdrowić młodego mnicha (34), tak bardzo ją kochającego, że z łoża śmierci zwałókl się, by odmówić zaniedbane oficjum maryjne po nieszpórach. Maryja ukazana jest tu jako Matka Boża, święta, pośredniczka i pani swego „kapelana”. — Mnich imieniem Walter (35) był czcicielem Maryi, lecz cudu doznał za pośrednictwem św. Katarzyny, która uprzedziła go o zbliżającej się dobrej śmierci.

Pewien sługa klasztoru w Ebrach (36) porwany został przez rzeźmieszków, w czasie zamieszek po śmierci cesarza Henryka VI († 28 IX 1197), w zamiarze wymuszenia okupu, lecz podczas nocnego widzenia Maryja uwolniła go z kłody, w którą był zakuty. Gdy nazajutrz kłoda zosta-

ła znaleziona poza miastem, wypuszczono go na wolność bez okupu. Obszerna relacja prozą mówi o Maryi jako o świętej dziewicy Bogarodzicy i pośredniczce, streszczenie poetyckie natomiast (znów rys charakterystyczny dla zbioru Engelharda służącą przeżywaniu treści przeczytanych i zapamiętanych dzięki wierszom mnemotechnicznym) ukazuje Maryję tylko jako pośredniczkę i matkę duchową wszystkich ucziwych ludzi:

- „Ebera rem gestam uolo per populos manifestam.
 Nam memorata pie laudem sonat ipsa MARIE *
 Gazas argenti dedit illic fama clienti
 Es sitientes, ius spernentes hunc rapuerunt.
 5 Ligni compede constrictum pede, res petierunt.
 Hunc in somnis uisitat omnis mater honesti
 Astans dulciter, et rogilans super ordine gesti.
 Rem quasi nesciat, audit et alleuat omnia mesti.
 De pede lignum soluit, et illum iussit abire.
 10 Vt uigilant hic et hy, stupor hunc tenet, hos metus ire.
 Sic monachis datus ante negatus cogitur ire.
 Sicut hebreus cum gladium deus exerit ire. (K, 94).

Tradycja *cudu* dokonanego przez Maryję na rzecz macierzystego opactwa w Ebrach była w Langheim za czasów Engelharda żywa, skoro powyższe streszczenie poetyckie zostało ponownie przepisane na końcu zbioru w wersji nieznacznie tylko różniącej się od powyższej⁴⁹. Nie dość na tym, również na końcu zbioru znajduje się jeszcze inne, nowe streszczenie poetyckie, zaznaczające dziewictwo Maryi, oraz związek aktu pośrednictwa maryjnego z modlitwą wstawienniczą jej mnichów, cystersów.

Cesaris heinrici mors orbi causa malorum
 Pacem destituens, undique bella dedit
 Illicitum licitumque pari cum sorte cucurrit
 Quique magis poterat plus uiolentus erat
 ebera iuris amans domus cuique uolenti
 Sensit in obsequio iura perisse suo
 fama fuit quia seruus illic foret, eris habundans,
 prenditur, artatur, et quasi fur patitur,
 sed mittunt, sed eum repetunt monachi nec habetur
 pulsant astra prece, quodque petunt fit eis
 Virgo MARIA ligatum soluit, iussit abire
 Dicens te monachis ecce redono meis
 Cippo strictus dormierat, sed liber ab illa
 euigilat stupidus, causa stuporis eis
 a quibus est capptus, et redditur ante negatus
 sic audit monachos, uirgo MARIA suos. (K, 119v—120).

Na ostatnim miejscu (39) podał Engelhard w oparciu o relacje templariuszy cudowną historię obrazu Matki Bożej w Sardeni pod Damazkiem⁵⁰. Po wielu cudownych zdarzeniach świadczących o woli nieba, by obraz tam właśnie, a nie gdzie indziej był czczony, podobizna Maryi zaczęła opływać uzdrawiającym balsamem, a postać Maryi przybrała na

⁴⁹ K, 120. Na cztery warianty tekstowe, dwa są wyrazowe (wiersz 3 i 6), drugie dwa ortograficzne (wiersz 4 i 12): 3 — laude clienti; 6 — mater hosti; 4 — Es sitientes; 12 — exerit ire.

⁵⁰ BHL 5409; M. V. Gripekey (zob. rozdział II przypis 4), s. 72 po naświetlenie historyczne odsyła do pracy: G. Raynaud: Le miracle de Sardeni. *Romania* 11 (1882) 517—537, 14 (1885) 82—93.

siebie ciało. (Cud ten szczególnie zachwycił jakiegoś czytelnika z przełomu XIV i XV wieku, który zapisał uwagę: *nota extra pulcrum de sancta maria*). Maryja ukazana została tu jako Matka Boża, święta i dziewica.

W sumie postać Maryi naszkicowana w cudach zebranych przez Engelharda zakładała profil kultu o przewadze postawy błagalnej nad postawą czci, oraz naśladowania i miłości. Silnie zaznaczona została zależność czciocieli od Maryi jako pani, królowej, duchowej matki i właścicielki. Marginesowo występuje cześć jej czynnego udziału w wyniszczeniu zertwy eucharystycznej oraz kult wniebowzięcia.

* * *

Żywot bł. Mechtylidy ksieni rozpoczął Engelhard jeszcze będąc opatem w Austrii. Wynika to z umieszczonego na wstępie listu dedykacyjnego do Hermana, opata w Ebrach, najwidoczniej już po wstąpieniu do opactwa filialnego cystersów w Langheim⁵¹. „Dla wypełnienia karty” następuje drugi list do opata w Ebrach o cudzie, który zdarzył się na Pomorzu. List zawiera bardzo ostrą charakterystykę Pomorza XII wieku⁵². Trzeci z kolei list stanowi dedykację żywota bł. Mechtylidy dla jasnie oświeconej hrabiny N.⁵³ i podaje spis rozdziałów, odbiegający w szczegółach od dalszej treści kodeksu. Po tylu wstępach, charakterystycznych dla Engelharda, zaczyna się dopiero właściwa biografia⁵⁴.

⁵¹ K. 95: „Domino et patri clarissimo hermanno abbati de ebra E.(nglardus) pauper seruus et modicus...”

⁵² K. 96: „Pomerani slaui sunt gens indomita, pugnax et preda uiuens, et danorum maxime terram depopulans. Hic usus eius, hic uictus et nichil pace molestius. Pyratice apparatus predas exercent, occidere uel occidi fortunam credunt, et iudicium dei non metuunt. Denouo christiani adhuc paganizant, uicinis gentibus pacem non tenentes. Horum insolentias in suis dampnis, cum dani ferre non possent, arma conclamant, et ad urbem predonum adunati, nemine excusato, miles et rusticus rex et sacerdos, simul in unum diues et pauper, pugnaturi conueniunt. Et archiepiscopus affuit ultor iniquitatis, terrę defensor iudicę iusticę, uisor denique miraculi quod retulit ipse”. ... K. 97: Illam ut opinor ecclesiam apostolus eorum sanctus episcopus otto dedicauit...”

⁵³ K. 97 v: „Domine illustri comitisse N.(.....) e(nglardus) dictus abbas, oraciones peccatoris et seruicium pauperis. Rogatus a uobis...”

⁵⁴ (1) Incipit uita s. mechtylidis. Igitur mechtildis nobilis carne sed mente nobilior, de sanguine imperiali duxit originem..., k. 98; (2) Adulta abstinuit a carne et uino, k. 98 v; (3) Medicinam carnalem non adhibuit, k. 98 v; (4) Quod obediens fuerat, k. 98 v; (5) Quam patiens in infirmitatibus fuerit, k. 99; (6) In quali silentio fuerit et mendacium fugerit, k. 99 v; (7) Quam districta sibi, aliis pia et clemens fuit, k. 99 v; (8) Quod magistra eligitur in diza, k. 100; (9) De magistra dizensi abbatissa eligitur odinestet (Edelstetten), k. 100 v; (10) Qualiter ibi uixerit et de leuitate domus illius quantam religionem effecerit, k. 102; (11) Apertum prius monasterium ipsa reclusit, k. 103; (12) Quam frequens in ecclesia fuerit, k. 104; (13) Quod in stramine sine plumis iacuerit, k. 105 v; (14) Quod honorem fugiens non effugit, k. 106; (15) Quante compunctionis fuerit, k. 106 v; (16) Quantum fleuerit pro uno ocioso verbo et non risit, k. 107 v; (17) Curiam adiens ex aqua uinum factum ter bibit, k. 108; (18) Demoniaca curata, k. 109; (19) Quod obitum suum presciuit et rediit in dysam; (20) Quod ad caritatis donum sorores admonuit, k. 111 v; (21) Quod oculum excussum subula restaurauit, k. 112; (22) De exhortatione hertwici prepositi super egram, k. 112 v; (23) Quomodo exitum eius angeli vel demones obseruabant, k. 113; (24) Quod in morte gauisa est ad uisionem sancte MARIE et imaginem refutauit, k. 113 v; (25) Counrado gratias egit, k. 114; (26) Quod inuisibiliter com-

W pełnym zachwyty dla cnót bł. Mechtyldy żywocie, nader obszernym, zaledwie pięć rozdziałów przedstawia jej powiązania z Maryją. Rozdział (10) o życiu w charakterze ksieni w Edelstetten podkreśla, iż naśladowała w dziewiczej świętości Maryję, aż do narodzenia Boga wyłącznie, bo to był wyjątkowy i jednorazowy przywilej. Maryja ukazana jest tu jako dziewicza matka Boga, wzór niedościgły:

„Talis fuit mater dei MARIA, talis et mechtildis eius pedissequa, imitans eam in omni disciplina, imitans eam dico usque ad partum illum diuinum, quod MARIE fuit singulare priuilegium, et ei pre consortibus suis plenitudine gratie sequestratum. Ceterum qui marię filius is mechtildis est sponsus, tam dulcis ei, ut nichil non dulce crederet, non suaue reputaret in quo illi placere potuisset”. (K. 102).

Omawiając w innym (12) rozdziale częste nawiedzanie kościoła przez bł. Mechtyldę wskazał Engelhard na jej żywą więź modlitewną z Maryją, panią dziewic i królową dziewic:

„Quid putas fuit illi cum MARIA uirginum domina, uirginum regina? O quotiens {illi} suspirauit loquens illi... (K. 105).

W relacji (17) z pobytu bł. Mechtyldy na dworze cesarskim znajduje się opis cudu trzykrotnej przemiany wody w wino, zaopatrzony uwagą, że początek cudów bł. Mechtyldy jak i początek cudów Pana Jezusa dokonał się dzięki pośrednictwu Maryi, w obu wypadkach obecnej i przypominającej.

„Hoc initium signorum habuit cum domino ihesu domina mechtildis, utrobique ut credo commanente et monente MARIA quia uinum non habent. Idemque fecit hoc uinum ex aqua pro una quam dilexit, qui pro multis ibi quos diligentes et credentes effecit. (K. 109).

Powiązania bł. Mechtyldy z Maryją występują ponownie w opisach ostatnich jej chwil. Najpierw w zapowiedzi zgonu (19), o wyjściu na spotkanie w niebie Maryi, matki Pana, w orszaku dziewic:

„Abrahamę sinus me recipit, thalamus me christi expectat, et maria mater domini mei cum sanctis uirginibus in occursum meum properat, patriarcharum et prophetarum chorus, apostolorum senatus, martyrum gloriosus exercitus, sed et omnium electorum innumerabilis numerus aduentui meo congaudet et tripudiat”. (K. 110 v—111).

W chwili śmierci bł. Mechtylda, według relacji Engelharda (24), wyróżniona została widzeniem świętej Maryi, naszej pani i witając ją pozdrowieniem anielskim odsunęła ręką obraz, utkwivszy oczy w niej samej:

„Vidit enim sanctam mariam dominam nostram, uidit et salutauit, Aue inquit MARIA gratia plena dominus tecum, et in benedicta tu defecit et risit, et magno tripudio exultauit. Obtulerunt ei sorores ymaginem sanctę marię, manu auertit illam, conuertens oculos suos ad uisionem quam uidit in spiritu, quasi dicens ego saluto MARIAM, non in ymagine sed in ueritate”. (K. 113 v).

municauit, k. 114 v; (27) Quod in transitu eius pius fuit fletus, sed magis pium gaudium omnium, k. 115; (28) De counrado quodam qui a graui capitis dolore ibidem curatus est, k. 115; (29) De gloria exequiarum eius, k. 115 v; (30) Defuncte crines abscisi contra tonitruum valent, k. 116; (31) Epystola. Domino preposito et fratribus uniuersis in disa E(nglardus) pauper et modicus..., k. 116 v; (32) Hymnus de sancta mechtilde ut „vt queant laxis re(sonare fibris)”. „Meritis celsam premio beatam”, k. 117; (33) De eo quod angelus ei pennam reparauit, k. 117.

Chwalba bł. Mechtyldy osiąga w ustach Engelharda szczyt, gdy mówiąc o jej pogrzebie (29) przypisał jej niedostępny dla nas stopień chwały, pośrednictwo u Boga równe wszechmocy błagalnej, królowanie z Bogiem, zasiadanie na tronie wspólnie z oblubieńcem, a przy końcu świata sądzenie z Chrystusem żywych i umarłych⁵⁵. Pobożna przesada, wypływająca z głębokiej pokory, staje się cennym sprawdzianem, jak ostrożnie należy przyjmować wypowiedzi średniowiecznych pisarzy, chętnie mówiących w ten sposób zwłaszcza o Maryi.

Na zakończenie żywota bł. Mechtyldy Engelhard umieszcza *list* (31) do prepozyta i braci klasztoru kanoników regularnych św. Augustyna w Diessen, obok którego stał klasztor żeński kanoniczek św. Augustyna, którego mistrzynią była i w którym dnia 31 maja 1160 roku umarła błogosławiona ksieni z Edelstetten.

Po liście zgodnie ze zwyczajem umieszczony jest hymn (32), streszczający żywot bł. Mechtyldy. Hymn ten jest akrostychem, pierwsze litery układają się w dedykację (*dativus*) bł. Mechtyldzie *MEHTILTI*. Prócz neum heironomicznych melodia określona została przez porównanie do hymnu z I nieszpórów o św. Janie Chrzcicielu.

Motywy maryjne w żywocie bł. Mechtyldy układają się w następującej kolejności: świętość, macierzyństwo Boże i dziewictwo, Pani nasza, królowa i pośredniczka i uczestniczka chwały niebieskiej.

4. PODSUMOWANIE

Zbiór czytań opracowany przez Engelharda oddziaływał na świadomość religijną swych czytelniczek i czytelników zarówno poszczególnymi utworami z osobna, jak i całą swą treścią. Po szczegółowej analizie składających się na kodeks utworów i przedstawieniu wyników historyczno-dogmatycznej analizy motywów kultu maryjnego, można już podać ich podsumowanie. Włączone tu być muszą także wyniki analizy apokryficznej *Ewangelií pseudo-Mateusza* i hymnów maryjnych zawartych na pierwszej i ostatnich kartach zbioru, chociaż ich analiza jest przedmiotem osobnych rozdziałów. Chodzi bowiem o wyrobienie poglądu na całość i jej znaczenie dla wiary i czci oddawanej Maryi w wieku XIII w klasztorze w Paradyżu-Gościkowie.

W oparciu o prostą statystykę częstości występowania prawd maryjnych, czyli podstaw kultu maryjnego, możemy naszkicować sylwetkę Maryi propagowaną przez zbiór Engelharda. Maryja jest kolejno: Matką Boga, pośredniczką, dziewicą, świętą, wniebowziętą, panią, czczoną w niebie, czynną w dziele odkupienia, tą o której mówią ewangelie, królową, tą o której piszą apokryfy, matką duchową ludzi, ich właścicielką, mającą serce godne czci, niepokalanie poczętą lub uświęconą jeszcze w łonie matki przed urodzeniem (ten ostatni motyw jest niezgodny z objawieniem, ale występuje tylko jeden raz).

⁵⁵ K. 115 v: „Et si tuum non possumus attingere meritum ad gloriam eminentem, uel penam possimus euadere per te deo coniunctam, et in omnipotente nichil non potentem. Regnas cum deo, da ut non regnet peccatum in mortali corpore nostro”... K. 116: „Tu sedeas cum sponso, sponsa in throno regni, ... Tu postremo sedeas iudex cum christo uiuorum et mortuorum...”.

W świetle Konstytucji dogmatycznej o Kościele Soboru Watykańskiego II⁵⁶ cztery pierwsze rysy charakterystyczne Maryi, a zarazem kryteria ukierunkowania kultu na nich opartego, świadczą o znacznej przewadze kultu czci (*veneratio*), nad kultem wzywania (*invocatio*), tego zaś nad kultem miłości (*dilectio*), a dalej nad kultem naśladowania (*imitatio*). Elementy uczuciowo-wyobraźniowe, sygnalizowane przez motywy apokryficzne, stoją na szarym końcu. Pobożność cysterska odwzorowana w zbiorze Engelharda jest więc trzeźwa, pełna uwielbienia dla Matki Boga, wniebowziętej i chwalebnej pani i królowej, bardziej polegająca na pokornej postawie błagalnej, niż na czynnym naśladowaniu świętości Maryi.

II. MIRACULA BEATAE ET GLORIOSAE SEMPER VIRGINIS MARIAE Z OPACTWA CYSTERSÓW W PELPLINIE

[Ms 17,27]

Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie posiada rękopis pergaminowy łaciński z XIII wieku, pochodzący z tamtejszego opactwa cystersów¹. Treść jego zaleca do częstego czytania inskrypcja:

„Liber sancte MARIE virginis in polpelin. Sepius ad collationes legatur, est enim plenus virtutum documentis et sanctorum exemplis. Deus esto michi peccatori propicius”².

Pierwszą z zalecanych w kodeksie lektur są *Miracula beate et gloriose semper virginis MARIE*, zajmujące 157 kolumn na 40 kartach³. Zasluguje one na analizę historyczno-dogmatyczną, gdyż czytania kształtowały wiarę ówczesnych mnichów nie mniej niż liturgia, stanowiąca tej wiary wykwit i ukoronowanie.

Badania nad *cudami* ułatwiają bardzo liczne opracowania filologiczne i kilka prac z pogranicza teologii⁴. Spośród filologicznych zasługuje na

⁵⁶ „Lumen gentium” nr 66, por. niżej w „Zakończeniu”.

¹ Sygnatura: Ms 17 (27). Mikrofilm: Biblioteka Narodowa Nr 19865.

² Tamże, k. 170 vd.

³ Tamże, k. 1 vd—40 vd.

⁴ G. Paris, U. Robert (ed.): *Miracles de Notre Dame par personnages*. Vol. 1—8. Paris 1879; A. Mussafia: *Studien zu den mittelalterlichen Marienlegenden*. *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien. Philosophisch-historische Classe*, 113 (1887) 917—994, 115 (1888) 5—92, 119 (1889) cz. IX, 123 (1891) cz. VIII, 139 (1898) cz. VIII; A. Poncelet: *Miraculorum BVM quae saeculis VI—XV latine conscripta sunt index postea perficiendus*. *Analecta Bollandiana* 21 (1902) 241—360; A. Bauer: *Beitrag zu Untersuchungen über mittelalterliche Moral auf Grund der „Miracles de Notre Dame“*. Zürich 1911; H. Luedtke: *Les croyances religieuses au Moyen Age en France d'après les pièces du théâtre sérieux des XII^e, XIII^e et XIV^e siècles*. Lausanne 1911; F. Holik: *Index miraculorum indicii A. Poncelet in Analecta Bollandiana t. XXI vulgato superaddendus*. Budapestini 1920; H. P. J. Ahsmann: *Le culte de la Sainte Vierge et la littérature française profane du Moyen Age*. Utrecht—Nimègue—Paris (1930); S. M. V. Gripkey: *The Blessed Virgin Mary as Mediatrix in the Latin and Old French Legend prior to the Fourteenth Century*. Washington 1938; R. Glutz: *Miracles de Notre Dame par personnages*. *Kritische Bibliographie und neue Studien zu Text*,

wzmiankę studium R. Glutza o francuskiej wersji scenicznej *cudów* z Ms fr. 819 i 820 Biblioteki Narodowej w Paryżu. Praca prócz aparatu krytycznego, uzupełniającego wydanie paryskie z 1879 roku, zawiera bibliografię oceniającą, bardzo bogatą i sumiennie przebadaną. Najbliższa tematycznie jest natomiast dysertacja doktorska s. M. Wincentyny Gripkey, zaopatrzona w świetny aparat filologiczny i doskonale przedstawiająca dzieje *cudów maryjnych* od VI wieku począwszy. Autorka bardzo konsekwentnie trzyma się zasadniczego przedmiotu rozprawy, śledząc wyłącznie rolę Maryi jako Pośredniczki, abstrahując od pozostałych przywilejów i prawd maryjnych. Widoczne jest nastawienie antyprotestanckie w ustawicznym podkreślaniu, że *cuda* są teocentryczne, że Maryja występuje w nich jako stworzenie, stając między Bogiem a ludźmi, nigdy zaś nie w charakterze głównego działającego.

Między incipitem⁵ a kolofonem⁶ czytań o *cudach* maryjnych znajduje się prolog oraz 114 opowiadań krótszych lub dłuższych, z których tylko 74 odpowiadają tytułowi, bo mówią o nadprzyrodzonej interwencji Matki Bożej⁷. Z innych opowiadań jedno odnosi się do Trójcy Św.⁸, 14 do Eucharystii⁹, a pozostałych 25 to przeróżne relacje budujące¹⁰. Zgodnie z tematem rozpatrzone będą poniżej wyłącznie *cuda* ściśle maryjne.

Doznawały ich, według opowieści, zarówno przedmioty jak i ludzie. Przedmioty te, to obrazy i figury Maryi z Dzieciątkiem, lub Chrystusa Pana na krzyżu, razem 5 przykładów. Ludzie natomiast należeli do stanu duchownego i świeckiego tworząc w sumie następujący orszak: biskup, 4 kapłanów, 9 kleryków, opat, przeor, 15 mnichów, 5 braci konwersów, ksieni, 6 mniszek, 4 rycerzy, 10 mężczyzn, 3 ubogich, 4 chorych, w tym niewidomy, chłopczyk, 2 żydów, złodziej, 5 kobiet i dziewczynka.

Wiele z tych osób było grzesznikami. Najwięcej wykraczało przeciw VI przykazaniu Bożemu, w sumie 16 osób. Kryje się tu zapewne przekonanie o słabości natury ludzkiej obciążonej pożądliwością i wiara w szczególną moc Przczystej Dziewicy dla ratowania dusz tym grzechem porażonych. Inni grzesznicy łamali przykazania II, V i VII — po dwa wypadki, III i VIII — po jednym wypadku. Dwukrotnie, wzorem słynnej legendy o Teofilu, o którym niżej, relacje dotyczą zaprzędanych szatanowi, po razie mówią o apostazji z zakonu, gniewie, pysze, polowaniu uprawianym przez duchownego, wreszcie jakichś „wykroczeniach” bliżej ich nie określając.

W życie tej czeladki Maryja wkraczała na różne sposoby. Najczęstsze były zjawienia, z reguły o celu praktycznym, doraźnym. Tylko 4 na ogólną liczbę 26 przynoszą treść teologiczną. Często *cuda* powodowały wskrzeszenia, nawrócenia, uczciwy pogrzeb, obdarowanie wartościami

Entstehungszeit und Herkunft. Berlin 1954. [Rec.: *Marianum* 21 (1959) 437]; Gautier de Coinci: Deux miracles de la Sainte Vierge... Les 150 Ave du chevalier amoureux et Le sacristain noyé. Uppsala 1955; R. Hakamies: Deux miracles de Gautier de Coinci. Helsinki 1958. [Rec.: P. M. Graffius OSM. *Marianum* 23 (1961) 518 n.]

⁵ K. 1 vd: „Incipit prologus in miracula beate et gloriose semper uirginis MARIE”.

⁶ K. 40 vd: „Expliciunt miracula beate uirginis”.

⁷ K. 1 vd—32a, 32 ve—33b, 33 vd—34 vc.

⁸ K. 32a: „De quodam clerico. Fuit quidam clericus...”.

⁹ K. 38a—40 vd.

¹⁰ K. 33b: „De quodam monacho. Iuuenis quidam cognatus...; k. 34 vd—37 vd.

materialnymi — po 8 przykładów. Uwolnienie od szatana i uratowanie życia miało się zdarzyć po 5 razy, uzdrowienie oraz śmierć szczęśliwa po 4 razy. Trzykrotnie relacjonowane są takie interwencje jak: zbawienie duszy, udzielenie jakiejś godności, odwiedzenie od małżeństwa, uratowanie przed spłonieniem w ogniu. Trzy razy Maryja spełniła jakąś usługę swym czcicielom: raz cudownie nauczyła *Ave Maria*, raz uratowała pewną księżnię od zniesławienia i raz zastępowała przez 15 lat słynną mniszkę zakrystiankę imieniem Beatrycze¹¹. W sumie 28 razy działanie Maryi miało ścisły związek z łaską i zbawieniem duszy, 28 razy z dobrem ciała, 14 razy łączyło się z dobrami doczesnymi.

Na podstawie ścisłego związku między czytaniem maryjnymi a wiarą w prawdę maryjne i kultem maryjnych przywilejów, można ustalić historyczno-dogmatyczny profil czytań o cudach maryjnych. Otóż na pierwszym miejscu, bo najczęściej, występowała tak w czytaniu jak wiara i kulcie świętość Maryi, na drugim dziewictwo, na trzecim macierzyństwo, a na czwartym pośrednictwo. Wśród pozostałych prawd i przywilejów Maryi wybitniejszą cześć wyróżniała się królewskość, czyli godność Pani i władczyni. Znikome miejsce w lekturze o cudach Maryi zajmowało uwielbienie w niebie, poczęcie, udział w odkupieniu, wniebowzięcie, a wreszcie zdarzenia autentyczne i apokryficzne żywota Maryi.

Ogólna charakterystyka treści *cudów* Maryi nie byłaby pełna bez rozpatrzenia dedykacji zawartej w prologu:

„Ad omnipotentis dei laudem cum sepe recitentur sanctorum miracula que per eos egit diuina potentia, multo magis sancte dei genitricis et uirginis MARIE debent efferrī preconia, que sunt omni melle dulciora. Ergo ad roborandas in eius amorem fidelium mentes et ad excitanda pigritantium corda, ea que fideliter narrari audiuimus et indubitanter uera sunt, largiente domino ad honorem eiusdem gloriose uirginis repetere studeamus”¹².

Zadania wytyczone przez prolog *cudom* w życiu wewnętrznym sprowadzają się do dwu: mają one być szkołą wiary w pośrednictwo maryjne i szkołą modlitwy.

1. SZKOŁA WIARY

Wyżej wspomniane zjawienia o zadaniu nie tylko praktycznym, lecz niosące treść teologiczną, niosą w trzech wypadkach prawdę, iż Maryja jest Matką miłosierdzia.

¹¹ K. 29 vd—30a; Por.: Watenphul: Die Geschichte der Marienlegende von Beatrix der Küsterin. Neuwied 1904. — R. Guiette: La légende de la sacristine. Paris 1927.

¹² Prolog ten występuje w zbiorach „cudów maryjnych”: niesłusznie przypisywanym Potonowi mnichowi z Prüfening oraz w zbiorze Cezarego Heisterbacha. Por.: B. Pez: Venerabilis Agnetis Blannbekin... Vita et revelationes... accessit Pothonis presbyteri et monachi... Prueningensis... liber de miraculis sanctae Dei Genitricis Mariae. (Viennae 1731) s. 305—456; A. Meister (wyd.): Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach. Rom 1901. *Römische Quartalschrift. XIV Supplementband*. Rec.: *Analecta Bollandiana* 21 (1902) 45—52; A. Ponclet jw. s. 246; Socii Bollandiani (wyd.): Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. T. I. Bruxellis 1899—1899. T. II. Bruxellis 1900—1901. Wydanie anastatyczne: Bruxelles 1949. Cytuję: BHL. Nr 5357.

Objawienie takie miał otrzymać pewien ubogi¹³. Maryja osobiście tę prawdę przekazuje, wyjaśniając w ten sposób swe macierzyństwo względem Chrystusa Pana. Następuje potwierdzenie rozumowaniem teologicznym, opartym na Ps LVIII, 18 *Deus meus, misericordia mea*. Wreszcie ilustracja wszechpośrednictwa łask, którego przykładem służy marginesowo wspomniany Teofil, zaprzędany szatanowi, który z rąk Maryi odzyskał cyrograf, a nadto otrzymał inne dobrodziejstwa.

„De quodam paupere. Vir quidam infirmus et pauper fuit, qui infirmitatis sue doloribus tantum grauabatur ut iam ad aliud non posset intendere nisi quomodo domino ihesu christo eiusque gloriose matri sancte MARIE animam suam commendaret, et cum de corpore exiret, per eorum misericordiam penas euaderet et ad gaudia eterna veniret. Cum itaque pro eterna salute cum omni deuotione peteret, apparuit ei domina nostra, pia virgo sancta MARIA, interrogans si eam agnosceret. Qui dixit: Non, domina. Tunc uirgo dulcissima, mater christi infirmum ualde timentem cepit consolari dicens: Noli timere filii! ego sum mater christi, mater uidelicet misericordie et pietatis! et scias tu et omnes qui filii mei et meam misericordiam fideliter inquirunt, quod eam sine dubio optinebunt. His uerbis infirmus consolatus, que audierat et uiderat omnibus qui aderant narrauit; et obitum suum letus et securus expectauit, credens firmiter, quod mater christi animam de corpore suo exeuntem susciperet et ad gaudia uite perduceret. Quod autem beata uirgo MARIA mater christi ueraciter sit mater misericordie testatur psalmista, qui domino nostro ihesu christo loquitur dicens: deus meus misericordia mea. Cum igitur christus sit misericordia et salus nostra, et eiusdem misericordie et salutis nostre uirgo sancta MARIA genitrix existat, non debemus desperare, sed firmiter credere, quod ipsa seruos suos in omni necessitate adiuuat, nec deserit, donec christo reconciliatos ad amena paradysi perducatur. Hanc misericordiam expertus est ille theophilus, qui se diabolo miserabiliter etiam sub cyrographo uendiderat, quod scilicet cyrographum mater misericordie ei restituit, cum penitens eius auxilium petiit. De hoc theophilo, quis uel quid fuerit, et quomodo ei mater misericordie subuenit, scribere nolui, quia hoc quasi notum omnibus duxi. In hoc igitur theophilo et in aliis beneficiis plurimis, que prestitit miseris, intelligimus et ueraciter scimus, quia si matrem misericordie diligimus et ei deuote seruimus, perpetuam misericordiam consequemur. Nam ideo est mater christi facta, ut misereatur peccatoribus, eius gratiam implorantibus”.

Podobne objawienie stało się udziałem pewnego chorego człowieka¹⁴. I tu Maryja tytuł Matki Miłosierdzia opiera na Macierzyństwie Bożym, a narrator powołuje się na Ps LVIII, 18.

„Ego sum mater misericordie, ex me mundo dei misericordia nata est, quam te et omnes mihi seruientes faciam inuenire. ... Vere conueniens tibi et amabile nobis nomen quo te appellasti, o domina, quia tu illius mater es, cui exultando dicimus: deus meus misericordia mea. O igitur, mater misericordie, sicut seruis tuis es pollicita, adiuua nos, ut eternam dei inueniamus misericordiam”.

Trzecie objawienie z tejże serii skierowane zostało do nieślubnej matki, już po jej śmierci, ale przed wskrzeszeniem¹⁵.

„Cur uel adhuc de me que mater misericordie sum desperas? cum sim parata filio meo respondere pro te. His uerbis illa animata, ueniam quam et si tarde quesuit, tamen accepit; quatinus nos quantumcumque scelestos de illius pietate nullo modo desperare doceret”.

¹³ Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie (cytuje: PSdPl) Ms 17 (27) k. 6 vd—7a. — Marginesowo wspomniany Teofil, por.: A. Dörner: Theophiluslegende. LThK X (1965) 90—91, tamże podstawowa bibliografia.

¹⁴ BSdPl Ms 17 (27) k. 18 vd—19a; por. także k. 11 ve—vd o czym niżej, wśród modlitw maryjnych.

¹⁵ Tamże k. 28 ve.

Jeden cud ma za szczególne zadanie wykazać owocność kultu Matki Miłosierdzia¹⁶. Oto pewien mnich, wbrew woli opata i wspólnoty zakonnej, przyjął od króla opactwo, a następnie zmienił klasztor, również wbrew posłuszeństwu. Maryja przywróciła go do życia po śmierci, by mógł przyjąć Sakramenty św. i pojednać się z braćmi. Kult Matki Miłosierdzia uwalnia od kar za grzechy w godzinę śmierci i zapewnia zbawienie:

„Hec ideo scripsi ut certi simus si sanctam uirginem MARIAM matrem misericordie et pietatis ut dignum est honoramus semper et diligimus eiusque venerabilem memoriam sine intermissione agimus, quod a penis in hora mortis si pro peccatis nostris eas meruimus nos liberabit, et liberatos in eternum saluabit. Sancta ergo virgo MARIA que tam dulcis predicatur et vere est, animas nostras in mortis hora suscipiat et ad paradysi gaudia perducat”.

Od innej strony ukazują prawdę pośrednictwa maryjnego teksty dowodzące, iż jest „wszechmocną” w błaganiu. Jeden z nich mieści się w wywodzie teologicznym narratora, dlaczego Maryja nie uratowała od śmierci cielesnej pewnego człowieka zabitego w kościele przez trzech „rycerzy”¹⁷.

„Sed sancta virgo dei genitrix eundem uirum potuit, et omnes ad eam confugientes potest liberare ab eterna morte, que quicquid ei placuerit a filio suo ualet impetrare, cui ab eo nichil negatur”.

Innym razem stwierdza to sam Pan Jezus w cudownym widzeniu¹⁸. Oto pewien syn, hulaka, zaprzepaściwszy odziedziczoną po ojcu fortunę, za radą pewnego włodarza oddał się szatanowi, by bogactwa odzyskać. Wyrzekł się już Stwórcy, ale nie zgodził się wyrzec Maryi. Gdy wobec tego transakcja upadła, wszedłszy do kościoła nieszczęśnik błagał o zmiłowanie i osiągnął je, bo Syn niczego Matce odmówić nie może.

„Tunc ymago matris surgens ymaginem filii super altare posuit, eiusque pedibus prouoluta dixit: fili mi dulcissime! dimitte ei hoc peccatum propter me. Moxque puer eleuans matrem dixit ei: Nunquam tibi mater aliquid negare potui. Ecce propter te totum ei dimitto”.

Szereg innych tekstów stwierdza, że cuda dzieją się przez zasługi (*meritis — abl.*) Maryi¹⁹. Wraz z wypowiedziami o niechybnej mocy próśb Maryi składają się one na dowód, że pośrednictwo w opinii autorów zbioru cudów ma charakter moralny.

Zarówno prawda, iż Maryja jest Matką Miłosierdzia, jak ta, że jest wszechmocną błagalną, w połączeniu z dziesiątkami relacji o laskach dla duszy i ciała, a nawet o dobrach doczesnych wyjednanym przez Maryję i otrzymanym mocą jej zasług, stanowiły dla mnichów polskich w XIII wieku doskonałą szkołę wiary w pośrednictwo Maryi.

¹⁶ Tamże k. 12 vc—13b (Poncelet nr 1315, 1455).

¹⁷ Tamże k. 11a—11 vc (Poncelet nr 1649, 1727), tekst k. 11 vc.

¹⁸ Tamże k. 30 vd—31b (Poncelet nr 776, por. S. M. V. Gripkey, jw. s. 79), tekst k. 31b.

¹⁹ Tamże k. 2 vc (Poncelet nr 468?), k. 4a—b (Poncelet nr 819), k. 4 vd (Poncelet nr 1150), k. 5 vc (Poncelet nr 480), k. 5 vd (Poncelet nr 100), k. 10a (Poncelet nr 413), k. 10 vd i 11a, k. 22a (por. Poncelet nr 636).

2. SZKOŁA MODLITWY

Wiele relacji o *cudach* zawiera teksty modlitw do Maryi, na pewno nie bez wpływu na formowanie się osobistej pobożności maryjnej u czytających.

Opat Helsinus, bohater „objawienia” o kulcie Poczęcia Maryi²⁰, tak się modlił o wstawiennictwo świętej i dziewiczej Matki Pana:

„Sancta MARIA uirgo mater domini ora pro nobis miseris; tuo filio, domina, commenda nostra flamina, quia mari tradita sunt nostra corpora! filius tuus dominus noster suscipiat in requiem animas nostras”.

Chory²¹ doznawszy objawienia tak modlił się do Maryi, Matki Miłosierdzia, matki świętej, niepokalanej i nieskażonej, o wstawiennictwo:

„... dixisti: Ego sum mater misericordie, mater filii dei. O igitur benignissima, apud quam miseri et desolati rectius ingemiscimus deplorantes calamitates et miserias nostras, quam apud te, veram et indubitam matrem misericordie? Ora ergo pro nobis, mater sancta, mater immaculata, mater incorrupta, mater misericordie, mater pietatis et indulgentie”.

Pewna zacna niewiasta²², która w potrzebie materialnej, o jedzenie i picie dla gościa — króla, prosiła Panią wszystkiego, świętą dziewicę Maryję, Bogarodnicę:

„O domina omnium, uirgo sancta, MARIA, miserere mei et subuenias mihi in hac necessitate. optine a filio tuo, ut potu multiplicato valeam tibi deinceps deuotius seruire”.

A oto modlitwa chorego u uzdrowienie²³, skierowana do Najłaskawszej Pani, wieczystej dziewicy, Bogarodnicy i najmiłosierniejszej wybawicielki:

„O domina piissima, perhennis virgo MARIA, cur me miserum solum confidentem in tuo patrocinio et in tua misericordia, a pietate repellis? alii gratiam sanitatis promeruerunt! ego solus a tua clementia derelictus sum. Heu me miserum. Doleo, doleo quod pauperrimus et advena sum derelictus a piissima dei genitrice MARIA et saluatrice misericordissima”.

Cytowany wyżej mnich²⁴ taką modlitwę dziękczynną skierował przed śmiercią do świętej Pani i dziewicy Maryi:

„Domina sancta, MARIA, domina sancta, MARIA, domina sancta, MARIA, gratias uobis ago quod me in hac die liberastis ab hoste maligno et quod dampnationem sicut meruim non incurri, que cicius mihi affuisset, si uestra miseratio et auxilium mihi defuisset. Domina uirgo sancta, MARIA, gratias ago quod filium uestrum, dominum nostrum ihesum christum, hodie pro me rogastis, ut corpus eius et sanguinem suum, et rectitudinem meam, quam christianus debet habere, non amitterem”.

²⁰ Tamże k. 8 vd—9 vc (Poncelet nr 405), tekst k. 9b—9 vc. Por.: M. V. Gripek y, jw. s. 49 n. O rozpowszechnieniu cudu w polskich brewiarzach średniowiecznych zob.: J. Wojtkowski: Wiara w Niepokalane Poczęcie NMP w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych, Lublin 1958, s. 78, 215—218.

²¹ BSdPI Ms 17 (27) k. 11 vc—vd (Poncelet nr 1048), tekst k. 11 vd.

²² Tamże k. 11 vd—12a.

²³ Tamże k. 12a—12 vc, tekst k. 12b.

²⁴ Tamże k. 13a (Poncelet nr 1315—1455) por. przypis 16 jw.

Relacja o prostaczku ²⁵, któremu za pogwałcenie święta pracą i przekleństwami noga uschła i odpadła, a który, uzdrowiony przez Maryję, został inkluzem i zwycięsko oparł się pokusom cielesnym, kończy się inwokacją narratora do władnej Pani, świętej dziewicy Maryi, o uśmierzenie win, uwolnienie od szatana, pojednanie z Synem i doprowadzenie do nieba:

„Eya ergo magna prepotens domina uirgo sancta MARIA, ignem uiciorum in nobis mortifica et a seuo hoste nos libera! et filio tuo nos reconciliatos perdue ad paradisi gaudia”.

Pewien młodzieniec ²⁶, który służył Maryi w czystości, w czasie uczty weselnej odmawiając w kościele mariackim oficjum, doznał objawienia i porzuciwszy myśl o życiu małżeńskim modlił się jak niewolnik do pani, współdziałającej w odkupieniu, świętej Maryi:

„ne, domina, auerseris serwm tuum! precium sanguinis filii tui. Absit, o domina, absit procul a seruo tuo, ut aliquid amem in tui contemptum; non dico sponsam illam! sed neque meipsum. Domina, domina, miserere mei et dirige me in veritate, et doce me facere uoluntatem tuam. Paratum relinquere omnia que mundi sunt! etiam et sponsam illam. ... Paratum, o domina, paratum cor meum! ne proicias a facie tua serwm tuum”.

Piękny przykład rycerskiej służby, czy niewoli u jedynej Pani serca, Maryi, łączy się tu z łatwym przejściem do porządku nad zawartym już, acz nie dopełnionym małżeństwem, skoro młodzieniec znika i w innym kraju staje się wzorem czystości i oddania Dziewicy-Matce. Nie jedyny to wypadek w *cudach*, nasuwający na myśl raczej manichejskie spojrzenie na małżeństwo, niż teologię sakramentu małżeństwa.

Relacja o pewnym kleryku ²⁷ uzdrowionym przez Maryję z choroby ust, bo czcił jej święte macierzyństwo względem Zbawiciela, zawiera wzór modlitwy owego duchownego:

„Aue MARIA gratia plena! dominus tecum, benedicta tu in mulieribus et benedictus fructus ventris tui. Rursumque flexis genibus beatus, ait, venter qui te portauit christe! et beata ubera que te lactauerunt, dominum et saluatorem mundi”.

oraz nabrzmiała wyrzutem modlitwę wstawienniczą jego anioła stróża do pani i Matki Miłosierdzia, pięknie podkreślającą jej pośrednictwo:

„Quid est, o domina, mater misericordie, fons pietatis. Quid est, quod uideo? Hocine est os gratie et glorie tue saluatorium? Heccine est lingua in beatificationem uentris et partus tui et uberum tuorum longo usu et ardenti affectu sic assuefacta, ut pene nil aliud nosset sonare in ecclesia dei? Domina, domina, ubi est spes miserorum, ubi refugium pauperum? Si tu dees tuis, quis aderit suis? vel si tu non potes, quis poterit? Non sic, domina, non sic! quia tu es consolatrix miserorum”.

Mnich, który lękał się wyznać popełniony grzech ²⁸, ujrzał Maryję młodocianą w orszaku aniołów w dalmatykach. Uczcił ją natychmiast jako

²⁵ Tamże k. 13 vd—15 vc (Poncelet nr 795), tekst k. 15 vc.

²⁶ Tamże k. 15 vd—16 vd (Poncelet nr 122, 927), tekst k. 16 vc.

²⁷ Tamże k. 16 vd (Poncelet nr 198).

²⁸ Tamże k. 20a—20 vc (Poncelet 1110), tekst k. 20b—vc.

dziewicę, królową aniołów, Matkę Syna Bożego i Panią, odwołując się do jej miłosierdzia:

„O uirgo uirginum, regina angelorum, spes desperatorum, solamen miserorum, mater misericordie, mater filii dei, miserere mei. Peccauit grauius, peccasse me confiteor! ueniam peto, quam non mereor. Sed, o domina, nonne tu es illa mater pia, que nullum despicias, nullum ad te confugientem repellis. Numquid mihi soli misero negabis quod solita pietate largiris? Aut soli mihi sinum tue miserationis claudis, que omnibus ad te confugientibus expandis? Ne, queso, mihi soli tua misericordia subtrahatur, quam omnis, eam in necessitate querens, se semper inuenisse gratulatur?

A gdy dopuszczony przed oblicze padł Maryi do nóg, został przez nią podniesiony, objęty i pocieszony, tak iż wkrótce wyspowiadał się; narrator uczcił to apostrofą modlitewną, sławiącą pośrednictwo Maryi, Pani i matki Pana naszego:

„O domina, quis audiens ad tante humilitatis tue pietatem non obstupescat? O utinam, domina, solo respectu te nobis placatam ostendas, o utinam saltem per aliquem tibi adherentem in hora nostri exitus gratiam tuam nobis exhibeas! que per teipsam huic consolationem conferre es dignata; o utinam pro unoquoque nostrum dicere digneris filio tuo, domino nostro: fili, miserere huic famulo tuo. Et licet hoc pro magno nobis optemus impendi, in isto tamen misericordie tue opere didicimus, quia maiora quam quis petere audeat, de pietatis tue habundantia debeant lure sperari”.

Pełną żalu modlitwę kapłana²⁹, który tak bardzo pragnął biskupstwa, że zaprzedał się szatanowi, by je przez wybór uzyskać, cechuje kult dziewictwa, królewskości oraz pośrednictwa Maryi, która wybawiła go z niewoli szatana i ze swej strony obiecała biskupstwo:

„O uirgo piissima, o celorum regina, domina potentissima! o mater misericordie benignissima, o uirgo consolatrix miserorum suauissima! attende quod usque ad mortem nefarii facti me penitet, et usque in finem uite mee hoc deflare et punire me pro hoc non cessabo”.

Ostatnia modlitwa to prośba ksieni³⁰ o uchronienie przed zniesławieniem, skierowana do Maryi jako dziewicy-matki, pani i pośredniczki:

„O uirgo perpetua, uirga arida aaron flore et fructu speciosa! o porta iugiter serata et nulli nisi soli deo peruia! o mestorum consolatio, laborantium fortitudo! quid faciam, quid excusationis obtendam? ueritatem fateri prohibente pudore non audeo, negare, vtero meo intumescante, non potero! et ideo, domina, tantis circumseptis malis ad te solam in hac tribulatione confugio! quia nisi per te, per quam deus dat uitam saluandis, ea euadere non ualeo”.

Takie wzory modlitw o wstawiennictwo, zawsze w sprawach bardzo trudnych, a jednak wysłuchanych przez Maryję, kształdowały ducha modlitwy mnichów cysterskich w XIII-wiecznym Pelplinie. Musiały wywrzeć wpływ na ich modlitwę, przepajając ją wiarą w przywileje maryjne, zwłaszcza zaś napełniając ufnością w pośrednictwo.

3. ŚLADY NABOŻENSTW SPECJALNYCH

Obok modlitw do Maryi jako pośredniczki marginesowo zaznaczają się i inne odmiany kultu maryjnego. Jednym z nich jest nabożeństwo do

²⁹ Tamże k. 28vc-29a, tekst k. 28vd.

³⁰ Tamże k. 29a-29 vd, tekst k. 29b.

Siedmiu radości, uprawiane w formie tradycyjnej przez pewnego mnicha ³¹:

„Erat quidam (sic!) omni die solebat reuoluere VII gaudia quibus beata uirgo gauisa est in hoc mundo. Primo quando angelo eam salutante concepit ex spiritu sancto filium dei. Secundo gauisa est in uerbis gratie, quibus beata elyzabeth eam allocuta salutauit. Tercio cum sine dolore peperit saluatorem seculorum. Quarto cum uideret tres magos adorare filium suum. Quinto cum symeon eum inter brachia amplectens, dominum esse uite et mortis predicauit. Sexto gauisa est cum eumdem filium dei et suum resurrexisse uidit a mortuis, quem paulo ante pendentem in cruce uiderat. Septimo, quando uidit eum celos ascendentem”.

Maryja ukazała mu się, gdy przebywał w infirmerii i objawiła siedem radości, których doznaje w niebie, a które dotąd nie były czczone ³²:

„Primo gaudeo pro eo, quod cum assumerer in celum supra quam speraueram, vel estimari potest, maiorem mihi gloriam preparatam inueni. Itaque glorie mee plenitudo precellit omnium sanctorum gloriam et angelorum. Secundo gaudeo eo, quod sicut dies a sole, sic tota celestis curia a mea beatitudine illustrata iocundatur. Tercio gaudeo pro eo, quod omnes celestis curie ciues, mihi obedientes me venerantur et honorant. Quarto gaudeo, quia summe maiestatis et mea una est uoluntas et in omnibus quecumque mee placuerint uoluntati paratissimo fauore consentit. Quinto gaudeo, quod uoluntatis mee secundum arbitrium mihi seruientibus in hoc seculo, in futuro retribuetur. Sexto gaudeo, quia supra omnes choras angelorum exaltata proxima quadam speciali prerogatiua sum sancte trinitati et iocundam omnium societatem obtineo. Septimo gaudeo, quia segura sum, quod mea gloria nunquam deficiet nec decrescet”.

Z radości tradycyjnych cztery pierwsze utrwaliły się w radosnej części różańca. Doszła piąta, ze znalezienia Pana Jezusa w świątyni, odpadła radość z Epifanii. Do części chwalebnej różańca natomiast weszły radości ze zmartwychwstania ³³ i Wniebowstąpienia Pana Jezusa. Dwie ostatnie tajemnice chwalebne różańca: wniebowzięcie i godność królowej nieba i ziemi, łączą się z 7 radościami niebiańskimi, które tych samych tajemnic dotyczą, przenikając się jednak wzajemnie w nierozłącznych podziałach.

Pewien związek z kultem radości Maryi ma modlitwa typu *Gaude* ³⁴, odmawiana często przez pewnego kleryka ³⁵, za co Maryja uwolniła go od trwogi śmiertelnej, a niebo przyjęło radosnego:

„Gaude dei genitrix uirgo immaculata!
Gaude, que gaudium ab angelo suscepisti!
Gaude, que genuisti eterni luminis claritatem!
Gaude sancta dei genitrix uirgo! tu sola mater innupta!
te laudet omnis factura!
Genitrix uere lucis sis pro nobis, quesumus, perpetua
interuentrix”.

³¹ Tamże k. 32 vc—32 vd, tekst k. 32 vc.

³² Tamże k. 32 vd.

³³ Radość tę powoduje teofania Chrystusa Pana zmartwychwstałego Maryi. Por.: T. Dobrzaniecki: *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce — Chrystofania Marii. Średniowiecze. Studia o Kulturze*. Tom II. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 7—120.

³⁴ Por. G. G. Meersseman: *Der Hymnos Akathistos im Abendland*. Bd II. Gruss-Psalter, Gruss Orationen, Gaude-Andachten und Litaneien. Freiburg Schw. 1960 s. 190—193.

³⁵ BSdPl rkp 17 (27) k. 3a—3b (por. Poncellet 69), tekst k. 3a.

Innym nabożeństwem szczególnym był kult Maryi w soboty. Uzasadnienie jego mieści się bezpośrednio po obu formach kultu 7 radości³⁶ i obejmuje cztery racje. Dwie pierwsze są natury teologicznej. Maryja w sobotę między śmiercią a zmartwychwstaniem Pana Jezusa sama jedna zachowała wiarę, podczas gdy uczniowie uciekli. Wtedy sama Maryja była Kościołem. Dlatego należy ją czcić w soboty. — Ponadto, jak sobota stanowi przejście od postu piątkowego do uroczystości niedzielnej, tak z nędzy tego żywota lub z grzechu przejście do stanu łaski i chwały stanowi Maryja. Dlatego trzeba Maryję czcić w soboty. — Racja trzecia stwierdza, że w tym właśnie dniu Maryja najwięcej cudów spełnia i najszczodrzej rozdaje dobrodziejstwa grzesznikom, a więc winna być czczona w soboty. — Czwarta powołuje się na zwyczaj grecki, gdyż tego dnia usuwała się zasłona z oblicza Maryi na pewnym cudownym obrazie, by spoglądać mogła na modlących się grzeszników. Stąd na Zachód przeszedł zwyczaj czczenia Maryi w soboty.

„Quadruplex ratio assignatur, quare beata uirgo potius in sabbato, quam aliis diebus honoratur. Prima ratio est, quod ipsa in sabbato, cum dominus fuit in sepulchro, in fide stetit, discipulis recedentibus. Secunda est, quia sicut a ieiunio sexte ferie fit transitus per sabbatum ad sollempnitatem dominice, ita a miseria huius uite uel peccati fit per beatam uirginem transitus ad statum gratie et glorie. Tertia est, quia tali die multociens legitur uirgo miracula fecisse et peccatoribus beneficia prestatisse. Quarta ratio, quia apud grecos fuit quedam ymago beate virginis, cuius uelamen ab hora nona sexte ferie diuina uirtute recedebat et post horam nonam sabbati redibat. Huius miraculi ratio hec dicitur esse, quod precipue tali die facies beate virginis peccatoribus orantibus intendebat, propter quod diem sabbati sollempnem duxerunt, deinde consuetudo illa ad latinos transit, ut sabbato beate uirgini specialis honor exhibeatur”.

Cystersi polscy XIII wieku znali już ideę świętego niewolnictwa. Oto pewien brat³⁷ zrezygnował z kultu innych świętych, a cały oddał się jako niewolnik na szczególną służbę naszej Pani:

„Frater quidam, ut per eam saluus fieret, beatam uirginem MARIAM omni quo potuit studio honorabat et, de aliorum sanctorum non presumens nec confidens adiutorio, vtile et bonum sibi esse cogitauit, se uenerationi domine nostre singulariter insistere et eam salutis sue custodem eligere et totum se uelut seruum singulare illius obsequio mancipare. ... Uenit interea tempus, quo mercedem minister fidelis a domina nostra perciperet”.

I gdy rozważając w obliczu śmierci surowość sądu Bożego szczegółowego wątpił o swym zbawieniu, Maryja objawiwszy mu się z pewnym starcem, po krótkim dialogu ukazała tron, jaki sobie wysłużył świętą niewolą³⁸:

„Domina, huius hominis salus est in manu tua. Que respondit: Saluus erit, sed dubitauit. Post hec ait infirmo: Respice sursum. ... Hec, ait, sedes tibi debetur pro seruicio, quod impendisti mihi et ideo noli ultra dubitare de me, quia uolo et possum seruientes mihi habundanter remunerare”.

³⁶ Tamże k. 32 vd—33a. Trzy spośród tych racji spopularyzował w średniowieczu Durandus († 1296). Por.: T. Sitkowski: Dłaczego Kościół poświęcił Matce Boskiej dzień sobotni. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 1 (1948) 315—317.

³⁷ BSdP1 Ms 17 (27) k. 19a—b, tekst k. 19a.

³⁸ Tamże k. 19b.

Że ta idea trwała i przyjmowała się w Polsce, świadczy sekwencja³⁹ ułożona przez bezimiennego mnicha w opactwie augustianów w Żaganiu, zawierająca następującą zwrotkę:

„Infer cor quod diligit te, nec errare queat a te, sed exerceat tuum beneplacitum”.

Niespodziewanie wśród cudów maryjnych znalazło się, bezowocnie szukane w polskich księgach liturgicznych wieku XIII⁴⁰, ogniwo łączące ideę kultu Poczęcia Maryi, znaną już z benedykcyjonału krakowskiego w Polsce na przełomie XI i XII wieku⁴¹, z kultem liturgicznym uprawianym na ziemiach naszych od drugiej ćwierci wieku XIV⁴². Ogniwnem tym jest wspomniana wyżej wizja⁴³ opata Helsina, poparta cudownym uratowaniem z burzy na morzu:

„Si uis sanus effugere et mortem euadere, promitte matri christi piissime, te facturum percelebrem conceptionis eius diem, in qua ipsa virgo incomparabilis, futura dei genitrix, in alio matris concepta fuit, et doce quoscumque poteris, ut celebrent diem huius sollempnitatis. Tunc ait ei abbas: Hoc quomodo facere poteris, qui diem in quo celebrari debeat ignoro? Dei nuncius respondit: In VI-0 ydus decembris est dies celebris huius conceptionis. Hunc ut celebres deuotissime, diligenter moneo et celebrandum hominibus edicito. Tunc abbas: quali, inquit, seruicio uti lubes in hoc festo? Qui ait: Omne seruicium, quod dicitur in eius natiuitate, dicetur et in eius conceptione, et ubi in illa sollempnitate natiuitas dicitur, in hac conceptio dicatur”.

Inne nabożeństwa, zaledwie się zaznaczające, to odmawianie przez mniszkę najpierw 150 a potem 50 pozdrowień anielskich, przygotowujące różaniec⁴⁴, oraz cześć dla Maryi jako „Gwiazdy Morza”⁴⁵, wreszcie daleka zapowiedź macierzyństwa duchowego w formie macierzyńskiej posługi spełnionej dla uzdrowienia chorego kleryka⁴⁶.

4. PODSUMOWANIE

Cuda błogosławionej Dziewicy w rękopisie pelplińskim wykazują następujący profil kultu Maryi: 1. naśladowanie, 2. cześć, 3. miłość, 4. wzywianie. Są więc nacechowane postawą czynną: stawiają na czele ideał świętości Maryi, domagający się naśladowania, a bierną postawę oczekiwania na pomoc, wzywanie, zachowując na czwartym miejscu. Na specjalne podkreślenie zasługuje fakt, że lektura mająca za zadanie krzewie-

³⁹ Sekwencję „Ave mater orphanorum” wydał z jedyne go przekazu rękopiśmienne go H. Kowalewicz: *Carmina mediæ aevi Polono-Latina, Varsoviae 1964* nr 23; por. tegoż: *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich. Srednowieczne. Studia o Kulturze*. Tom II. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 185 n.

⁴⁰ J. Wojtkowski: *Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej w Polsce XIII wieku. Studia Warmińskie 2 (1965) 257.*

⁴¹ Tenże: *Początki kultu Matki Boskiej w Polsce w świetle najstarszych rękopisów. Studia Warmińskie 1 (1964) 235.*

⁴² Tenże: *Wiara w Niepokalane Poczucie*, jw. s. 112—114.

⁴³ Por. wyżej przypis 20, tekst k. 9 vc.

⁴⁴ BSdP Ms 17 (27) k. 7 vc—8b.

⁴⁵ Tamże k. 15 vd—16 vd (Poncelet nr 122, 927), k. 18a, k. 20a—20 vc (Poncelet nr 1110).

⁴⁶ Tamże k. 16 vd—17b (Poncelet nr 198).

nie wiary w pośrednictwo Maryi i uczenie modlitwy o pomoc, w tak wysokim stopniu zapatrzona jest w świętość Maryi, godną naśladowania.

Z przewagi postawy czynnej nie można wysnuwać wniosku, iż brak było w kulcie Maryi serdeczności. Ze taki osąd byłby pochopny dowodzi opinia zanotowana w formie *czudu* spełnionego w Polsce. Oto pewien brat konwers wstąpił do zakonu cysterskiego nie umiejąc żadnej modlitwy⁴⁷. Usiłowania, by nauczyć go „Ojcze nasz” spetzły na niczym. Za to „Zdrowaś” opanował bardzo prędko i często w ciągu życia odmawiał. Po śmierci na mogile wyrosło precudne drzewko, a na każdym jego listku widniało pozdrowienie anielskie. Mnisi odkopali jego korzenie i przekonali się, że drzewko wyrosło z serca zmarłego brata:

„De quodam conuerso. In polonia laicus quidam conuersus est ad ordinem cisterciensem, nullam orationem sciens. Et cum discere non posset orationem dominicam, preposita est ei salutatio angelica, ad quod respondit: Tam dulciter sonat, quod bene discam, et statim didicit eam, et frequenter ruminauit, et in tali deuotione mortuus est ac sepultus. Et ecce arbuscula pulcherrima, ramis et foliis decenter ornata, de tumulo eius est egressa et in singulis foliis distincte exaratum aue MARIA apparuit. Quod omnes uidentes satis ammirati sunt. Monachi autem scire uolentes vnde radices illius arboris exirent, eiecta terra inuenerunt, quod de corde illius fratris egredierentur, et benedixerunt deum et gloriosam uirginem matrem eius”.

Szkoła wiary w pośrednictwo, szkoła modlitwy o wstawiennictwo, godziły się więc z kultem świętości i postawą czynną w naśladowaniu Maryi, a to wszystko nie wykluczało nuty serdecznej, już wówczas zauważonej u Ludu Bożego żyjącego w Polsce.

III. EWANGELIA PSEUDO MATEUSZA CZYLI *LIBER DE ORTU BMV ET INFANTIA SALVATORIS* NA ŚLĄSKU, W PARADYZU I W KRAKOWIE

[Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp I O 11; Poznań, Biblioteka Raczyńskich, Ms 156; Kraków, Biblioteka Jagiellońska, rkp 1292]

- Apokryficzna ewangelia pseudo-Mateusza nazywana inaczej *Księgą o narodzeniu błogosławionej Maryi i dziecięctwie Zbawiciela* napisana została w języku łacińskim zapewne w VI wieku. Stanowi ona przeróbkę tzw. *Protoewangelii Jakuba* oraz *Historii dziecięctwa* pseudo-Tomasza. Rolę wstępu spełniają dwa apokryficzne listy: biskupów Chromatiosa i Heliodora do św. Hieronima i odpowiedź tegoż. Chodziło o przewyżczenie oporu czytelników przez powołanie się na powagę św. Mateusza Apostoła, jako autora oryginalnej wersji hebrajskiej utworu, oraz św. Hieronima, rzekomego tłumacza na łacinę¹.

⁴⁷ Tamże k. 33a—b (Poncelet nr 836). A. Mussafia, jw. 119 (1889) 9—10, w rękopisie Biblioteki Narodowej w Paryżu: Ms lat. 14857 z końca XIV wieku, Biblioteki w Metz: Ms 612 z XIV—XV wieku i Biblioteki Watykańskiej: Ms 4313 z XV wieku, znalazł wierszowaną postać tej legendy: „Quidam conuersus cogit me fingere versus. Qui super omne dilexit corde Mariam. Quod fuit ille bonus et simplex atque Polonus...”. (Rękopis paryski w 3 wierszu ma „vel” zamiast „quod” i „colonus” zamiast „Polonus”).

¹ Por.: J. Michl: *Apokryphe Evangelien*. LThK III (1959) 1223, tu także bibliografia najważniejszych wydań i opracowań.

Teksty ewangelii pseudo-Mateusza udało się znaleźć w trzech kodeksach z XIII wieku pochodzących, a przechowywanych we współczesnych bibliotekach polskich:

1. Poznań, Biblioteka Raczyńskich, Ms 156, perg. XIII wiek. [ZBIÓR ENGELHARDA Z LANGHEIM], k. 27—35. Proweniencja: opactwa cysterskie Ebrach(?), potem Paradyż—Gościkowo.
2. Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp I O 11, druga połowa XIII wieku (k. 101—133 v), [VARIA], k. 116—129. Proweniencja: Śląsk?
3. Kraków: Biblioteka Jagiellońska, rkp 1292, perg. z XIII/XIV wieku. [VARIA], k. 355 v. Proweniencja: Jan Dąbrówka († 1472) przekazał uniwersytetowi krakowskiemu dla „Kolegium Artystów”.

Zapisy w poszczególnych kodeksach różnią się między sobą zakresem. Kodeks z Paradyża zawiera jako jedyny apokryficzną wymianę listów Chromatiosa i Heliodora ze św. Hieronimem, natomiast relację apokryficzną doprowadza tylko do wejścia św. Rodziny do Egiptu, obalenia się 365 bóstw pogańskich i nawrócenia kapłana Afrodyzjusza².

Rękopis wrocławski nie podaje na wstępie „korespondencji”, lecz streszcza ją w zakończeniu, a samą relację kończy dopiero po śmierci św. Józefa i dwukrotnym dalszym zamążpójściu św. Anny po śmierci Joachima, dzięki czemu stała się kolejno matką trzech Marii. Z pierwszego małżeństwa Anny i Joachima urodziła się Maryja, matka Pana Jezusa. Z drugiego małżeństwa Anny z Kleofasem urodziła się Maria żona Alfeusza, matka Jakuba i Filipa. Z trzeciego małżeństwa Anny i Salomasa urodziła się Maria żona Zabedeusza, matka Jakuba i Jana. Cała ta powiększona święta rodzina skupiała się wokół Pana Jezusa³.

Bezpośrednio po tekście apokryficznym zapisane zostały dwa utwory poetyckie stanowiące jakoby jego istotne streszczenie. Pierwszy to proza czyli sekwencja ukazująca Maryję w perspektywie historyczno-zbawczej jako dziewicę-matkę, z której narodził się Jezus, by złożyć ze swego ciała krwawą ofiarę na krzyżu i stać się pokarmem naszym w Eucharystii:

„Aue verum corpus natum de maria virgine, vere passum immolatum in cruce pro homine.
cuius latus perforatum vero fluxit sanguine. esto michi pregustatum mortis in examine.
o clemens o pie o dulcis ihesu fili marie. (K. 129 v).

Zaraz po powyższej sekwencji wpisany został jeden ze średniowiecznych wierszy mnemotechnicznych o św. Annie jako apokryficznej matce trzech Marii: matki Bożej, i matek Jakuba Młodszego, Szymona i Judy oraz Jakuba Starszego i św. Jana Ewangelisty:

„Anna solet dici tres concepisse marias
Prima parit christum iacobum secunda minore
alpheum parit hunc nec non cum simone iudam
tercia maiorem iacobum volucremque iohannem”. (K. 129 v).

Wiersz, pochodzący z wieku XI, rozpowszechniony przez *Złotą Legendę* Jakuba de Voragine (legenda Narodzenia Maryi — 8 września) nawiązuje

² Por.: Tischendorf: *Evangelia apokrypha*. Leipzig 1853 s. 50—87.

³ Tamże s. 53—105.

do zakończenia apokryfu, lecz różni się co do osób, gdyż zamiast Filipa wymienia Szymona i Judę.

Najkrótszy wyciąg *Ewangelii pseudo-Mateusza*, ograniczający się do porządku dnia Maryi w okresie apokryficznego pobytu w świątyni jerozolimskiej, przedstawia rękopis krakowski⁴.

Z punktu widzenia filologicznego teksty zawierają szereg odmian, ale wykazanie ich miałyby się z celem niniejszego studium. Wystarczy krótko streścić powszechnie znaną i często w średniowieczu wykorzystywaną legendę, by na końcu naszkicować postać Maryi, ukazywaną wierze i pobożności mnichów średniowiecznych opactw cysterskich lub innych czYTELNIKÓW polskich w XIII wieku.

Czytając *Księgę o narodzeniu Maryi i dziecięctwie Zbawiciela* poznawali oni: 1. charakterystykę Joachima; 2. odmówienie Joachimowi prawa do złożenia ofiary; 3. zwiastowanie Annie; 4. Zwiastowanie Joachimowi; 5. spotkanie Anny z Joachimem w Jerozolimie przy złotej bramie; 6. narodzenie i oddanie trzyletniej Maryi do świątyni; 7. kantyk Anny; 8. święty tryb życia Maryi; 9. poślubienie Bogu dziewictwa od lat dziecięcych; 10. postanowienie oddania Maryi w opiekę; 11. znak cudowny i przyjęcie Maryi w otoczeniu dziewic do domu św. Józefa; 12. zwiastowanie anielskie; 13. lęk św. Józefa gdy spostrzegł Maryję brzemienną; 14. uspokojenie przez anioła; 15. dochodzenia i *ordale* w świątyni; 16. wyznanie ślubu dziewictwa i hołd ludu; 17. narodzenie Pana Jezusa w grocie; 18. stwierdzenie nienaruszoneści; 19. chwałbę anielską wobec pasterzy i gwiazdę jaśniejącą; 20. przeniesienie Dziecięcia do stajenki i hołd wołu i osła, przeniesienie do Betlejem; 21. obrzezanie i ofiarowanie w świątyni; 22. hołd magów po dwu latach; 23. rozkaz Heroda, ucieczka do Egiptu; 24. uśmierzenie smoków; 25. orszak lwów, pardów i innych bestii; 26. nachylenie się gałęzi palmy i wytryśnięcie wody z korzeni; 27. skrócenie podróży; 28. śmierć żydowskiego chłopca; 29. wskrzeszenie; 30. obalenie bóstw pogańskich, nawrócenie (A)Frodyzjusza; 31. odebranie i przywrócenie życia egipskiemu chłopcu; 32. pomnożenie plonu zboża; 33. powrót do Nazaretu i Betlejem, próba nauki i śmierć nauczyciela; 34. mądrość Dziecięcia Jezus nad nauczyciela Zacheusza; 35. pokonanie mądrością trzeciego nauczyciela i wskrzeszenie pierwszego; 36. przywrócenie chłopcu uciętych palców u nogi; 37. przyniesienie wody w płaszczu i cudowne naprawienie rozbitego dzbana; 38. uzdrowienie Jakuba Alfeuszowego ukąszonego przez żmiję; 39. powrót do Nazaretu i ożywienie 12 wróbli ulepionych z gliny; 40. zasiew i cudowny plon zboża dla biednych; 41. cudowne wydłużenie drewna; 42. chodzenie po promieniach słońca i zasiadanie na nich; 43. chodzenie po morzu, nauczanie, mnożenie chleba; 44. uzdrowienia i nakarmienie 5000 rzeszy 5 chlebami i 2 rybami; 45. uzdrowienie ślepego w sadzawce Siloe; 46. wskrzeszenie Łazarza; 47. wskrzeszenie młodego sąsiada; 48. śmierć Józefa, życie w „poszerzonej” św. Rodzinie wokół Pana Jezusa. Zakończenie: zagadnienia wstępne zaczerpnięte z apokryficznego korespondencji Chromatiosa i Heliadora ze św. Hieronimem.

Między wersją ze zbioru Engelharda a wersją śląską zachodzą pewne różnice układu, spowodowane odmienną chronologią. Według pierwszej magowie przybyli zaraz po urodzeniu Pana Jezusa, ucieczka do Egiptu

⁴ Tamże s. 62—63

nastąpiła, gdy Dziecię miało dwa miesiące, bóstwa pogańskie obaliły się w chwili wejścia do Egiptu. Druga wersja umieszcza przybycie mędrców i ucieczkę do Egiptu w okresie gdy Pan Jezus miał już dwa lata, obalenie zaś bóstw pogańskich dopiero w rok po przybyciu do Egiptu.

Drobne te różnice kompozycyjne nie wpływają na maryjną treść lektury, która na tle zdarzeń apokryficznych ukazuje Maryję jako matkę Pana Jezusa, dziewicę, świętą, dającą czynny wkład w dzieło odkupienia, wstawiennictwem swym wyjednającą łaski dla ludzi u Syna:

„Tunc cepit ipsum rogare beata virgo... et dixit ihesus matri sue: quodque volueris mater ego semper faciam”⁵.

IV. „RYTMY” I „CUD” Z KLASZTORU DOMINIKANÓW WE WROCŁAWIU,
POEZJE Z OPACTWA CYSTERSÓW W PARADYŻU,
SŁĄSKIE MODLITWY MARYJNE

[Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp IV Q 72 I 28, I D 4, I 0 11;
Poznań, Biblioteka Raczyńskich, Ms 156]

Przed analizą poszczególnych poezji i modlitw maryjnych konieczny jest przegląd źródeł, z których zostały one zaczerpnięte. Są to rękopisy XIII wieku z biblioteki uniwersyteckiej we Wrocławiu w liczbie trzech, oraz znany już z poprzednich rozdziałów czwarty rękopis, Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu.

1. Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp IV Q 72, perg., druga połowa XIII w., z klasztoru dominikanów we Wrocławiu. [VARIA].

K. 45 v—47: Rhythmus de incarnatione Christi: *Uiri uenerabiles, uiri litterati*. Chevalier U.: Repertorium hymnologicum. T. I—VI. Louvain 1892—1921, nr 34666.

K. 54: De quodam miraculo beate marie, Poncelet 1332.

K. 54 v: Incipit ritmus de incarnatione domini et reparatione mundi (fragment): *Sicut granum floridum*.

2. Poznań, Biblioteka Raczyńskich, Ms 156, perg., XIII wiek. [Zbiór ENGELHARDA Z LANGHEIM], z opactw cysterskich w Ebrach(?), potem w Paradyżu—Gości-kowie.

K. 1: *Aue virgo stella maris*, Chevalier nr 2256.

K. 1 v—2: *Exiguus liber hic scriptus* (jak wyżej, rozdział I, 1).

K. 35: *Angelus est missus*, Chevalier nr 35244.

K. 48: *Vestis cum palma datur* (jw. rozdział I, 2).

K. 94 i 120: *Ebera rem gestam* (jw. rozdział I, 3).

K. 119: *Virgo puerpera scandit ad ethera*.

K. 119 v: *Virga mosaica uel aromatica*.

K. 119 v—120: *Cesaris heinrici mors* (jw. rozdział I, 3).

K. 120 v: *O liliū conuallium, flos uirginum, stirps regia* Chevalier nr 13131 i addenda.

O maria uirginei flos honoris Chevalier 13226.

O maria maris stella, plena gratie, mater simul et puella Chevalier 13194 i addenda.

3. Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka: rkp I O 11, perg., k. 101—133 v, z drugiej połowy XIII wieku, pochodzący zapewne ze Śląska. [VARIA].

K. 129 v: *Aue verum corpus natum*, Chevalier nr 2175 i addenda (jw. rozdział III).

Anna solet dici, Chevalier 23006 i addenda (jw. rozdział III).

K. 131 v—133 v: *Versus, Oratio ad Christum et Mariam*: [C]riste regis qui nos.

4. Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka: rkp I D 4, perg., k. 1—9 z pierwszej połowy XIII wieku, proveniencja nieznana, zapewne Śląsk.

K. 6—8: *Oratio de quinque doloribus Marie*.

⁵ Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp I O 11 k. 124 v.

W rękopisie wrocławskiego konwentu dominikańskiego zapisane zostały dwa *rytmy* o tajemnicy wcielenia. Pierwszy z nich, bardzo obszerny i rzeczywiście rytmiczny, składa się z 31 strof czterowersowych o wspólnym zakończeniu każda, z jednego dwuwiersza i zwrotki ostatniej trójwerszowej, podobnie rymowanej. Treść jego obejmuje historię zbawienia najszerzej pojętą, bo wychodzi z tajemnicy Trójcy Świętej, poprzez stworzenie, dochodzi do wcielenia, ofiary krzyża i wreszcie zbawienia ludzkości.

Mimo iż tematem jest historia zbawienia, wywody są dogmatyczne raczej niż historyczne i tym chyba należy tłumaczyć fakt, że dwie strofy mówiące o samej tajemnicy wcielenia i zrodzenia dwu natur w jednej Osobie, nie wymieniają imiennie Maryi, tej która w ludzkiej naturze zrodziła Syna Bożego.

„His nos beneficiis uoluit ditari
et adiecit titulum muneris preclari
cum pro nobis filium fecit humanari
ut uni[[te]]ret hominem suo salutari.
Est inenarrabilis ista genitura
in persona simplici duplex est natura
ipse qui creator est ipse creatura
ligans dissimillima stabili iunctura”¹.

Drugi rytm na ten sam temat, zapisany w tym samym kodeksie, jest bardzo krótki, lub po prostu niedokończony. Pierwsza strofa mówi o macierzyństwie Maryi, następne dwie i zakończenie dają tło historyczno-zbawcze tej prawdy: stworzenie pierwszego człowieka, osadzenie w raju, złamanie przykazania, wygnanie, cierpienia, śmierć, potępienie:

„Sicut granum floridum germinauit illium
sic maria dominum proprium filium filia lactauit
dum supernus artifex adam primum plasmauit.
Huic quem formauerat paradisum dederat
arborem uetuerat, fregerat leserat iussa creatoris.
A regno eicitur causa sui erroris.
Ilico depellitur in sodore uescitur
labor cum sequitur spernitur, patitur, morte prosternitur.
Heu quando moritur in inferno dampnatur”².

Zapisany w tymże rękopisie *cud*³ zaleca nabożeństwo do Maryi, słynące wielu cudami, polegające na odmawianiu pięciu „psalmów”, których pierwsze litery składają się na imię *MARIA*, czyli: *Magnificat* (Luc I, 46—55), *Ad dominum cum tribularer* (Ps 119), *Retribue* (Ps 118, 17 nn.), *In conuertendo* (Ps 125), *Appropinquet deprecatio* (Ps 118, 169 nn.); każdy z tych „psalmów” winien być poprzedzony pozdrowieniem anielskim. Nabożeństwo to, jako rozpowszechnione w Ziemi Świętej miał przenieść jeden z arcybiskupów kantuarijskich do opactwa benedyktyńskiego św. Bertina († 698) koło St. Omer w północnej Francji. Wracał on z Rzymu do swojej diecezji i zanocował był w tym opactwie, a nazajutrz w kapitułarzu wygłosił konferencję do mnichów.

Jeden z braci, imieniem Jodok (Joscius) wziął rzecz do serca i codzien-

¹ BUWr rkp I O 11 k. 46.

² Tamże, k. 54 v.

³ Tamże, k. 54b—54 vd: „Quidam archiepiscopus cantuariensis ecclesie reuertens olim de curia romana”, Poncelet nr 1332.

nie po jutrzni śpiewał tych pięć psalmów. Gdy zmarł, z oblicza jego wykwitło pięć róż: po jednej z ust, oczu i nozdry. Na tej pierwszej widniało imię *MARIA*. Zmarłemu mnichowi sprawiono po siedmiu dniach uroczysty pogrzeb z udziałem trzech biskupów, w tym jednego cystersa, byłego opata.

Powyższe teksty maryjne z rękopisu dominikanów wrocławskich ukazują Maryję jako matkę Zbawiciela, dziewicę i pośredniczkę, godną szczególnej czci i szczerze tę cześć wynagradzającą.

* * *

Rękopis 156 Biblioteki Raczyńskich w Poznaniu zawiera szereg poezji maryjnych lub wspominających Maryję. Część z nich, wchodząca w skład zbioru Engelharda z Langheim została omówiona w rozdziale I⁴. Pozostają do zanalizowania tylko te teksty, które wpisane na kartach zewnętrznych nie wykazywały powiązań z czytaniem należącymi do zbioru. Pozwalają one wejrzeć z innej strony w duchowość mnichów wielkopolskiego Paradyża, zapewne zapożyczoną od macierzystego opactwa w Ebrach.

Pierwsza karta rękopisu została szczerze zapisana utworem *Aue uirgo stella maris*, złożonym z 29 popularnych strof sekwencyjnych typu *Lauda Sion*⁵. Sekwencja śławi Boże macierzyństwo, dziewictwo, pośrednictwo, udział czynny w dziele odkupienia, świętość i chwałę niebiańską Maryi. Jako przykład pojmowania pośrednictwa Maryi [rozkazywanie Synowi i modlitwa do Ojca] oraz zadań zbawczych mogą służyć zwrotki 25 i 26. Dla charakterystyki całości poprzedzi je strofa pierwsza, nastąpi po nich dwudziesta dziewiąta.

„Aue virgo stella maris
salus mundi singularis
salutaris gratia. (1)
Natum iube patrem ora
ut peccati sine mora
(mundo) detur uenia. (25)

Vera nostra mediatrix
uera salus et saluatrix
sis nobis propicia. (26)
Vt post huius terre cursum
nos abitus ducat sursum
ad cella palacia. (29)

Krótki wiersz *Angelus est missus* (k. 35) nosi w pierwszej swej części charakter cyzjojanu, bo wylicza Zwiastowanie (25 III) i Mękę Pańską (według kalendarzy XI/XII wieku również 25 III), uwolnienie św. Piotra z więzienia (1 VIII), śmierć św. Jakuba (25 VII), ścięcie św. Jana Chrzciciela (29 VIII). Część druga wylicza figury dzieła zbawienia zaczerpnięte ze Starego Testamentu: ofiara Melchizedecha, Izaaka, Abla, przejście narodu wybranego przez Morze Czerwone. Trzy pierwsze mają także związek z liturgią, gdyż występują w kanonie mszalnym, w modlitwie *Supra quae* po przestoczeniu. — Maryja pośrednio wspomniana jest tu w słowach *Anioł został posłany*, w historycznym zdarzeniu Zwiastowania.

Dwuwersz *Virgo puerpera* (k. 119) prześlicznie wyraża wniebowzięcie dziewicy-matki z ciałem do życia wiecznego:

„Virgo puerpera scandit ad ethera filia iesse.
Non sine corpore set sine tempore tendit ad esse”.

⁴ Zob. incipity w opisie źródeł na początku niniejszego rozdziału.

⁵ Por.: H. Kowalewicz: *Polska twórczość sekwencyjna wieków średnich. Średniowiecze. Studia o Kulturze*. T. II. Wrocław—Warszawa—Kraków 1965 s. 161.

Po krótkim wierszu o tajemnicy Trójcy Świętej *Vna trium deitas* następuje 19-strofowa poezja *Virga mosaica uel aromatica, uirgaque iesse* (k. 119 v) niosąca kult Maryi jako Matki Bożej, pośredniczki, matki Odkupiciela, dziewicy, świętej i królowej. Strofy 7—12 dają pogląd na zasadnicze myśli maryjne utworu i sposób ich sformułowania, bynajmniej nie prosty i nie łatwy do pojęcia:

„Dux peregrinis, lux tenebrosis in patria Rex
est tua proles, fac fore tales nos, quibus hic Rex
Dux in itinere, dux sit in ethere pectora lustrans
Rex quoque munere, seu munimine premia prestans
Hec tria tu trina uirguncula progenuisti
Dum genitrix christi felix fieri meruisti”.

Ostatnia karta (120 v) zbioru Engelharda zapisana została trzema poematami maryjnymi, przez dwie różne ręce, z których jedna wpisała utwory pierwszy i trzeci, inna drugi. Pierwszy z nich: *O lilium conuallium flos virginum stirps regia*⁶ ukazuje Maryję jako Matkę Bożą, współodkupicielkę i pośredniczkę, nadto królowę, dziewicę i antytezę Ewy; bogata treść mariologiczna, z którą idzie w parze piękno formy bardzo rytmicznej i kunsztownie rymowanej, usprawiedliwiają zamieszczenie jej w całości:

„O lilium conuallium flos virginum stirps regia
Spes omnium fidelium lux luminum o filia
eue matri contraria aue matris de gratia
nos redimens per filium

aue aue remedium nos eximens miseria
remedium et medium confederans contraria
celestium terrestrium contemperans concordia
noui regis triclinium noui legis culigium
quo deperit elegia

aue aue compendium quod aperit celestia
flebillum solacium cella regis uinaria
debilium presidium stella maris irridia
paracleti tu gremium ingeniti principium
tu gaudio nos socia”.

Utwór następny: *O maria virginei flos honoris* jeszcze silniej akcentuje wkład Maryi w dzieło zbawienia i pośrednictwo, wspominając tylko ubocznie o jej świętości, dziewictwie, macierzyństwie, godności królewskiej i chwale:

„assequeris quidquid pecceris
sola pre ceteris pocior es in donis
tu mors inferis predo tu predonis
vna superis superior es in tronis
archa federis tronus salomonis
uestis poderis tu uellus gedeonis
tu generis proles degeneris
regenerans genus in posteris”.

Wreszcie ostatni z rzędu poemat: *O maria maris stella, plena gratie* kładzie nacisk na godność pośredniczki, w równym stopniu wskazując także na macierzyństwo, udział w dziele odkupienia, dziewictwo i świętość:

⁶ Chevallier, nr 13131 i uzupełnienia, uważa utwór za ofertorium na Wniebowzięcie Maryi.

„O maria maris stella plena gratie
 mater simul et puella vas mundicie
 templum nostri redemptoris sol iusticie
 porta celi spes reorum tronus glorie
 subleuatricis miserorum vena veni et
 Audi seruos te rogantes mater gratie
 vt peccata sint oblata per te hodie
 qui te [[laudat]] puro laudant corde in veritate”.

W sumie poezje maryjne, którymi zapełniono z początku i na końcu wolne karty kodeksu ze zbiorem Engelharda z Langheim, składają się na obraz Maryi jako Matki Bożej, pośredniczki, uczestniczki dzieła zbawienia, dziewicy, świętej, królowej, wniebowziętej z ciałem (i duszą), chwalebnej, antytezy Ewy, tej, do której Anioł sprawował poselstwo.

* * *

W znanym z rozdziału III wrocławskim kodeksie Biblioteki Uniwersyteckiej I O 11 na k. 131 v—133 v zapisany został utwór [C]riste regis qui nos, określony w katalogu Göbera jako „wiersz, modlitwa do Chrystusa i Maryi”. W rzeczywistości jest to zbiór aforyzmów przeważnie dwu, rzadziej wielowierszowych, częściowo tylko odnoszących się do Chrystusa i Maryi, a zresztą zawierających wskazówki moralne. Budowa wiersza bardzo oryginalna robi wrażenie igraszki poetyckiej, gdyż w heksametrze rymują się w każdym wierszu trzy wyrazy, z których dwa wewnętrzne dają w sumie końcowy wyraz wiersza, lub jeden wewnętrzny rozpada się na dwa zamykające wiersz: $a + b = c$ albo $a = b + c$. Zakończenie utworu liczącego w sumie 22 wiersze odstępkuje od tej zasady. Występująca w tekście glosatura ma charakter objaśnień wyrazowych⁷.

O Maryi pośredniczce, matce Bożej, dziewicy, świętej i królowej mówią trzy strofy obejmujące osiem wierszy:

„Ad dominum *pro me* pia virgo precamina *pro me*
 qui tibi *pre caris* cunctis dat quanta *precaris*
 matris enim *ius* te iuuat hunc *prece* flectere *inste*
 qui tener *etate* sub te lac suggit *et a te*

Per te *reginam* me *dingne* posco *regi nam*
 spes miseris *es tu* vetido fac fluar *ab estu*

Blanda *preces sere* nos deus ut det mente *serenos*
 Nos vt *amatores* det legum *quas amat ores*”.

(k. 131v/132)

* * *

Datowane w katalogu Göbera na pierwszą połowę XIII wieku początkowe karty modlitewnika kobiecego Biblioteki Uniwersyteckiej we Wrocławiu rkp I D 4 zawierają jeden z najwcześniejszych przekazów czci Bolesci Maryi⁸ na ziemiach polskich. Zgodnie z obowiązującą początkowo liczbą pięciu boleści, tylu ile ran Chrystusowych, książeczka zawiera pięć

⁷ *pro me* = manifesta; *ab estu* = a calore illicito; *blanda* = tu clemens; *sere* = semina; *ores* = orare velis.

⁸ Por.: K. Hofmann: Schmerzen Mariä. I. Die Verehrung. LThK IX (1937) 280—281; G. M. Besutti: Schmerzen Mariä. I. Verehrung. LThK IX (1964) 429—430; tamże najważniejsza bibliografia.

modlitw, rozpoczynających się słowami *Ammoneo te*. Modlitwy składają się z wezwania Pani, świętej Maryi, następnie wspomnienia boleści, wreszcie prośby. W każdej modlitwie „Pani” otrzymuje inny przydomek: najśladza, chwalebna, najpiękniejsza, upragniona, najpotężniejsza. Boleści dotyczą: zapowiedzi Symeona, pozostania 12-letniego Pana Jezusa w Jeruzalem, wreszcie pojmania, ukrzyżowania i złożenia do grobu Chrystusa Pana. Prośby obejmują pokutę za grzechy, skrucę, uwolnienie spod władzy szatana, rozważanie Męki, zbawienie wieczne. Po czterech pierwszych modlitwach odmawiano *Ave Maria* i *Pater noster*.

„Ammoneo te dulcissima domina mea Sancta Maria illius mesticie et doloris quem tibi predixit Symeon in templo dicens et tuam ipsius animam pertransibit gladius. Per illum terrorem quo tunc cor tuum et materna uiscera tua contremuerunt, et per omnes aduersitates quas sustinuisti usque ad mortem filij tui te rogo, ut ob tineas mihi ueram et fructuosam penitentiam de peccatis preteritis, de presentibus emendacionem, de futuris cautelam. Ave Maria. Pater noster. (K. 6).

„Ammoneo te gloriosa domina mea Sancta Maria specialiter illius doloris quem pertulisti quando filius tuus per triduum remansit in ierusalem quem te amisisse putabas, et rogo te ut ob tineas mihi plenam cognitionem peccatorum et miserationem filij tui et dolorem quod tam diu longe fui propter mea peccata a tuo filio et meo creatore et perfectam contricionem, penitentiam, confessionem firmam spern et certam securitatem nunquam a deo separandi. Ave Maria. Pater noster. (K. 6 v).

„Ammoneo te pulcerrima domina mea Sancta Maria, illius tristicie et doloris quem passa es quando captum uidisti filium tuum a iudeis per illum dolorem rogo te ut liberes me ab omni captiuitate et potestate diaboli et impetra mihi pacenciam in ad uersis cautelam in prosperis ac ab omni nociua tribulatione anime mee. Ave Maria. Pater noster. (K. 7).

„Ammoneo te desideratissima domina mea Sancta Maria illius tristicie qua cor tuum repletum fuit quando uidisti exaltatum filium tuum in cruce iam morti uicinum pallidum et deformem carne et rogo te ut nunc et in extremis de tua gratia de uoto corde passionem domini possimus pertractare. Ave Maria. Pater noster. (K. 7—7 v).

„Ammoneo te potentissima domina mea Sancta Maria illius doloris quem pertulisti quando filius tuus tamquam uile cadauer depositum de cruce in sinu tuo collocatus est te quoque aspiciente sepultus est et rogo te ut secundum plenam facultatem tibi a filio tuo mecum misericordiam facias in presenti uita et precipue ut in extremis meis te uidere merear et tecum sine fine gaudere et regnare merear cum filio tuo amen”. (K. 7 v—8).

W świetle modlitw do Matki Boskiej Bolesnej Maryja ukazywała się średniowiecznym mniszkom lub paniom pielęgnującym ducha modlitwy przede wszystkim jako pośredniczka, następnie Matka Boga, pani, święta, bolejąca w różnych momentach historycznych, wreszcie jako królowa. Rozpamiętywanie uczuć bolesnych spowodowało dwukrotną wzmiankę o „sercu” Maryi, jako ich siedlisku.

Poematy, cud, modlitwy rozproszone po różnych kodeksach XIII wieku, zebrane w jedną całość świadczą o czci dla Maryi jako pośredniczki, Matki Bożej, uczestniczki dzieła odkupienia, dziewicy, świętej, królowej, bohaterki zdarzeń ewangelicznych, wniebowziętej, chwalebnej i czulego serca, wreszcie antytezy Ewy i tej, na której kolanach złożono Chrystusa

zdjętego z krzyża. Pierwszeństwo przypada więc kultowi wzywania przed kultem czci, miłości i naśladowania. Uderzająco silna jest cześć „odkupicielki” wniesiona przez poezje wypełniające wolne strony zbioru Engelharda, mocna też jest cześć rycerskiej służby królowej i pani.

ZAKONCZENIE

Nadprzyrodzony zmysł wiary ukształtował w lekturach wspólnot mniszych Polski XIII wieku specyficzny profil wiary i kultu maryjnego. W porządku zmniejszającej się częstości występowania przedmiotów wiary i czci maryjnej ukazują się kolejno: macierzyństwo Boże, pośrednictwo, dziewictwo, świętość, godność Pani i królowej, wniebowzięcie, zdarzenia apokryficzne, chwała niebieska, udział czynny w dokonaniu odkupienia, zdarzenia historyczne, macierzyństwo duchowe, poczęcie, „serce”, prawo własności względem ludzi, uświęcenie w łonie matki (motyw obcy objawieniu).

Otrzymany wynik może być uważany za jedynie częściowo reprezentatywny dla monastycznej duchowości maryjnej w Polsce XIII wieku. W zbadanych źródłach przeważają ilościowo rękopisy cysterskie, brak źródeł benedyktyńskich, mało jest świadectw z innych zakonów. Zwłaszcza jednak dominującą rolę, jaką odgrywali cystersi w wieku XIII należy przyjąć, że jeżeli nie pełny obraz, to przynajmniej dominantę wiary i kultu maryjnego w środowiskach mniszych przebadane źródła trafnie odzwierciedlają. Podobna zresztą sytuacja zachodzi w dziedzinie liturgicznego kultu Maryi w Polsce XIII wieku¹. Danych uzupełniających można się spodziewać po badaniach pozostałych źródeł, a mianowicie rękopisów homiletycznych XIII wieku². Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by świeżo otrzymane wyniki zestawić z dotychczasowymi ustaleniami i poddać wspólnej interpretacji. Poniższa tabela ilustruje wyniki historyczno-dogmatycznych analiz źródeł od XI do XV wieku włącznie.

L.p.	Wiek XI—XII ³	Wiek XIII		Wiek XIV—XV ⁴ piśmiennictwo polskie
		liturgia ⁵	lektury monastyczne	
1	Macierz. Boże	Macierzyństwo Boże	Macierzyństwo Bożę	Macierzyństwo Boże
2	Dziewictwo	Dziewictwo	Pośrednictwo	Dziewictwo
3	Świętość	Świętość	Dziewictwo	Pośrednictwo
4	Pośrednictwo	Pośrednictwo	Świętość	Zdarzenia apokryf.
5	Zdarzenia histor.	„Współodkupienie”	Królewskość	Świętość
6	„Współodkup.”	Zdarzenia histor.	Wniebowzięcie	Zdarzenia histor.
7	Wniebowzięcie	Królewskość	Zdarzenia apokryf.	Królewskość
8	Królewskość	Wniebowzięcie	Chwała	„Współodkupienie”
9	Zdarzenia apokr.	Macierzyństwo duch.	„Współodkupienie”	Macierzyństwo duch.
10	Poczęcie	Zdarzenia apokryf.	Zdarzenia histor.	Wniebowzięcie
11			Macierzyństwo duch.	Niepokalane Poczęcie
12			Poczęcie	Uświęcenie w łonie
13			„Serce Maryi”	
14			Uświęcenie w łonie	

¹ J. Wołtkowski: Przedmiot liturgicznego kultu Matki Boskiej, jw.

² Materiały zebrane czekają na opracowanie.

³ J. Wołtkowski: Początki kultu Matki Boskiej, jw. s. 249—250.

⁴ Tenże, Przedmiot, jw. s. 256.

⁵ Tenże: Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie, jw. s. 293—295.

Pierwsze miejsce przez okres 500 lat chrześcijaństwa w Polsce, we wszystkich typach przebadanych źródeł, zajmował przywilej Macierzyństwa Bożego. Tak było i w lekturach monastycznych XIII wieku. Zmysł wiary postępował tu drogą utartą od stuleci, wyznawał prawdę ponownie zdefiniowaną u progu wieku przez Sobór Laterański IV w 1215 roku, rozpowszechnioną przez rękopisy⁶. Następne trzy miejsca w tabeli zajmowały przywileje: dziewictwa, świętości i pośrednictwa, z jednym wyjątkiem dla piśmiennictwa polskiego wieków XIV i XV, gdzie świętość występuje dopiero po motywach apokryficznych. Pośrednictwo zajmujące w wiekach XI i XII oraz w liturgii wieku XIII miejsce czwarte, w lekturach mniszych wieku XIII zajmuje miejsce drugie, w piśmiennictwie polskim XIV i XV wieku miejsce trzecie. Charakterystyczny jest awans tej prawdy, czyli zwiększenie częstości jej występowania z biegiem wieków. Znamienne jest także wzrost wpływu apokryfów mariologicznych na przestrzeni XIII—XV wieku w lekturach monastycznych i piśmiennictwie polskim.

Dalsze cztery tematy wiary i czei maryjnej to zdarzenia historyczne, czynny wkład w odkupienie, a nadto wniebowzięcie i godność królowej-pani. W badanych lekturach monastycznych zamiast faktów historycznych występują fakty apokryficzne, świadcząc o wzroście czynnika wyobraźniowego i uczuciowego, jeszcze wyraźniejszym w piśmiennictwie wieków następnych. Motyw chwały niebiańskiej, wiążący się w pewnym znaczeniu z wniebowzięciem zajmuje tu miejsce należne udziałowi w dokonaniu odkupienia. W piśmiennictwie polskim wieków XIV i XV wniebowzięcie znalazło się na dalszym planie, głównie ze względu na to, iż najobszerniejszy zabytek tego okresu *Rozmyślanie Przemyskie* dochodzi tylko do Męki Pańskiej, nie mówiąc o końcu życia Maryi. Ciekawe byłoby ustalenie, czy wzrost kultu Maryi królowej posiada odpowiednik w ikonografii, lub czy wzajemnie ikonografia nie wpływała na rozwój tego kultu.

Najrzadziej spotykanymi racjami kultu Maryi w porównywanych okresach były: poczęcie, od XIII w. macierzyństwo duchowe, „serce” Maryi, wreszcie dogmatycznie błędne uświęcenie w łonie matki. Zdarzenia apokryficzne z peryferii wiary i kultu w wiekach XI i XII oraz w liturgii wieku XIII, stały się z biegiem wieków motywem częstszym.

Jeżeli cztery pierwsze przywileje maryjne skorelować z czterema kierunkami rozwoju praktyk kultowych maryjnych, stwierdzonymi przez Sobór Watykański II⁷, naszkicowany powyżej rozwój wiary i kultu maryjnego w Polsce można zinterpretować także w kategoriach ascetycznych. Przyjmując mianowicie, że macierzyństwu odpowiada cześć (*vene-*

⁶ Por.: Wrocław, Biblioteka Uniwersytecka, rkp IV Q 28, k. 181—198 v, zapis ręką z pierwszej połowy XIII wieku: „Constitutiones apostolice concilii Lateranensis anni 1215”. K. 181: „Et tandem unigenitus dei filius ihesus christus a tota trinitate communiter incarnatus, ex maria semper uirgine spiritus sancti operatione conceptus uerus homo factus ex anima rationali et humana carne compositus una in duabus naturis persona, uiam uite manifestius demonstraui”. Por.: H. Denzinger, A. Schönmetzer, jw. nr 801.

⁷ Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, decreta, declarationes. Cura Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II. Typis polyglottis Vaticanis 1965 s. 203: Constitutio Dogmatica de Ecclesia, nr 66.

ratio), dziewictwu miłość (*dilectio*)⁸, świętości naśladowanie (*imitatio*), a pośrednictwu wzywanie (*invocatio*), możemy ustalić następujące charakterystyki poszczególnych porównywanych okresów:

L.p.	Wiek XI—XII	Wiek XIII		Wiek XIV—XV piśmiennictwo polskie
		liturgia	lektury monastyczne	
1	cześć	cześć	cześć	cześć
2	miłość	miłość	wzywanie	miłość
3	naśladowanie	naśladowanie	miłość	wzywanie
4	wzywanie	wzywanie	naśladowanie	
5				naśladowanie

Postawa czcicieli Maryi była więc nacechowana w wiekach XI—XII oraz w liturgii XIII wieku: czią, miłością, naśladowaniem i wzywaniem. Lektury monastyczne wieku XIII i piśmiennictwo polskie wieków XIV i XV, w większym stopniu odbijając pobożność ludową, reprezentują inny typ kultu: bardziej wzywający niż naśladowający, przenoszący postawę bierną nad czynną⁹.

Oczywiście powyższe ustalenia nie są ostateczne, gdyż jeszcze nie cała stojąca do dyspozycji baza źródłowa została przebadana. Lecz nawet po eksploracji oczekujących na analizę źródeł homiletycznych naświetlenie nie będzie pełne wobec fragmentaryczności przekazów, stanowiących zaledwie cząstkę duchowych zasobów wieku XIII. Niemniej hipoteza moja, wiążąca liczebność świętych polskich w wiekach XI—XIII z przewagą postawy czynnego naśladowania Maryi nad biernym wzywaniem¹⁰, nie znalazła potwierdzenia w XIII-wiecznych lekturach monastycznych.

MARIA IN MONASTICIS LECTURIS MARIANIS POLONIAE SAECULI XIII. STUDIUM HISTORICO-DOGOMATICUM

SUMMARIUM

In librariis Polonis asservantur hodie sequentes lecturae marianae monachorum saeculo XIII pertinentes: POZNAŃ, Biblioteka Raczyńskich, Ms 156, olim abbatiae cisterciensis in Paradiso, Collectio Engelhardi de Langheim seu: 1. „Oratio cum laude s. Marie” (f. 1 v—26 v); 2. Liber de ortu b. Mariae et infantia Salvatoris id est Evangelium pseudo Matthaei (f. 27—35); 3. Epistola Gerhohi praepositi Reichersbergensis homiliae assumptionisticae introductoria (f. 35—37); 4. Homilia de Assumptione Anonymi de Reichenau” (f. 37—48 v); 5. Miracula (f. 49—74 v, 78—95,

⁸ Por. tamże s. 343: Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae, nr 12 „Castitas «propter regnum caelorum» (Mt. 19,12), ... tamquam eximium gratiae donum aestimanda est. Cor enim hominis singulari modo liberat (cf. I Cor. 7,32—35), ut magis accendatur caritate erga Deum et homines universos, ...”. Na najwyższą miłość Boga i ludzi w czystym sercu dziewiczej Maryi, czciciele odpowiadają kultem wzajemnej, nadprzyrodzonej miłości.

⁹ Wydaje się, że w wieku XIII inaczej pojmowano związek przywilejów maryjnych z kultem, bo w źródłach kaznodziejskich jest ślad wiązania kultu naśladowania z dziewictwem, a kultu miłości z pośrednictwem. Ta sprawa jednak wymaga jeszcze szczegółowych badań.

¹⁰ J. Wojtkowski: *Quinque priorum saeculorum Mariani cultus in Polonia interpretationis conamen principis ex Constitutione Dogmatica „Lumen gentium” depromptis. Ephemerides Mariologicae* 17 (1967) 157—160. — W wieku XIII Polska wydała 58 świętych i błogosławionych, w porównaniu z 10 w dwu poprzednich wiekach — co jest liczbą pokaźną przy niskiej liczbie ludności, a 5 w dwu następnych — co jest ilością znikomą, wobec ustawicznie wzrastającej liczby chrześcijańskiej ludności Polski.

96—97 v, 1 v, 117 v—119); 6. Vita fratris Iosephi de Schönau (f. 74—78); 7. Vita b. Mechtyldis abbatissae in Edelstetten (f. 95—96, 97 v—117 v); 8. Hymni latini varii (f. 1, 35, 48 v, 95, 117, 119—120). — PELPLIN, Bibliotheca Maioris Seminarii Clericorum Dioeceseos Culmensis, Ms 17 (27) olim abbatae cisterciensis ibidem florentis, „Miracula beate et gloriose semper virginis Marie” (f. 1 vd—40 vd). — WROCLAW, Bibliotheca Universitatis Studiorum, Ms I O 11 „Evangelium pseudo Matthaei” (f. 116—129), hymni mariani (f. 129 v, 131 v—133); Ms IV Q 72 olim conventus Fratrum Praedicatorum in Wratislavia: „Rhythmi” et „Miraculum” de BMV (f. 45 v—47, 54—54 v); Ms I D 4 „Oratio de quinque doloribus Marie” (f. 6—8).

Quos quidem libros legentes monachi fidem cultumque Mariae discabant distinctam gradu intensitatis quoad singulas cultus rationes et fidei obiecta. En ordo secundum numeros descendentes singularum rationum et obiectorum: maternitas, mediatio, virginitas, sanctitas, dominatio et regalitas, assumptio, facta apocrypha, corredemptio, facta evangelica, maternitas spiritualis, conceptio, „cor”, hominum possessio, sanctificatio in utero matris (error in fide).

Esti ordo supradictus non pro omnibus communitatibus monasticis, sed propter fontium provenientiam spiritualitatis marianae cisterciensium maxime repraesentativus sit, attamen Sacro Ordine Cisterciensium tunc temporis inter alios praedominante, fidei pietatisque formam supereminentem et excellentem ostendit. Nihil igitur prohibet quominus conclusiones praesentis investigationis similibus conclusionibus antea obtentis comparemus, aliqua de homogeneo progressu dogmatis mariani in Polonia medii aevi illaturi.

Nro	Saeculis XI—XII ^o	Saeculo XIII ^o		Saeculis XIV—XV ^o litteratura Polona
		liturgia	lecturae monasticae	
1	maternitas divina	maternitas divina	maternitas divina	maternitas divina
2	virginitas	virginitas	mediatio	virginitas
3	sanctitas	sanctitas	virginitas	mediatio
4	mediatio	mediatio	sanctitas	facta apocrypha
5	facta evangelica	corredemptio	regalitas	sanctitas
6	corredemptio	facta evangelica	assumptio	facta evangelica
7	assumptio	regalitas	facta apocrypha	regalitas
8	regalitas	assumptio	gloria	corredemptio
9	facta apocrypha	maternitas spirit.	corredemptio	maternitas spirit.
10	conceptio	facta apocrypha	facta evangelica	assumptio
11			maternitas spirit.	immaculata conceptio
12			conceptio	sanctificatio in utero
13			cor	
14			sanctificatio in utero	

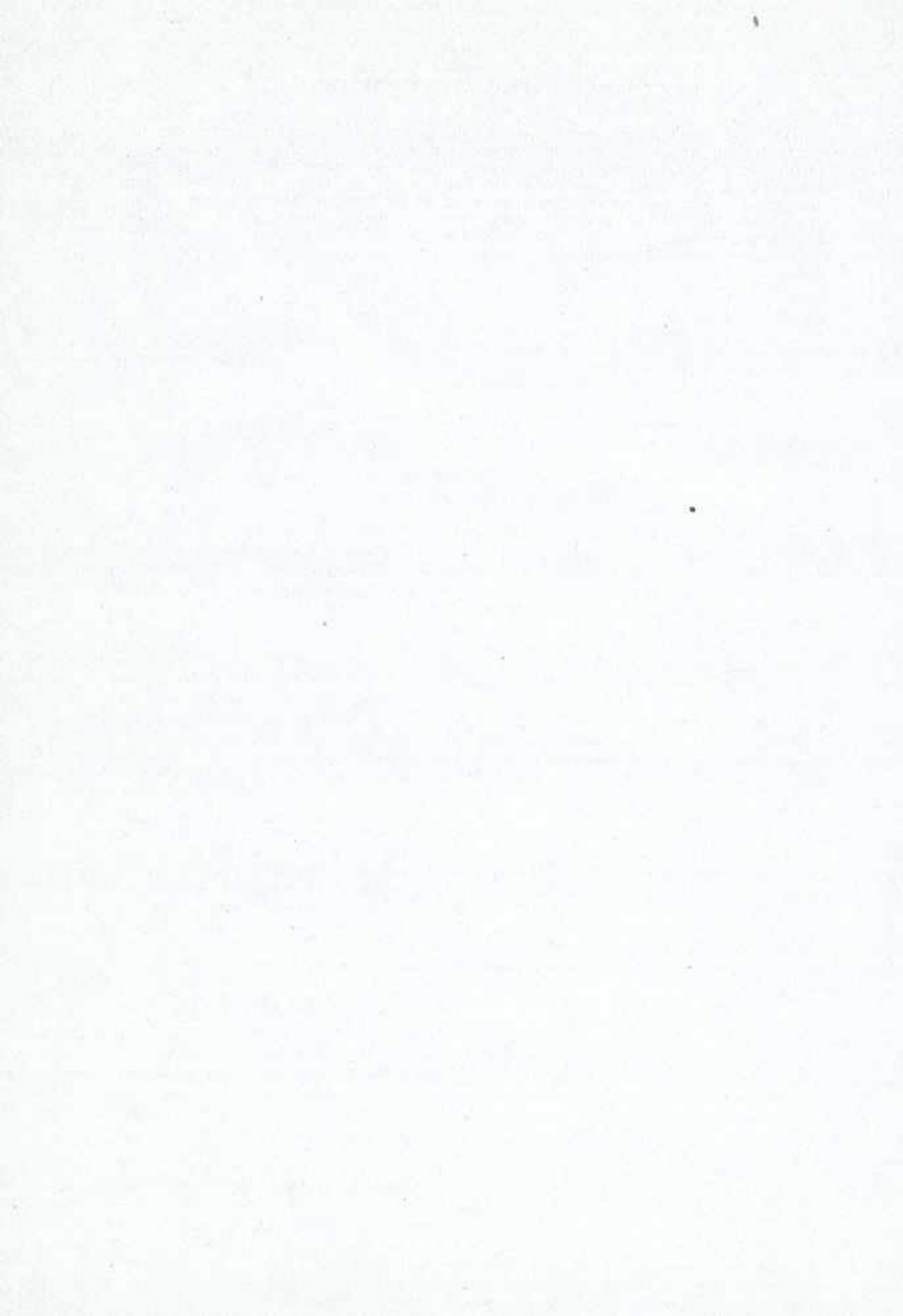
Attenta cohaerentia inter quattuor primaria fidei marianae obiecta totidemque species cultus mariani inde a Concilio Ephesino incrementis nempe: maternitas divina — veneratio, virginitas — dilectio, sanctitas — imitatio, mediatio — invocatio (Cf. LUMEN GENTIUM nro 66) imago fidei in imaginem cultus transponi potest uti sequitur:

Nro	Saeculis XI—XII ^o	Saeculo XIII ^o		Saeculis XIV—XV ^o litteratura Polona
		liturgia	lecturae monasticae	
1	veneratio	veneratio	veneratio	veneratio
2	dilectio	dilectio	invocatio	dilectio
3	imitatio	imitatio	dilectio	invocatio
4	invocatio	invocatio	imitatio	
5				imitatio

Ex quo sequitur iam saeculo XIII cultum invocationis invaluisse in pietate populari, prae cultu dilectionis et imitationis et post solum cultum venerationis. Quam

subiectivismi speciem consequitur etiam de saeculo in saeculum accrescens usus apocryphorum, affectuum imaginationisque nutritivus.

Quis fuerit influxus talis rerum dispositionis in maturam sanctitatem servorum et ancillarum Dei illorum saeculorum in Polonia non est facile ut stabiliatur. Simplex praeponderantia activae imitationis virtutum Sanctae Mariae super passiva invocatione Mediatrix, minus evidens tamen probatur, quam antea ab auctore supponebatur.



PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W PROCESIE KANONICZNYM

Treść: Wstęp. — I. Pojęcie przyznania sądowego strony. — II. Przyznanie sądowe strony w starożytności. — III. Geneza instytucji przyznania sądowego strony w kanonicznym prawie procesowym. — IV. Przyznanie sądowe strony w przedkodeksowych źródłach prawa kanonicznego. — V. Wymogi prawne przyznania sądowego strony w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego. — VI. Charakter dowodowy przyznania sądowego strony. — VII. Skutki prawne przyznania sądowego strony w świetle obowiązującego prawa kanonicznego. — VIII. Ocena sędziowska przyznania sądowego strony. — Wnioski *de lege ferenda*.

WSTĘP

Przyznanie sądowe strony to jedna z najdawniejszych instytucji prawa procesowego i jeden z najdawniejszych procesowych środków dowodowych w wielu systemach prawnych. Wszystko wskazuje na to, że przyznanie sądowe strony spełniało swoją rolę dowodową już w pierwotnych procesach antycznych. Umożliwiała ono w sposób łatwy, bez uciekania się do innych środków dowodowych, ustalenie informacji o faktach mających służyć za podstawę orzeczenia sądowego.

Przyznanie sądowe strony to również instytucją kanonicznego prawa procesowego o niezwykle bogatym rozwoju, przebiegającym poprzez wiele etapów, poczynając od pierwszych lat istnienia Kościoła. Rozwój ten został spowodowany ustawicznymi wpływami różnych systemów prawnych na kanoniczne prawo procesowe.

Mimo swej bogatej historii i faktycznego znaczenia procesowego, przyznanie sądowe strony pozostaje dziś w cieniu zainteresowań kanonistów, jakby za karę, iż zbyt wielką rolę odegrało w historii. Na usprawiedliwienie takiego stanu trzeba przyznać, iż zagadnienie przyznania sądowego strony jako środka dowodowego nie jest łatwe. Kryje ono w sobie wiele problemów zarówno natury historycznej jak i rzeczowej; wiele problemów pasjonujących procesualistę, sędziego-praktyka czy psychologa, ale i poniekąd drażliwych dla historyka kanonistyki. Po dziś dzień trudno w sposób oczywisty i nieskomplikowany powiedzieć, ile prawdy mieści się w przyznaniu sądowym strony, a to na skutek złożoności tego zagadnienia.

Przyznanie sądowe strony w szczególnie sposób domaga się zwrócenia na siebie uwagi dzisiaj, kiedy to pod wpływem wielkiego rozwoju techniki dają się powszechnie zauważyć tendencje do przeceniania rzeczowych środków dowodowych na niekorzyść osobowych. Technika wdziera się dziś wszędzie. Jest ona błogosławieństwem dla rozwoju gospodarstwa. Czy będzie błogosławieństwem dla organów zajmujących się wymiarem sprawiedliwości, czy nie ograniczy praw subiektywnych człowieka — okaże to przyszłość. Osobowe środki dowodowe, a wśród nich i przyznanie sądowe strony, nie mogą stracić na swej wartości, trzeba je tylko wszechstronnie pojąć i umiejętnie ocenić.

W historii kanonistyki przyznaniu sądowemu strony poświęcono wiele traktatów. Były one jednakże opracowywane z pozycji umysłowości danej epoki; minimalnie uwzględniały stronę istotową zagadnienia, kładły natomiast nacisk na stronę techniczną, wychodząc z założeń czysto ustawowych.

I dzisiaj na gruncie kanonistyki, nie tylko polskiej, przyznanie sądowe strony nie posiada pełnej monografii. Owszem, wszyscy autorzy piszący na temat sądowych środków dowodowych nie pomijają przyznania sądowego, jednakże ukazują je zbyt schematycznie. Nawet opublikowana w r. 1957 praca włoskiego kanonisty Vigilio da S. Michele S. pt. *La confessione delle parti nel processo canonico*, jedyna w swoim rodzaju w dostępnej literaturze zagranicznej, ukazując to zagadnienie nie wyszła poza dotychczas przyjęte ramy, nie pogłębiła go, nie ukazała bogatej problematyki.

Wszystko to, co wyżej zostało powiedziane, w pełni uzasadnia podjęcie niniejszej pracy. Chodzi o nowe i wszechstronne spojrzenie na zagadnienie wprawdzie znane od dawna, jednakże ukazywane niepełnie, zawołowane; spojrzenie w świetle zarówno obowiązującego jak i dawniejszego prawa kanonicznego, nie tylko nauki kanonistycznej ale i nauk psychologicznych.

Pod względem strukturalnym praca niniejsza składa się — nie licząc rozdziału pierwszego, który ma charakter wprowadzenia — jakby z dwóch części: historycznej (rozdz. II—IV), ukazującej zagadnienie przyznania sądowego rozwojowo, oraz normatywnej (rozdz. V—VIII), opartej na prawie obowiązującym. Część pierwsza jest tłem dla części drugiej i umożliwia lepsze zrozumienie przyznania sądowego w świetle prawa obowiązującego.

Przystępując do pracy pragnę zwrócić się z serdecznym podziękowaniem do Księdza Profesora Dra Mariana Myrchy, Dziekana Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w Warszawie, za Jego niezwykle przychylny stosunek do swych młodszych współpracowników naukowych, wytwarzanie wśród nich atmosfery sprzyjającej podejmowaniu pracy naukowej oraz chętnie służenie swym bogatym doświadczeniem na polu naukowym. Pragnę również podziękować O. Docentowi Romanowi J. Barowi, który zainteresował mnie tematem niniejszej pracy.

I. POJĘCIE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

§ 1. POJĘCIE PRYZNANIA W OGÓLNOŚCI

Wyraz „przyznanie”, albo „przyznanie się”, po łacinie *confessio* (od *confiteor* = wyznaję, przyznaję się), w sensie najogólniejszym oznacza potwierdzenie tego, co ktoś drugi zarzuca lub twierdzi — a więc uznanie cudzych roszczeń, potwierdzenie zaistniałych faktów, przyznanie się do popełnienia określonych czynów, uznanie własnej winy. Jeżeli przyznanie będziemy rozważać w relacji do stron procesujących się, czyli dochodzących swoich praw, istota jego będzie polegała na stwierdzeniu przez jedną stronę tego, co druga zarzuca. W tym drugim przypadku stwierdzenie strony jest skierowane przeciwko sobie, a na korzyść strony przeciwnej.

Przyznanie strony procesowej to zjawisko nie tyle moralne, co psychologiczno-prawne. Prawo formalne, zarówno cywilne jak i karne, zajmuje się przyznaniem strony od najdawniejszych czasów, gdyż stanowi ono źródło dowodowe i to często istotnej wagi; dzięki przyznaniu w sądzie nie dochodzi do zawiązania sporu w ogóle, albo kończy się postępowanie dowodowe, które z istoty swej jest uciążliwe i trudne do przeprowadzenia. Pod aspektem źródła dowodowego, czyli przydatności w postępowaniu procesowym zarówno spornym jak i karnym, przyznaniem strony zajmuje się i kanoniczne prawo procesowe.

Aczkolwiek instytucja przyznania strony, przejęta z procesów starożytnych, istniała w prawie kononicznym od samego początku, to jednak szczegółowa definicja tegoż przyznania została opracowana dopiero przez późniejszych kanonistów. Brak oficjalnej definicji przyznania strony w dawniejszych źródłach kanonicznych można tłumaczyć tym, że wyraz *confessio* miał zarówno w prawie procesowym jak i w życiu codziennym ustaloną treść i zrozumienie jego nie nastęrczało w praktyce trudności. Dopiero systematyzacja problematyki przyznania, czym zajęli się dekretyści, a w większym jeszcze stopniu dekretaliści, przyczyniła się do opracowania tej definicji.

Klasyczną definicję przyznania na gruncie kanonistycznym podaje A. Reiffenstuel, wybitny dekretalista z drugiej połowy XVII wieku: *Confessio ... est eius, quod ab adversario intenditur, in iudicio, vel extra illud facta asseveratio*¹. Przyznanie więc jest uznaniem tego, co zarzuca przeciwnik, dokonanym w sądzie lub poza sądem. Tę definicję przyznania z niewielkimi zmianami słownymi powtarzają inni autorzy².

Do istoty więc przyznania należy, by było ono skierowane przeciwko składającemu je, a na korzyść przeciwnika. Nie ma w zasadzie żadnej skuteczności prawnej przyznanie polegające na potwierdzeniu tego, co głosi przeciwnik, jeżeli zmierza ono do uzyskania korzyści dla przyznającego. Tego rodzaju przyznanie, w którym obie strony mają wspólny interes, może zachodzić np. w sprawach małżeńskich, kiedy małżonkowie pragną rozzerwać swój związek małżeński; w takich przypadkach małżon-

¹ Reiffenstuel A.: *Ius canonicum universum*. Venetiis 1760, lib. 2, tit. 18, n. 3.

² Np.: Braun Ph. (Hollnstadianus): *Principia iuris canonici*, Norimbergae 1698, lib. 2, tit. 18, n. 1: „Confessio est assertio illius, quod ab adversario intenditur. Dividitur in iudiciale, hoc est factum in iudicio Iudice pro tribunali ad instantiam partis sedente, et extraiudiciale”; Schmalzgrueber F.: *Ius ecclesiasticum universum*, Romae 1844, lib. 2, tit. 18, n. 1: „Confessio prout hic accipitur, est eius, quod ab adversario intenditur, in iudicio, vel extra illud facta asseveratio”; Santi F.: *Praelectiones iuris canonici*, Ratisbonae 1886, lib. 2, tit. 18, n. 1: „Confessio in sensu tituli est asseveratio illius quod ab adversario intenditur”; Ojetti B.: *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Vol. I, Romae 1909, n. 1467: „Confessio hic est asseveratio illius, quod ab adversario intenditur, sive est asseveratio unius ex litigatoribus verum esse factum sibi contrarium et adversario favorable”; Lega M. — Bartocetti V.: *Commentarius in iudicia ecclesiastica*, Vol. II, Romae 1950, s. 643: „... confessionem consistere in asseveratione facta de eo quod ab adversario intenditur”; Cappello F.: *Summa iuris canonici*, Vol. III, Romae 1955, n. 251: „Confessio de qua hic agitur est assertio alicuius facti contrarii contenti et favorabilis adversario, vel brevis: assertio rei quae ab adversario intenditur”; Misse-roy L.: *Aveu. Dictionnaire de Droit Canonique*, T. I, Paris 1935, kol. 1509: „... la déclaration par laquelle une personne reconnaît l'exactitude d'un fait invoqué contre elle par son adversaire”; Biskupski S.: *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymsko-Katolickiego*, T. II, Olsztyn 1960, n. 350: „Przyznanie się — confessio — w ogóle określają prawnicy jako stwierdzenie tego, co przeciwnik zarzuca”.

kwie mogą świadomie sobie pomagać celem uzyskania pomyślnego dla nich wyroku, bez względu na prawdę obiektywną.

Jeżeli przeto przyznanie jest skierowane przeciwko składającemu je, a na korzyść przeciwnika, w takim razie naturalną konsekwencją jego jest uwolnienie tegoż przeciwnika od obowiązku dowodzenia swoich twierdzeń czy roszczeń. Stąd szczególne znaczenie przyznania w postępowaniu procesowym. Prawo pozytywne jednak kierując się zasadą prawdy obiektywnej zwolnienie przeciwnika od obowiązku dowodzenia w przypadku przyznania ogranicza różnymi warunkami i uzależnia do rozlicznych okoliczności.

Przedkodeksowe prawo kanoniczne instytucji przyznania stron poświęciło wiele miejsca, przywiązując do niej wielką wagę. Dekrety Grzegorza IX i *Liber Sextus* Bonifacego VIII nawet przeznaczyły jej osobne tytuły³, podobnie jak i prawo rzymskie⁴. Kodeks Prawa Kanonicznego natomiast zagadnieniu przyznania stron poświęca w księdze prawa procesowego zaledwie cztery kanony: 1750—1753. Nie przekreśla to jednak szerokiej problematyki, jaka kryje się w tym zagadnieniu.

§ 2. SZCZEGÓLOWE RODZAJE PRYZNANIA STRONY

Przyznanie strony procesowej może przybierać różne postacie, w zależności od różnych kryteriów. Poniższa klasyfikacja szczegółowa pozwoli dokładniej zrozumieć omawianą instytucję.

1. Rodzaje przyznania z uwagi na stosunek do sędziego i miejsce dokonania

Z uwagi na stosunek do sędziego i miejsce dokonania przyznanie strony może być sądowe lub pozasądowe.

Przyznanie sądowe (*confessio iudicialis*) w Kodeksie Prawa Kanonicznego zostało określone jako oświadczenie w sprawie jakiegoś faktu, złożone wobec sędziego na piśmie lub ustnie, wymierzone przeciwko sobie, a na korzyść strony przeciwnej, dokonane samorzutnie lub w wyniku pytań sędziego⁵. Co do istoty więc przyznanie sądowe jest potwierdzeniem wobec sędziego tego, co przeciwnik zarzuca.

Chodzi tu o sędziego kościelnego, przez którego należy rozumieć kapłana obdarzonego jurysdykcją kościelną zakresu zewnętrznego do rozpo-

³ C. 1—3, X, de confessis, II, 18; c. 1—2, de confessis, II, 9, in VI°.

⁴ D. 42,2: De confessis.

⁵ Kan. 1750: „Assertio de aliquo facto, in scriptis aut oretenus ab una parte contra se et pro adversario coram iudice, sive sponte, sive iudice interrogante peracta, dicitur confessio iudicialis”; Bączkowiec F.: Prawo kanoniczne, T. III, Opole 1958, n. 101: „Przyznanie sądowe jest to oświadczenie co do jakiegoś faktu, które jedna strona złożyła w sądzie, samorzutnie lub na zapytanie sędziego, na piśmie lub ustnie, przeciwko sobie, a na korzyść strony przeciwnej”; Grabowski I.: Prawo kanoniczne, Lwów 1927, s. 624: „Przyznanie sądowe jest to oświadczenie w sądzie ustne lub pisemne, dobrowolnie lub na pytanie sędziego, jakiegoś faktu na korzyść przeciwnika a przeciw sobie”; Cappello F., j.w. n. 251; Conte a Coronata M.: Institutiones iuris canonici, Vol. III, De processibus, Romae 1956, n. 1276; Jone H.: Commentarium in Codicem Iuris Canonici, T. III, Paderborn 1955, s. 140; Noval I.: Commentarium Codicis Iuris Canonici, Lib. IV, De processibus, Pars I, Augustae Taurinorum—Romae 1920, n. 459 n.; Wernz F. — Vidal P.: Ius canonicum, T. VI, De processibus, Romae 1949, n. 445.

znawania spraw cywilnych i karnych, prawidłowo sobie przedłożonych do rozstrzygnięcia⁶. Przyznanie strony nie jest sądowe, jeżeli zostało dokonane wobec sędziego jako osoby prywatnej⁷. Nie jest rzeczą konieczną, aby sędzia, wobec którego strona dokonuje przyznania sądowego, występował jako *pro tribunali sedens* w sensie materialnym. Przyznanie jest sądowe, jeżeli jest dokonane wobec sędziego w granicach jego terytorium; może być dokonane wobec sędziego i poza granicami jego terytorium, o ile sędzia ten występuje po myśli kan. 1637 (kan. 201 § 2). Przyznanie sądowe nie jest uwarunkowane obecnością strony przeciwnej⁸.

Sędzia przyjmujący urzędowo przyznanie strony musi występować w obecności notariusza, który przyznanie ustne powinien zaprotokołować, a pisemne poświadczyć i włączyć do akt sądowych (kan. 1585). Nie jest natomiast ważne przyznanie sądowe, jeżeli zostało dokonane wobec samego tylko notariusza, jak to utrzymywali dawniejsi kanoniści⁹, gdyż Kodeks Prawa Kanonicznego wyraźnie mówi, że przyznanie sądowe ma być dokonane *coram iudice*¹⁰.

Przyznanie jest również sądowe, jeżeli zostało dokonane wobec audytora delegowanego przez sędziego. Podobnie należy powiedzieć, gdy przyznanie ma miejsce wobec sędziego polubownego (*coram arbitro*). Nie będzie natomiast ono sądowe, jeżeli zostanie dokonane wobec rozjemcy, czyli pośrednika (*coram arbitratore*)¹¹.

Aby przyznanie było sądowe, sędzia wobec którego zostało ono dokonane, powinien być kompetentny¹². Kompetencja, czyli właściwość sędziego, to zakres jego jurysdykcji. Sędzia jest kompetentny, jeżeli ze względu na przedmiot sporu i pozwanego ma jurysdykcję do rozpoznania i rozstrzygnięcia przedłożonej sobie sprawy¹³. Przyznanie dokonane wobec sędziego świeckiego nie może być traktowane w sądzie kościelnym jako sądowe, przynajmniej gdy chodzi o sprawy, co do których jest on niewłaściwy bezwzględnie¹⁴.

Gdy chodzi o przyznanie strony pozwanej w postępowaniu spornym, to uważa się je za sądowe, jeżeli zostało dokonane po cytacji, nawet przed zawiązaniem sporu¹⁵. Za tego rodzaju interpretacją szeroką prze-

⁶ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 77.

⁷ Conte a Coronata M., jw. n. 1276.

⁸ Tamże; inaczej kanoniści przedkodeksowi, np. Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 26.

⁹ Pirhing E.: *Ius canonicum*. Venetiis 1759, lib. 2, tit. 18, n. 2; Reiffenstuel A., jw. lib. 2, tit. 18, n. 9.

¹⁰ Hanssen A.: *De sanctione nullitatis in processu canonico*. *Apollinaris* 12 (1939) 205; inaczej Conte a Coronata M., jw. n. 1276, oraz Muniz T.: *Procedimientos eclesiasticos*. T. III. Sevilla 1921, s. 293.

¹¹ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 10—11: „*Insuper confessio extrajudicialis censeatur ea, quae fit coram arbitratore... Secus est in confessione facta coram arbitro. Nam quia hodie arbitria sunt redacta ad similitudinem iudiciorum*”; Conte a Coronata M., jw. n. 1276.

¹² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 6; Conte a Coronata M., jw. n. 1276; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 450; inaczej Lega M. — Bartocchetti V., jw. s. 650.

¹³ Roberti F.: *De processibus*. Vol. I. Romae 1956, n. 68.

¹⁴ Conte a Coronata M., jw. n. 1276.

¹⁵ Hanssen A., jw. s. 205; Sipos S. — Gálos L.: *Enchiridion iuris canonici*. Romae 1954, s. 747; Vigilio da S. Michele: *La confessione delle parti nel processo canonico*. Milano 1957, s. 115.

mawia argument logiczny. Dla sędziego pełniącego swoje funkcje urzędowe przyznanie strony po cytacji nie różni się istotnie od przyznania dokonanego po zawiązaniu sporu, który rozpoczyna bieg procesu w ścisłym znaczeniu. Zresztą i kan. 1750 mówiąc o przyznaniu sądowym stwierdza, że ma ono miejsce *coram iudice*, nie określając szczegółowo w jakim stadium procesu. Dlatego oświadczenie po myśli skargi powoda, złożone przez pozwanego w sądzie bezpośrednio po cytacji, ma charakter przyznania sądowego.

Jeżeli przyznanie pozwanego ma miejsce bezpośrednio po cytacji, wtedy z zasady do zawiązania sporu nie może dojść, gdyż spór przestaje istnieć (kan. 1726). W tym sensie przyznanie dokonane w sądzie przed zawiązaniem sporu ma większą skuteczność niż dokonane po zawiązaniu sporu.

Dla tych samych racji strona powodowa może dokonać przyznania sądowego już po wniesieniu skargi, a nawet w samej skardze, która zostaje włączona do akt procesowych¹⁶.

Gdy chodzi natomiast o przyznanie w postępowaniu karnym, to jest ono sądowe w ścisłym znaczeniu dopiero po wniesieniu aktu oskarżenia i wezwaniu oskarżonego, gdyż od tej chwili czynności są ściśle sądowe; jest sądowe w szerszym znaczeniu, jeżeli zostało dokonane w procesowej części przygotowawczej, tj. podczas śledztwa szczegółowego (kan. 1939—1946). Przyznanie sądowe w tym drugim znaczeniu ma swoją skuteczność, określoną w kan. 1947.

Przyznanie jest sądowe, jeżeli zostało złożone przez stronę nawet po zamknięciu postępowania dowodowego. Zrzeczenie się prawa przedkładania środków dowodowych w danej sprawie, które warunkuje zamknięcie postępowania dowodowego, nie jest zrzeczeniem się prawa do przyznania. Zresztą prawda musi być uwzględniona przez sędziego w każdym stadium¹⁷.

Przyznanie *poza sądowe* (*confessio extrajudicialis*) jest to oświadczenie w sprawie jakiegoś faktu, dokonane przez stronę poza sądem, na piśmie lub ustnie, wobec swojego przeciwnika lub innych osób, na swoją niekorzyść, a na korzyść przeciwnika¹⁸. Przyznanie będzie również pozasądowe, jeżeli zostało dokonane w sądzie, lecz wobec sędziego niekompetentnego¹⁹.

Przyznanie pozasądowe może być dokonane w różnych okolicznościach, np. wobec swojego przeciwnika lub w jego nieobecności, jednorazowo lub wielokrotnie, w sprawach cywilnych lub karnych, zwyczajnie lub z pewnym zastrzeżeniem, w łączności z przysięgą lub bez przysięgi, wyraźnie lub domyślnie. Aby przyznanie pozasądowe mogło mieć swoją skutecz-

¹⁶ Hanssen A., jw. s. 205: „Minime requiritur, ut iudicium fuerit definitive constitutum litiscontestatione et stadium instructorium iam apertum; satis esse videtur, ut relatio processualis existat saltem cum persona, quae confessionem peragit. Hinc actor confessionem iudicalem peragere potest post libellum admissum, imo etiam in ipso libello, ita ut confessio peracta censeatur tempore quo libellus admissus fuerit et relatus ad acta processus”.

¹⁷ Tamże, s. 205 n.

¹⁸ Kan. 1753: „Confessio sive scriptis, sive oretenus, ipsimet adversario aut aliis extra iudicium facta, dicitur extrajudicialis”; Conte a Coronata M., jw. n. 1279; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 454.

¹⁹ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, lit. 18, n. 8; Ojetti B., jw. n. 1467.

ność przed sądem, musi być stwierdzone przez osoby zdolne do świadczenia lub dokumenty autentyczne, oraz dokonane świadomie i dobrowolnie, a nie pod przymusem, pod wpływem nieświadomości, błędu, żartu czy nienawiści. W przypadku powołania się w procesie na przyznanie pozasądowe strony, sędzia ocenia jego siłę dowodową uwzględniając wszystkie jego okoliczności²⁰.

Kodeks Prawa Kanonicznego przyznaniu pozasądowemu poświęcił kan. 1753.

Szczególnym rodzajem przyznania sądowego jest przyznanie sakramentalne (*confessio sacramentalis*), czyli dokonane podczas spowiedzi św. Sakrament spowiedzi św. to trybunał zakresu wewnętrznego. W odniesieniu do postępowania procesowego w zakresie zewnętrznym przyznanie sakramentalne nie może mieć absolutnie żadnego wpływu, nawet jako wskazówka prawdy (kan. 1757 § 3 n. 2).

Przedmiotem niniejszej pracy jest głównie przyznanie sądowe zakresu zewnętrznego; przyznanie pozasądowe będzie potraktowane jedynie marginesowo — na ile to będzie potrzebne dla lepszego naświetlenia przedmiotu głównego.

2. Rodzaje przyznania z uwagi na przedmiot

Przyznanie z uwagi na swój przedmiot może być wielorakie:

a) cywilne lub karne. Przyznanie jest cywilne (*confessio civilis*), jeżeli ma miejsce w procesie cywilnym i dotyczy przedmiotu procesu cywilnego. Przez proces cywilny (*iudicium contentiosum*) należy rozumieć postępowanie sądowe toczące się z inicjatywy strony, tzw. powoda, w jej bezpośrednim interesie lub z inicjatywy osoby publicznej w interesie osoby moralnej, celem dochodzenia lub przywrócenia naruszonych praw, bądź celem ustalenia faktów spornych (kan. 1552 § 2 n. 1, 2210)²¹. Roszczenie procesowe stanowiące przedmiot procesu cywilnego może więc zmierzać do zasądzenia od pozwanego na rzecz powoda należnego mu świadczenia, np. wydania rzeczy, odszkodowania, wypłacenia należności za pracę, do ustalenia prawa lub stosunku prawnego, czyli ustalenia wyrokem sądowym, że oznaczone prawo lub stosunek prawny istnieje lub nie istnieje, oraz do ukształtowania prawa lub stosunku prawnego, czyli stworzenia nowego stosunku prawnego między stronami wiodącymi spór²². Przyznanie cywilne będzie więc zmierzało do potwierdzenia tego rodzaju roszczeń procesowych. Np. przyznanie pozwanego w procesie cywilnym może mieć następującą formę: „Uznaję roszczenia powoda przyznaję się do tego, że w roku ubiegłym pożyczyłem od niego 2000 złotych, zobowiązując się zwrócić je w przeciągu 3 miesięcy, jednakże dotychczas tego nie uczyniłem”. Przyznania w procesie cywilnym może dokonać nie tylko pozwany, ale i powód, gdyż kan. 1750 mówiąc o podmiocie przyznania stwierdza ogólnie: *ab una parte*. Przyznanie powoda jest całkowitym lub częściowym zaprzeczeniem jego roszczeń, z którymi wystąpił do sądu, a które odrzucił pozwany. Np. przyznanie powoda może być wyrażone w następującej formie: „Teraz przypominam sobie, że w zamian

²⁰ Reiffenstuel A., jw. n. 35—61; Wernz F. — Vidal P., jw., n. 454.

²¹ Conte a Coronata M., jw. n. 1089.

²² Roberti F., jw. n. 65.

za pożyczone pozwanemu pieniądze, których zwrotu domagałem się, otrzymałem od niego równowartość w produktach rolnych, tak jak to twierdzi pozwany”.

Proces cywilny zmierza do rozstrzygnięcia sporu powstałego między powodem a pozwanym na tle roszczeń, stąd przyznanie dokonane wobec sędziego przez jedną lub drugą stronę dobrowolnie i rozważnie, z zasady uwalnia stronę przeciwną od obowiązku dowodzenia swoich twierdzeń, a spór kończy się na korzyść tej ostatniej, chyba że w sprawie chodzi o dobro publiczne (kan. 1747 n.3,1751).

Przyznanie jest *karne* (*confessio criminalis*), jeżeli zostało dokonane przez oskarżonego w postępowaniu karnym. Przyznanie to polega na potwierdzeniu przez oskarżonego zarzutu popełnienia przez siebie przestępstwa (kan. 1947).

Kodeks Prawa Kanonicznego omawiając postępowanie karne nie podaje osobnej definicji sądowego przyznania karnego, ani nie poświęca specjalnego tytułu temu zagadnieniu, jak to uczynił w odniesieniu do przyznania cywilnego. Jednakże o przyznaniu karnym mówi w wielu kanonach mniej lub więcej wyraźnie²³. Z kan. 1959, nakazującego stosowanie w postępowaniu karnym przepisów zawartych w kanonach omawiających postępowanie cywilne, wynika, że kan. 1750 określający definicję sądowego przyznania cywilnego ma zastosowanie i w postępowaniu karnym²⁴. Definicja przyznania zawarta w kan. 1750 w relacji do postępowania karnego musi jednak ulec pewnej modyfikacji. Dawniej, kiedy istniał proces skargowy, w którym występowały strony niejako na wzór procesu cywilnego, tj. oskarżona i oskarżająca, wystarczała jedna definicja przyznania, zarówno gdy chodziło o postępowanie cywilne jak i karne, właśnie podana w kan. 1750. Dziś jednak, uwzględniając specyfikę postępowania karnego, które posiada charakter publiczny i w którym stroną oskarżającą jest osoba nie prywatna lecz publiczna w postaci promotora sprawiedliwości, sądowe przyznanie karne możemy określić jako uznanie przez oskarżonego własnej pocztytalności za czyn przestępczy, czyli przyznanie się do przestępstwa, wyrażone wobec sędziego kompetentnego w sposób bezpośredni lub pośredni²⁵. W postępowaniu cywilnym podmiotem czynnym przyznania mogą być obie strony toczące spór, czyli zarówno strona pozwana jak i powodowa, w postępowaniu natomiast karnym podmiotem tym może być tylko oskarżony. Promotor sprawiedliwości jako oskarżyciel publiczny, występujący w interesie publicznym, nie może dokonać przyznania, gdyż uprawnienie to nie mieści się w ramach jego urzędu (kan. 1955). Inna rzecz, że promotor sprawiedliwości może zrzec się prowadzenia sprawy, jeżeli w toku postępowania sądowego dojdzie do przekonania, iż oskarżenie było bezpodstawne²⁶.

Aby sądowe przyznanie karne mogło spowodować skutki przewidziane

²³ Kan. 1947: „Si reus interrogatus delictum confiteatur...”; 1742 § 1; 1743; 1744; 1954; 2194 § 1, 2150, 2161 § 2 łącznie z kan. 2147 § 2 n. 4; 2197 n. 2.

²⁴ Kan. 1959: „In reliquis servantur regulae in Sectione Prima huius Libri traditae et in inflictione poenarum sanctiones in Libro Quinto statutae”.

²⁵ Vigilio da S. Michele, jw. s. 100, sądowe przyznanie karne definiuje jako: „l'ammissione, che il reo fa, della propria responsabilità circa il fatto delittuoso imputatogli, o circa fatti che con esso hanno una interdipendenza diretta o indiretta”.

²⁶ Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. III, s. 234 n.

w prawie procesowym, przestępstwo będące jego przedmiotem musi posiadać przymioty, które będą je kwalifikowały do tego, by mogło być przedmiotem postępowania karnego.

Należy tu zaznaczyć, że przyznanie się oskarżonego w procesie karnym może być pełne, tj. obejmujące wszystkie elementy zarzucanego przestępstwa, albo częściowe; może odnosić się do winy subiektywnej, albo do winy tylko obiektywnej, czyli do czysto zewnętrznego przekroczenia ustawy karnej; może być zwyczajne, albo ograniczone różnymi zastrzeżeniami, np. gdy oskarżony przyznaje się do zabójstwa, do którego jednak został sprowokowany przez zabitego, albo które popełnił w wyniku przekroczenia granic obrony koniecznej.

W prywatnych sprawach cywilnych przyznanie sądowe, złożone dobrowolnie i rozważnie przez jedną stronę, uwalnia drugą stronę od obowiązku dowodzenia. W sprawach natomiast, w których chodzi o dobro publiczne, a do takich należą i sprawy karne, sędzia nie jest zobowiązany i z zasady nie może przyznania sądowego uznać za wystarczający środek dowodowy (kan. 1751);

b) prawdziwe lub fałszywe. Przyznanie jest *p r a w d z i w e* (*confessio vera*), jeżeli przedmiot przyznania jest obiektywnie prawdziwy, jeżeli fakty przyznane miały rzeczywiście miejsce. Jeżeli natomiast to, do czego strona procesowa przyznaje się, nie odznacza się obiektywnością, przyznanie jest *f a ł s z y w e* (*confessio falsa*). Przyznanie może być fałszywe całkowicie lub częściowo, w zależności od tego, czy całkowicie lub tylko częściowo nie zgadza się z obiektywnym stanem rzeczy. Przyznanie fałszywe może być prawdziwe subiektywnie, o ile wypływa z dobrej woli przyznającego, jednakże opartej na omyłce, błędzie lub nieuwadze. Ponieważ przyznanie z mocy prawa jest zasadniczo środkiem dowodowym, dlatego dla sędziego może mieć znaczenie tylko wtedy, gdy jest oświadczeniem prawdy. Stąd do obowiązków sędziego należy właściwe rozeznanie przyznania w oparciu o inne środki dowodowe;

c) wyraźne, pośrednie, domniemane. Przyznanie jest *w y r a ź n e* (*confessio explicita*), jeżeli poświadczenie faktów na korzyść strony przeciwnej w procesie cywilnym, albo uznanie przestępstwa jako czynu własnego w procesie karnym, zostało dokonane przy użyciu słów wyraźnych, nie budzących wątpliwości, a nie pośrednio lub domyślnie. O takim wyraźnym przyznaniu jest mowa w kan. 1750 i 1947.

Przyznanie jest *p o ś r e d n i e* (*confessio implicita seu tacita*), o ile wynika z milczenia lub zawarte jest w jakimś innym uznanym fakcie, oczywistym dla sądu. O przyznaniu pośrednim jest mowa w wielu kanonach Kodeksu. Np. na podstawie kan. 1831 § 2 i 1836 § 3 sędzia ma zdecydować, czy odmowa złożenia przysięgi uzupełniającej przez stronę w sądzie ma być potraktowana jako przyznanie²⁷; może to mieć zastosowanie tylko w postępowaniu cywilnym i to w niektórych tylko sprawach mniejszego znaczenia, gdyż w sprawach karnych przysięga uzupełniająca jest niedopuszczalna (kan. 1830 § 2). O przyznaniu pośrednim jest mowa

²⁷ Kan. 1831 § 2: „Quantum autem haec recusatio facienda sit, utrum iusta sit, an potius confessioni aequiparanda, iudicis est aestimare”; kan. 1836 § 3: „Si iusiurandum recusatur nec referatur in adversarium, iudicis est aestimare quantum facienda sit recusatio, utrum iustis innitatur causis an potius confessioni sit aequiparanda”.

również w kan. 1743 § 2²⁸. Strona prawnie przez sędziego pytana, obowiązana jest odpowiadać, wyznając prawdę (kan. 1743 § 1). Odmowa odpowiedzi, o ile nie jest uzasadniona, może być przez sędziego uznana jako przyznanie. Odnosi się to zarówno do procesu cywilnego jak i karnego, z tym jednak, że w procesie karnym przestępca nie musi się przyznać do przestępstwa, a sędzia może mu stawiać pytania dotyczące tylko faktów (kan. 1742 § 1, 1743 § 1, 1744). Kodeks Prawa Kanonicznego oparł się tutaj na regulach prawnych: *Qui tacet, consentire videtur*²⁹, oraz *Is, qui tacet, non fatetur; sed nec utique negare videtur*³⁰. Odmowa odpowiedzi na pytania sędziego zadawane nieprawnie, np. na skutek braku jurysdykcji do rozpatrywania danej sprawy, nie może być uznana jako przyznanie. O pośrednim przyznaniu jest też mowa w kan. 2150 § 1 i 2161 § 2 w relacji do kan. 2147 § 2 n. 4.

Przyznanie jest domniemanie (*confessio praesumpta*), jeżeli jest oparte na domniemaniu prawnym lub fikcji prawnej pewnych faktów w procesie³¹. Np. odmowę pisania w celu porównania pisma, o ile nie zachodzą żadne słuszne przyczyny tłumaczące, kan. 1800 § 4 nakazuje uważać za przyznanie się do napisania spornego pisma na niekorzyść odmawiającego³². Można przyjąć, że przyznaniem domniemanym jest też ucieczka po zawiązaniu sporu lub milczenie na artykuły, na które prowadzący spór jest obowiązany odpowiadać³³;

d) zwykle, kwalifikowane, kompleksyjne. Przyznanie jest zwykłe (*confessio pura seu simplex*), jeżeli strona przyjmuje twierdzenie przeciwnika bez żadnych zastrzeżeń i w całości. Najczęściej jednak zdarza się, że strona uznaje twierdzenie przeciwnika z pewnymi zastrzeżeniami, ograniczeniami, okolicznościami; w takim przypadku przyznanie jest kwalifikowane (*confessio qualificata*), gdyż posiada jakąś *qualitatem restrictivam*. Przykładem przyznania kwalifikowanego będzie twierdzenie: „Otrzymałem od powoda 2000 złotych, ale to był zwrot pożyczki zaciągniętej przez niego przed laty”, albo „Zraniłem człowieka, ale musiałem to zrobić we własnej obronie”³⁴. Odmianą przyznania kwalifikowanego jest przyznanie kompleksyjne, jeżeli zawiera dwa różne fakty, z których jeden nie stanowi zastrzeżenia dla drugiego, lecz stanowią ze sobą pewien związek. Np.: „Byłem ci winien 2000 złotych, lecz już zwróciłem”; „Winien ci jestem 2000 złotych na podstawie kontraktu, jednakże ty z innego tytułu, a mianowicie legatu, tyleż mi jesteś winien”³⁵. O tego rodzaju podziale przyznania Kodeks Prawa Kanonicznego nie wspomina, jednakże w praktyce on istnieje.

²⁸ Kan. 1743 § 2: „Si pars legitime interrogata respondere recuset, quanti facienda sit haec recusatio, utrum iusta sit, an confessioni aequiparanda, necne, iudicis est aestimare”.

²⁹ Reg. 43, R.J., in VI^o.

³⁰ Reg. 44, R.J., in VI^o.

³¹ Cappello F., jw. n. 251.

³² Kan. 1800 § 4: „Recusatio scribendi, non probata legitima recusationis causa, habetur ut confessio genuinitatis scripturae controversae in praedictum recusantis”.

³³ Wernz F. — Vidal P., jw. s. 402, nota 9; niektórzy przyznanie domniemanie mieszają z pośrednim, np. Zallinger J.: *Institutiones iuris ecclesiastici maxime privati ordine Decretalium*. Romae 1832, § 217.

³⁴ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 13, n. 2; Cappello F., jw. n. 251.

³⁵ Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. II, s. 651.

3. Rodzaje przyznania z uwagi na podmiot

Przyznanie z uwagi na jego podmiot, czyli przyznającego, może być:

a) spontaniczne lub sprowokowane. Tego rodzaju podział przyznania zawarty jest w przepisie kan. 1750: *...sive sponte, sive iudice interrogante peracta...*

Przyznanie jest spontaniczne (*confessio spontanea*), jeżeli jest dokonane przez stronę toczącą spór lub oskarżonego z własnej inicjatywy. Ma ono za przyczynę sprawczą jedynie wolę przyznającego. Pobudką przyznania spontanicznego może być np. poczucie sprawiedliwości, chęć ujawnienia prawdy, naprawienia wyrządzonych szkód, skrucha, żal.

Przyznanie jest sprowokowane (*confessio non spontanea seu provocata*), jeżeli następuje w wyniku pytań zadawanych przez sędziego. W sprawach, w których chodzi o dobro publiczne, sędzia ma obowiązek zadawać stronom pytania nie tylko dla zrozumienia powołanych środków dowodowych, lecz także w celu wyświetlenia prawdziwości przytoczonych faktów i ich okoliczności (kan. 1742 § 1). W innych sprawach może stronie stawiać pytania jedynie celem wyjaśnienia przytoczonego środka dowodowego, zarówno na wniosek drugiej strony jak i z urzędu (kan. 1742 § 2). Pytania dla strony mogą przedkładać sędziemu zarówno powód jak i pozwany, a ponadto promotor sprawiedliwości i obrońca węzła (kan. 1745 § 1). Pytania te, to tzw. pozycje (*positiones — articuli, seu quaesita*), czyli tezy dowodowe w formie pytania lub twierdzenia, np.: „czy prawdą jest, że...”; „twierdzę, że...”³⁶. Takie pozycje ułatwiają uznanie faktu przez stronę przeciwną. Przy przedkładaniu stronie tych pozycji należy odpowiednio stosować przepisy zawarte w kan. 1773—1781 dotyczące badania świadków (kan. 1745 § 2)³⁷. Przyznanie sprowokowane ma więc dwie przyczyny sprawcze: dalszą, którą jest sędzia zadający pytania z urzędu lub na wniosek stron, promotora sprawiedliwości lub obrońcy węzła, oraz bliższą, którą jest wola przyznającego.

Przyznanie sprowokowane bywa dokonane w formie, jaką nadaje sędzia, spontaniczne natomiast ma formę, którą nadał sam przyznający. Przyznanie tak jedno jak i drugie nie różni się od siebie istotnie, gdy są rozważane jako środki do wykrycia prawdy. To, że przyznanie następuje w wyniku pytań sędziego, nie pomniejsza jego waloru, gdyż nie wyklucza w najmniejszym stopniu dobrowolności i swobody u przyznającego. Dlatego niektórzy autorzy przez przyznanie spontaniczne rozumieją zarówno to, które zostało dokonane z własnej inicjatywy przyznającego, jak i to, które zostało dokonane w wyniku pytań sędziego³⁸.

Od przyznania sprowokowanego, tak jak ono zostało przedstawione wyżej, należy odróżnić przyznanie wymuszone (*confessio extorta*), czyli dokonane pod wpływem przymusu wywartego z zewnątrz lub pod wpływem specjalnie wywołanej bojaźni albo podstępów. Kanoniczne prawo procesowe przyznaniu wymuszonemu nie przyznaje żadnej skuteczności procesowej³⁹;

b) zaprzysiężone lub niezaprzysiężone. Przyznanie jest z a p r z y s i ę-

³⁶ Meile J.: Die Beweislehre des kanonischen Prozesses, Paderborn 1925, s. 37.

³⁷ Jone H., jw. s. 137.

³⁸ Cappello F., jw. n. 251; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 446.

³⁹ Kan. 1751: „...dummodo libere et considerate facta...”.

z o n e (*confessio iurata*), jeżeli zostało poparte przysięgą prawdomówności, złożoną przez przyznającego przed jego dokonaniem, albo zarówno przed jak i po dokonaniu przyznania. Przysięga jest wezwaniem Imienia Bożego na świadectwo prawdy (kan. 1316 § 1). Wezwanie to może być dokonane bądź słowami (np. „przysięgam Panu Bogu...”; „przysięgam na Ewangelię...”; „Bóg mi świadkiem...”), bądź znakami (np. przez położenie ręki na Ewangelię lub krzyżu), bądź też słowami i znakami jednocześnie. Przysięga musi być złożona osobiście przez przyznającego; złożenie jej przez pełnomocnika jest nieważne (kan. 1316 § 2). Przysięga złożona pod przymusem lub pod wpływem ciężkiej bojaźni jest ważna (kan. 1317 § 2). Przyznanie zaprzysiężone jest zazwyczaj przyznaniem spowodowanym pytaniami sędziego. W postępowaniu karnym sędzia nie może oskarżonemu nałożyć przysięgi, że będzie mówił szczerą prawdę, gdyż oskarżony nie ma obowiązku przyznania się do przestępstwa. Dlatego sądowe przyznanie karne jest niezaprzysiężone. W postępowaniu natomiast cywilnym, w którym chodzi o dobro publiczne, np. w sprawach małżeńskich, sędzia musi ją nałożyć stronom. W cywilnych sprawach prywatnych sędzia może ją nałożyć według roztropnego uznania⁴⁰.

Sędzia powinien ocenić, jakie znaczenie należy przypisać odmowie strona złożenia przysięgi prawdomówności. O ile odmowa ta nie jest uzasadniona, sędzia może ją uznać za przyznanie (kan. 1831 § 2). Odmowa złożenia przysięgi będzie uzasadniona, gdy np. strona uważa, iż w sposób wystarczający udowodniła swoje twierdzenia, gdy przedmiotem przysięgi mają być fakty cudze, albo nawet własne lecz bardzo odległe lub mniejszego znaczenia, gdy strona jest wyznania akatolickiego⁴¹. O odmowie złożenia przysięgi i przyczynie odmowy należy w aktach uczynić odpowiednią adnotację, którą sędzia wyrokujący będzie mógł wykorzystać w danej sprawie⁴². Przyznanie zaprzysiężone w ocenie sędziego posiada większą wartość dowodową aniżeli przyznanie niezaprzysiężone;

c) odwołalne lub nieodwołalne. Przyznanie jest o d w o ł a l n e (*confessio revocabilis*), jeżeli prawo zezwala stronie odwołać je. Przyznanie może być odwołane natychmiast po dokonaniu, albo gdy zostało dokonane wadliwie, tzn. zostało wymuszone, złożone nierozważnie, pozornie, podstępnie lub pod wpływem błędu (kan. 1752). Poza tymi przypadkami przyznanie jest n i e o d w o ł a l n e (*confessio irrevocabilis*) i mimo faktycznego odwołania przez stronę jest traktowane przez sąd jako nie odwołalne, z tym jednak, że sąd oceni jego wartość biorąc pod uwagę różne okoliczności zarówno przyznania jak i jego odwołania. Odwołanie przyznania może być całkowite lub częściowe;

d) złożone w imieniu własnym lub cudzym. Przyznanie może być dokonane nie tylko osobiście przez stronę procesową, czyli w imieniu w ł a s n y m (*confessio nomine proprio facta*), ale również za pośrednic-

⁴⁰ Kan. 1744: „Iusiurandum de veritate dicenda in causis criminalibus nequit iudex accusato deferre; in contentiosis, quoties bonum publicum in causa est, debet illud a partibus exigere; in aliis, potest pro sua prudentia”.

⁴¹ N o v a l l i, jw. n. 569.

⁴² S. C. Saer.: *Instructio Provida servanda a tribunalibus dioecesis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15.VIII.1936, art. 96 § 1: „Quod si citatus suas attestaciones sub iurciurando reddere renuat, et instructor censeat eas fore utiles ad veritatem detegendam, potest easdem excipere, facta tamen in actis mentione de iurisiurandi recusatione, eiusque causa”. AAS 28 (1936) 333.

twem drugiej osoby, czyli przez pełnomocnika (*confessio nomine alieno facta seu per procuratorem*). Wynika to z ogólnej zasady, że kto może działać osobiście, może działać i przez innych, o ile z natury rzeczy lub z prawa pozytywnego coś innego nie wynika⁴³. Pełnomocnik jednakże, by mógł dokonać w sądzie przyznania w imieniu cudzym, musi posiadać pełnomocnictwo specjalne, albo dokonać przyznania w obecności mocodawcy. Pełnomocnik bowiem z zasady nie może szkodzić mocodawcy⁴⁴.

4. Rodzaje przyznania z uwagi na stronę przeciwną

Z uwagi na stronę przeciwną przyznanie może być *podzielne* (*confessio divisa*) lub *niepodzielne* (*confessio indivisa*).

Przyznanie jest podzielne, jeżeli jest przyjęte przez przeciwnika w części, która mu sprzyja, a odrzucone w części, która sprzyja przyznającemu. Podzielność przyznania może więc zachodzić tylko wtedy, gdy jest ono kwalifikowane. Istnieje powszechne zdanie kanonistów, że przyznanie kwalifikowane w postępowaniu cywilnym nie może być podzielne i dlatego musi być albo całe przyjęte albo całe odrzucone, chyba że jest ono kompleksyjne, a więc zawiera kilka różnych faktów dających się oddzielić. Gdy chodzi natomiast o postępowanie karne, większość kanonistów jest zdania, że przyznanie może być podzielne, tj. może być przyjęte bez zastrzeżenia dołączonego, dopóki nie zostanie ono udowodnione⁴⁵. Dlatego, gdy ktoś przyznaje się, że zranił człowieka, lecz uczynił to dlatego, że obawiał się ataku ze strony zranionego, można przyjąć fakt zranienia, a odrzucić tłumaczenie tego faktu, dopóki przyznający się nie udowodni realności tego tłumaczenia.

Zagadnienie podzielności przyznania zostanie szerzej poruszone przy okazji omawiania skutków przyznania sądowego.

5. Rodzaje przyznania z uwagi na formę zewnętrzną

Z uwagi na formę zewnętrzną, czyli sposób dokonania, przyznanie może być *ustne* (*confessio oralis*) lub *pisemne* (*confessio scripta*).

Podział przyznania na ustne i pisemne jest zawarty w kan. 1750, w którym czytamy, że przyznanie jest to *assertio de aliquo facto, in scriptis aut oretenus ... peracta*. Podział ten wprawdzie dotyczy wprost przyznania w postępowaniu cywilnym, pośrednio jednak dotyczy również przyznania w postępowaniu karnym, co wynika z kan. 1959.

Przyznanie zarówno ustne jak i pisemne może być spontaniczne albo sprowokowane pytaniami sędziego stawianymi z urzędu lub na wniosek czy to drugiej strony, czy obrońcy węzła albo promotora sprawiedliwości. W sądzie właściwie każde przyznanie, choćby było złożone ustnie, staje się pisemne, gdyż zostaje spisane jeśli nie przez przyznającego, to z urzędu przez notariusza i podpisane przez przyznającego.

Kan. 1750 nie wyczerpuje wszystkich sposobów dokonania przyznania. Przyznania można dokonać nie tylko ustnie lub pisemnie. Przyznaniem

⁴³ Reg. 68, 72, R.J., in VI^o.

⁴⁴ Jones H., jw. s. 140; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 448; Vermeersch A. — Creusen J.: *Epitome iuris canonici*. T. III. Mechliniae—Romae 1946, n. 168.

⁴⁵ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 120 nn.; Noval I., jw. n. 451.

może być również odmowa odpowiedzi na pytania prawnie zadawane stronie przez sędziego (kan. 1743 § 2), nieuzasadniona odmowa złożenia przysięgi uzupełniającej (kan. 1831 § 2) lub rozstrzygającej (kan. 1836 § 3), nieuzasadniona odmowa próby pisma (kan. 1800); podobnie można powiedzieć o odmowie złożenia dokumentów (kan. 1824).

II. PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W STAROŻYTNOŚCI

Wśród autorów naukowych rozpraw prawniczych utarł się zwyczaj, że rozpatrywany przez siebie problem naświetlają historycznie, zaczynając od prawa rzymskiego. Historyczne naświetlenie problemu jest w pełni uzasadnione, gdyż pozwala ono poznać jego narodziny i ewolucję, przyczyniając się tym samym do lepszego zrozumienia jego istoty w świetle prawa obowiązującego. Również rozpatrywanie problemu w świetle prawa rzymskiego jest jak najbardziej usprawiedliwione, gdyż prawo to jako system wybiło się na pierwsze miejsce wśród prawodawstw starożytnych oraz istotnie wpłynęło również na formację prawa kanonicznego. Nieuzasadnione jednak jest upatrywanie narodzin problemów prawnych wyłącznie w prawie rzymskim, jak również twierdzenie, że w starożytności chrześcijańskiej tylko prawo rzymskie normowało życie społeczne i wpływało na formację kanonicznych instytucji prawnych. Zresztą zarówno prawo rzymskie jak i rzymska jurysprudencja z pewnością nawiązały do wcześniej powstałych praw¹. Na formację kanonicznych instytucji prawnych, obok prawa rzymskiego, miały bezpośredni wpływ także inne systemy prawne, wśród których na pierwsze miejsce wybija się system prawa żydowskiego. Toteż zanim zostanie rozpatrzone przyznanie sądowe w procesie kanonicznym, należy mu się przyjrzeć w świetle różnych systemów starożytnych.

§ 1. PRYZNANIE STRONY W PIERWOTNYCH PROCESACH ANTYCZNYCH

Najstarsze pomniki prawa antycznego nie zachowały się do naszych czasów w takim stanie i zakresie, byśmy mogli dziś mówić jasno i w szczegółach o procesie w zamierzonej przeszłości, a tym bardziej o jednym ze środków dowodowych, jakim było przyznanie strony procesowej. Niemniej jednak badacze historii usiłują dziś odtworzyć antyczny stan prawny i w tej dziedzinie.

Z natury rzeczy wynika, że przyznanie strony to jeden z najbardziej dostępnych dla sądu środków dowodowych, stąd można wnioskować, iż istniało ono jako instytucja prawa procesowego od najdawniejszych czasów. Trudno bowiem wyobrazić sobie, aby np. przestępca postawiony w stan oskarżenia nie otrzymywał pytania sędziowskiego w rodzaju: czy przyznajesz się do winy? Jednakże wyraźnej wzmianki z okresu najdawniejszego na temat przyznania sądowego i jego skutków procesowych nie mamy; mamy natomiast wiele wzmianek pośrednich.

Gdy chodzi o postępowanie dowodowe w pierwotnych procesach antycznych, to obok zeznań świadków wielką rolę odgrywała w nim przysięga

¹ Papierkowski Z.: Dowód pośredni w starożytnym procesie karnym, *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10 (1963) z. 4, s. 97.

stron. Oskarżony lub pozwany przed sąd, a niekiedy i sam powód, musiał słuszność swojego twierdzenia dowodzić złożeniem przysięgi. Złożenie przysięgi w wielu przypadkach uwalniało stronę przynajmniej od kary, jeśli nie od odpowiedzialności również cywilnej. Odrzucenie natomiast przysięgi narażało stronę na poniesienie pełnej odpowiedzialności tak karnej jak i cywilnej. Możemy stąd wnioskować, że i przyznanie sądowe było w niektórych przynajmniej przypadkach środkiem dowodowym, gdyż odrzucenie przysięgi było niczym innym, jak pośrednim przyznaniem się do winy i odpowiedzialności, bądź było uznaniem tego, co twierdził przeciwnik. Przysięga była nakładana stronom z uwagi na religijne usposobienie społeczeństwa, a to znów pozwala wnioskować, że nie mogła być składana lekkomyślnie, przynajmniej z zasady.

Z przysięgą jako środkiem dowodowym spotykamy się już w prawie babilońskim, a mianowicie w Kodeksie Hammurabiego z początku drugiego tysiąclecia przed Chr.² Według tego Kodeksu przysięgę składano powołując się na boga Marduka, jako naczelnego boga babilońskiego, albo boga Szamasza, sędziego nieba i ziemi, albo też inne bóstwa lokalne. W następstwie złożenia przysięgi w niektórych przypadkach zwalniano całkowicie z obowiązku wynagrodzenia szkody (§§ 103, 249, 266), albo zwalniano tylko do odpowiedzialności karnej (§§ 20, 131, 206—208, 227). Wynika stąd, że w przypadku odmowy złożenia przysięgi, co w praktyce było równoznaczne z przyznaniem się do winy lub uznaniem twierdzeń przeciwnika, strona musiała ponieść pełną odpowiedzialność karną, albo zaspokoić roszczenia.

Należy tu również zauważyć, że na podstawie Kodeksu Hammurabiego za fałszywe zeznania strona pozwana nie tylko była zobowiązana naprawić szkody cywilne, ale również ponosiła karę (§§ 9—10, 106, 124, 282). Wynikałoby stąd, że istniał ustawowy obowiązek mówienia prawdy, co również wskazuje, że przyznanie w procesie mogło mieć miejsce.

Z przysięgą sądową stron składaną w postępowaniu dowodowym spotykamy się również w kodeksie hetyckim z końca XV lub XVI wieku przed Chr.³, a także w procesie asyryjskim, egipskim⁴ i greckim⁵.

Pewien związek z przyznaniem sądowym strony miały również różnego rodzaju sądy boże, czyli *ordalia*. Jako środki dowodowe występowały one zarówno w procesie cywilnym jak i karnym, o ile o takim podziale procesu można mówić w zamierzchłej przeszłości. Ordalia opierały się na wierze w interwencję bóstwa w danym sporze. Polegały one na poddaniu oskarżonego czy strony procesowej różnego rodzaju próbom, np. ognia, wody, gorącego oleju, losu itp. Tego rodzaju próby z uwagi na swoją surowość zdolne były przestraszyć niejednego i dlatego musiały wpływać na przyznanie się do zarzucanych czynów czy do uznania roszczeń prze-

² Aymard A. — Auboyer J.: *L'Orient et la Grèce Antique. Histoire générale des Civilisations*. T. I. Paris 1957, s. 157 nn.; Klima J.: *Prawa Hammurabiego, z języka czeskiego przełożył C. Kunderewicz*. Warszawa 1957; Müller D.: *Ustawy Hammurabiego i ich stosunek do ustawodawstwa możeszowego jako też do XII Tablic*. Stryj 1905; Koranyi K.: *Powszechna historia państwa i prawa*. T. I, Warszawa 1965, s. 22 nn.

³ Neufeld E.: *The Hittite Laws*. 1951, s. 170; Taubenschlag R.: *Rzymskie prawo prywatne na tle praw antycznych*. Warszawa 1955, s. 309.

⁴ Taubenschlag R., *iw.* s. 309.

⁵ Koranyi K., *iw.* s. 97.

ciwnika. Sądy boże były rozpowszechnione w procesach starożytnego Wschodu, np. w starożytnym procesie indyjskim⁶ i babilońskim⁷.

Wyraźnych wzmianek na temat przyznania sądowego w starożytności dostarczają nam źródła poznania starożytnego prawa greckiego. W starożytnej Grecji przyznanie sądowe w postępowaniu karnym miało niewzruszalną moc dowodową. W myśl prawa greckiego zbrodniarze pospolic, schwytani i uwięzieni, jeżeli przyznawali się do winy, otrzymywali natychmiast wyrok śmierci, który niezwłocznie wykonywano⁸.

Starożytność znała też prawie powszechnie instytucję tortur sądowych, która była na usługach przyznania sądowego. Tortury bowiem zadawano w celu wydobycia prawdy poprzez przyznanie się do zarzucanych czynów. Praktykowano je przeważnie w odniesieniu do niewolników⁹.

§ 2. PRYZNANIE STRONY W PRAWIE BIBLIJNYM

Pismo św. Starego Testamentu daje dość dokładny obraz izraelskiego prawa tak karnego jak i cywilnego, ale tylko materialnego. W księgach Starego Testamentu mamy sporo ukazanych przestępstw i kar za nie, mamy sporo przepisów regulujących stosunki społeczne Izraelitów, jednakże stosunkowo mało spotykamy w nich przepisów z dziedziny formalnego prawa karnego czy cywilnego.

Spośród przepisów procesowych najbardziej wyraźne są te, które dotyczą środków dowodowych. Na podstawie różnych miejsc Pisma św. Starego Testamentu możemy powiedzieć, że sądy skazywały z reguły na podstawie zeznań przynajmniej dwóch świadków. Zeznanie dwóch świadków według prawa Mojżeszowego stanowiły istotny środek dowodowy, na którym opierano wyrok¹⁰. Z tej też racji fałszywi świadkowie ponosili bardzo surowe kary¹¹.

Księgi Pisma św. Starego Testamentu w niektórych przypadkach uznawały oprócz zeznań świadków również inne środki dowodowe. Np. w przypadku podejrzenia kobiety o niewierność poddawano ją sądowi Bożemu. Sądy Boże w starożytnym ustawodawstwie indyjskim czy babilońskim były rozpowszechnione, w ustawodawstwie natomiast biblijnym są niejako śladem tylko¹². W przypadku zniesławienia niewiasty przez

⁶ Papierkowski Z., jw. s. 100—102; Kohler J.: *Altindisches Prozessrecht*. Stuttgart 1891.

⁷ Kodeks Hammurabiego, § 2; Cuq E.: *Étude sur le droit babylonien, les lois assyriennes et les lois hittites*. Paris 1929, s. 31, 454 n.

⁸ Koranyi K., jw. s. 77.

⁹ Chevaillier L.: *Torture. Dictionnaire de Droit Canonique*. T. VII. Paris 1963, kol. 1293.

¹⁰ Lb 35,30: „Jeżeli ktoś popełni zabójstwo, skazuje się go na śmierć na podstawie zeznań świadków; jednak zeznanie jednego świadka nie wystarczy do wydania wyroku śmierci”; Pwt 17,6: „Na słowo dwu lub trzech świadków skaże się na śmierć; nie wyda się wyroku na słowo jednego świadka”; Pwt 19,15: „Nie przyjmie się zeznania jednego przeciwko nikomu, w żadnym przestępstwie i w żadnej zbrodni. Lecz każda zbrodnia popełniona musi być potwierdzona zeznaniem dwu lub trzech świadków”. — Cytaty Pisma św. według „Biblii Tysiąclecia”; Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Opracował zespół polskich biblistów pod redakcją benedyktynów tynieckich. Red.: A. Janowski OSB Poznań 1965.

¹¹ Pwt 19, 16—19.

¹² Lb 5, 11—31.

posądzenie jej o utratę dziewictwa dowodem jej niewinności była opinia biegłych¹³. Znana była również przysięga oczyszczająca¹⁴.

W księgach Pisma św. Starego Testamentu mamy dowód i na to, że i samo przyznanie się oskarżonego do winy było ważnym środkiem dowodowym, stanowiło podstawę skazania. Tak np. w II Księdze Samuela czytamy, że król Dawid wydał polecenie stracenia Amalecyty, który przyznał się, że zabił króla Saula na polu bitwy na jego własną prośbę. Król Dawid wydając wyrok śmierci umotywował go: „Twoja krew na twoją głowę. Usta twe wydały o tobie świadectwo, gdy mówiły: Ja zabiłem pomazańca Jahwe”¹⁵.

Podobnie przyznanie się Akana wobec Jozuego do przywłaszczenia rzeczy zdobycznych obłożonych klątwą, potwierdzone rzeczowym środkiem dowodowym, spowodowało wymierzenie kary przyznającemu się¹⁶.

Z powyższych przykładów wynika że przyznanie się do winy w świetle prawa biblijnego nie stanowiło w żadnym przypadku okoliczności łagodzącej dla oskarżonego, lecz było, przynajmniej w niektórych przypadkach, podstawą skazania, czyli stanowiło pełny środek dowodowy. Jest to zresztą zgodne z surową zasadą odwetu stosowaną przez prawo biblijne, spotykaną powszechnie w prawie starożytnym¹⁷. Należy tu jednak zauważyć, że przepisy dotyczące pogwałcenia prawa własności, jakie znajdujemy w prawie biblijnym, są w zestawieniu z Kodeksem Hammurabiego uderzająco łagodne.

Jeżeli przyznanie według prawa biblijnego nie stanowiło okoliczności łagodzącej i było podstawą skazania w procesie karnym, to tym bardziej w procesie cywilnym, zmierzającym do naprawienia szkody i uznania czyjegoś prawa. Najczęściej jednak sprawy cywilne były złączone ze sprawami karnymi, gdyż w starożytności interes publiczny nie był jeszcze na tyle wyrobiony, by mogło dojść do ścisłego rozgraniczenia procesu sądowego na karny i cywilny. Przykładem procesu cywilnego, prowadzonego w oparciu o zeznanie stron, może być słynny proces dwóch niewiast o nabycie praw do dziecka, przeprowadzony przez króla Salomona¹⁸. Dzięki dużej znajomości psychiki matczynej król Salomon doprowadził matkę fałszywą do przyznania się pośredniego; swoim zachowaniem się przyznała, że dziecko, o które toczy się spór, nie jest jej, lecz

¹³ Pwt 22, 13—21.

¹⁴ Wj 22, 8—9.

¹⁵ 2 Sm 1, 16.

¹⁶ Joz 7, 1—25: „Synowie Izraela dopuścili się przestępstwa na rzeczach obłożonych klątwą. Akan, syn Karmiego, syna Zabdiego, syna Zeracha z pokolenia Judy, przywłaszczył sobie coś z dobra obłożonego klątwą... Rzekł więc Jozue do Akana: „Synu mój, daj chwałę Bogu Izraela, Jahwe i złóż przed Nim wyznanie. Powiedz mi: Coś uczynił? Nic nie ukrywaj przede mną”. Odpowiedział Akan Jozuemu: „Istotnie zgrzeszyłem przeciw Jahwe, Bogu Izraela. Oto co uczyniłem: Ujrzałem między łupem piękny płaszcz z Szinearu, dwieście syków srebra i pręt złoty wagi pięćdziesięciu syków. Zapragnąłem ich i zabrałem je. Są one zakopane w ziemi w środku mego namiotu, a srebro pod nimi”... Wziął więc Jozue Akana, syna Zeracha, srebro, płaszcz i pręt złoty, jego synów i córki, jego woły, osły i owce, jego namiot i wszystko, co doń należało. Wszyscy Izraelici im towarzyszyli. I wywiedli ich w dolinę Akor. Jozue powiedział: „Jak nas wprowadziłeś w nieszczęście, tak niech dziś Jahwe ciebie w nieszczęście wprowadzi”. I wszyscy Izraelici ukamienowali go, spalili i obrzucili kamieniami”.

¹⁷ Wj 21, 23—25; Kpl 24, 17—21.

¹⁸ 3 Krl 3, 16—27.

strony przeciwnej. To przyznanie pośrednie wystarczyło królowi jako sędziemu do wydania wyroku na korzyść matki prawdziwej.

Przyznanie sądowe strony zmieni istotnie swój charakter dowodowy w żydowskim prawie talmudycznym, mimo iż prawo to wypływa teoretycznie z prawa biblijnego jako swego zasadniczego źródła.

§ 3. PRYZNANIE STRONY W ŻYDOWSKIM PRAWIE TALMUDYCZNYM

Talmud to kodeks religijnych, obyczajowych i prawnych przepisów żydowskich, opracowany przez rabinów w okresie od II do V wieku na podstawie Biblii, a w szczególności Pięcioksięgu Mojżesza, oraz bardzo bogatego materiału tradycji ustnej. Istnieją dwie redakcje Talmudu: babilońska, powstała w Babilonii, oraz jerozolimska, powstała w Jerozolimie. Redakcja pierwsza stanowi tzw. Talmud babiloński, redakcja druga — tzw. Talmud jerozolimski, albo palestyński. Oba rodzaje Talmudu nie różnią się między sobą co do istoty, zwłaszcza że mają wspólną część pierwszą, zw. Miszna, która jest rdzeniem Talmudu. Znaczne jednak różnice zachodzą co do objętości drugiej części Talmudu, zw. Gemara, która jest komentarzem do Miszny. Otóż Gemara jerozolimska posiada materiał bardzo szczupły, jest zredagowana w sposób nieuporządkowany, stylem trudnym i zawiłym, Gemara natomiast babilońska tych wad nie posiada. Dlatego większe znaczenie u Żydów i wśród badaczy posiada Talmud babiloński. Nieco później niż Miszna powstała Tosefta, będąca uzupełnieniem Miszny, zawierająca przepisy z okresu tannaitów (I—III w. po Chr.).

Misza jest podzielona na 6 działów (*sedarim* = porządki). Prawo tak cywilne jak i karne jest przedmiotem działu czwartego, zwanego *Neziqin* (= szkody). Dział ten zawiera 10 traktatów zatytułowanych: *Baba Qamma*, *Baba Mezia*, *Baba Bathra*, *Sanhedrin*, *Makkoth*, *Szebuoth*, *Edujoth*, *Aboda Zara*, *Aboth*, *Horajoth*. Podobnie dzieli się Tosefta¹⁹.

Według żydowskich nauczycieli Talmudu prawo talmudyczne jest zgodne z przepisami Pięcioksięgu Mojżesza, jest dalszym ich rozwojem i dostosowaniem do nowych warunków i okoliczności. Tak jednak nie jest w rzeczywistości, gdyż prawo talmudyczne w wielu miejscach znacznie różni się od prawa Mojżeszowego. Twórcy Talmudu swoistymi metodami interpretacyjnymi potrafili jednakże wykazać jego zgodność z prawem biblijnym²⁰. W Talmudzie nawet spotykamy zdania świadczące, że jego autorzy uważali Talmud za ważniejszy od Tory, gdyż „słowa Tory zawierają rzeczy zakazane i rzeczy dozwolone, przykazania ważniejsze i mniej ważne, ale słowa pisarzy są wszystkie ważne”²¹.

Talmud zasługuje na naszą uwagę dlatego, że przedstawia prawo żydowskie obowiązujące za czasów Chrystusa Pana i czasów apostołskich,

¹⁹ Esser A.: Talmud. *Encyklopedia Kościelna Nowodworskiego*, T. XXVIII, s. 161 nn.; Strack H.: *Einleitung in den Talmud*, Leipzig 1894; Funk S.: *Die Entstehung des Talmuds*, Berlin—Leipzig 1919. — Talmud babiloński w całości przechował się tylko w rękopisie monachijskim, pojedyncze natomiast jego traktaty znajdują się w kilku większych bibliotekach europejskich. Najpoczytniejsze wydania Talmudu babilońskiego: Epstein J., i inni: *The Babylonian Talmud*, London 1835, 8 tomów, w przekładzie angielskim; Goldschmidt L.: *Der Babylonische Talmud*, Berlin 1929—1936, 12 tomów, w przekładzie niemieckim.

²⁰ Aicher G.: *Das Alte Testament in der Mischna*, Freiburg i.Br. 1906; Lädler S.: *Proces karny w Talmudzie*, Lwów 1933, s. 9 nn.

²¹ Ricciotti G.: *Życie Jezusa Chrystusa*, Warszawa 1954, n. 31.

a więc z tego czasu, kiedy chrześcijaństwo rozwijało się jeszcze w łonie żydostwa i stanowiło z nim w wielu dziedzinach nierozłączną całość. Kościół odłączył się od synagogi i usunął się spod bezpośrednich wpływów żydowskich dopiero około roku 70. Żyjąc w łączności z Żydami, a nawet przez jakiś czas po rozłączeniu się, chrześcijanie musieli z braku własnych przyjmować wiele przepisów żydowskich. Talmud wprawdzie napisany został w okresie późniejszym, ale należy pamiętać, że przepisy tam zawarte były przekazywane potomnym drogą ustną przez długie lata²².

Według talmudycznego prawa żydowskiego postępowanie karne wszczymano, gdy przed sądem zjawiał się albo sam pokrzywdzony, albo oskarżyciele w liczbie dwóch lub trzech, którzy jednocześnie byli świadkami²³. Była to praktyka dawna, zgodna z przepisami biblijnymi. W oparciu o oskarżenie wniesione przez świadków sąd wzywał oskarżonego do stawienia się na rozprawę sądową w odpowiednim terminie. Świadkowie musieli koniecznie zwrócić uprzednio uwagę temu, kto przestępstwo popełniał i wskazać na karę, na jaką się narażał. Pełniający przestępstwo musiał na to odpowiedzieć, że zdaje sobie z tego sprawę²⁴.

A więc prawo talmudyczne, podobnie zresztą jak i prawo biblijne, za jedyny środek dowodowy w procesie karnym uznaje zgodne zeznania przynajmniej dwóch świadków. W prawie biblijnym jednakże mamy przykłady, że uznawano i inne środki dowodowe, a wśród nich i samo przyznanie się do winy²⁵. Prawo talmudyczne tego rodzaju wyjątku od zasady nie uznaje. Przyznanie się do winy nie stanowi w procesie talmudycznym środka dowodowego i to nawet wtedy, gdy jest poparte zeznaniem jednego tylko świadka²⁶. Talmud sceptycznie odniósł się do przyznania się do winy jako środka dowodowego, gdyż stał na stanowisku, iż oskarżony może mieć swój interes w tym, żeby się przyznać do czynu rzekomo przez siebie popełnionego. Majmonides, największy myśliciel żydowski średniowiecza, w swym kompendium talmudycznym niedopuszczalność przyznania się do winy jako środka dowodowego uzasadniał tym, że przyznający się może być nienormalnym człowiekiem, może w swej depresji psychicznej pragnąć skazania i śmierci, niezależnie od własnej winy²⁷. Na podstawie tego można powiedzieć, że Talmud odróżniał prawdę obiektywną, do której zmierzał przewód sądowy, od prawdy subiektywnej, wyrażanej przez oskarżonego, a w przypadkach wątpliwych stosował interpretację łagodniejszą dla oskarżonego. Tego rodzaju sceptyczna ocena przyznania sądowego jako środka dowodowego, jak również zasada łagodniejszej interpretacji w sprawach karnych, są znane ustawodawstwu nowszemu. Dlatego Talmud pod tym względem może być prekursorem.

²² Strack H., *jw.* s. 53; Ricciotti G., *jw.* n. 87.

²³ Glaser S.: *Wstęp do nauki procesu karnego*. Warszawa 1928, s. 186; Frankel B.: *Der gerichtliche Beweis nach mosaisch-talmudischen Rechte*. Ein Beitrag zur Kenntnis des mosaisch-talmudischen Criminal- und Civilrechts. Berlin 1846, s. 83; Ladier S., *jw.* s. 54 nn; Strack H.: *Sanhedrin—Makkoth*. Die Mischna-traktate über Strafrecht und Gerichtsverfahren. Leipzig 1910, s. 43.

²⁴ Bloch M.: *Das mosaisch-talmudische Strafgerichtsverfahren*. Budapest 1901, s. 48.

²⁵ 2 Sm 1, 16; Joz 7, 20—25.

²⁶ Sanhedrin 9b—10a.

²⁷ Ladier S., *jw.* s. 63.

Przyznanie się do winy oskarżonego w talmudycznym procesie karnym nie stanowi też okoliczności łagodzącej przy wymiarze sprawiedliwości, gdyż prawo talmudyczne takich okoliczności w ogóle nie zna. Przy wymiarze kary sąd jest skrupowany przepisami prawa i nie może kary ani zmniejszyć, ani zwiększyć, chyba że chodzi o karę chłosty, na którą ma wpływ kondycja fizyczna oskarżonego. Prawo talmudyczne zna natomiast okoliczności powodujące całkowite zwolnienie oskarżonego. Taką okolicznością jest np. unieważnienie zeznania nawet licznych świadków na skutek stwierdzenia niezdolności świadczenia choćby jednego z nich²⁸. Chodziło tu bowiem tylko o stworzenie korzystnej sytuacji dla oskarżonego i utrudnienie skazania go. Powyższej zasady o unieważnianiu zeznań świadków nie można było stosować przy przestępstwach zagrożonych karami pieniężnymi²⁹.

Ponieważ przyznanie się do winy w procesie talmudycznym nie stanowiło środka dowodowego, dlatego, o ile nie zostało poparte zeznaniem dwóch świadków, nie mogło spowodować wydania wyroku skazującego. Toteż oskarżonego przyznającego się do winy uwalniano. Mogło jednak się zdarzyć, że po wyroku uwalniającym zjawiali się w sądzie świadkowie i stwierdzali fakt popełnienia przestępstwa, do którego oskarżony wcześniej przyznał się. W takim przypadku, gdy chodziło o czyn zagrożony karą śmierci lub chłosty, przestępca nie mógł być skazany, skoro zapadł już wyrok uniewinniający³⁰. Gdy chodziło o karę śmierci lub chłosty prawo talmudyczne głosiło zasadę, że wznowienie postępowania możliwe jest tylko na korzyść oskarżonego, a nie w celu skazania³¹. Gdy chodziło natomiast o czyn zagrożony karą pieniężną, wznowienie postępowania na niekorzyść oskarżonego było możliwe, gdyż chodziło tu zazwyczaj o odszkodowanie cywilne. Ale prawo talmudyczne i w takim przypadku przewidywało darowanie oskarżonemu przewidzianej kary; oskarżony musiał się przyznać do zarzucanego czynu przed zgłoszeniem się świadków w sądzie czy to w czasie czy po zamknięciu rozprawy³².

Inne znaczenie miało przyznanie strony pozwanej w talmudycznym procesie cywilnym. Aczkolwiek żydowski proces cywilny w swej strukturze był zupełnie podobny do procesu karnego³³, to jednak przyznanie w procesie cywilnym było bardzo ważnym środkiem dowodowym. Przyznanie sądowe pozwanego uwalniało skarżących od ciężaru dowodzenia słuszności roszczeń, a sąd bez zeznań świadków zasądzał na naprawienie szkody. Jeżeli przyznanie było poprzedzone zjawieniem się w sądzie świadków, wtedy sąd zobowiązywał do zwrotu zabranej rzeczy lub do naprawienia wyrządzonej szkody, ale z uwagi na czynny żal przejawiający się w przyznaniu pozwanego, darowywał karę należną z tego tytułu. Widać to wyraźnie w prawie talmudycznym na przykładzie wymierzania kar pieniężnych. Na karę pieniężną, zgodnie zresztą z prawem Mojżesz-

²⁸ Makkoth 5b—6a.

²⁹ L adier S., jw. s. 61.

³⁰ Makkoth 5a; L adier S., jw. s. 65.

³¹ Sanhedrin 32a, 33b.

³² Baba Qamma 74b: „Jeżeli według zeznań dwóch świadków kradł, a według zeznań jednego świadka lub według przyznania się zarznął i sprzedał, płaci tylko podwójną wartość, nie płaci zaś poczwórnej względnie pięciokrotnej wartości”.

³³ Frankel B., jw. s. 94.

wym³⁴, składało się odszkodowanie cywilne w kwocie odpowiadającej wysokości rzeczywistej szkody oraz nawiązka, która również szła na rzecz pokrzywdzonego. Nawiązka będąca następstwem odpowiedzialności karnej, była równa odszkodowaniu cywilnemu, a niekiedy nawet kilkakrotnie je przewyższała, jak np. przy kradzieży wołu i owcy³⁵. Otóż w przypadku przyznania sądowego np. sprawcy kradzieży, gdy brak było innego środka dowodowego, zwłaszcza zeznań świadków, sąd zasądzał tylko do zwrotu kwoty odpowiadającej wysokości wyrządzonej szkody, czyli na zapłacenie odszkodowania cywilnego, uwalniał natomiast od kary, czyli nawiązki. Wynikało to stąd, że świadkowie byli jednocześnie stroną skarżącą i ich wystąpienie w sądzie było zasadniczą podstawą wszczęcia postępowania sądowego, przyznanie się zaś winnego do czynu zagrożonego karą pieniężną przed wystąpieniem świadków w sądzie było traktowane jako żal czynny i równoznaczne z dobrowolnym zobowiązaniem się do wynagrodzenia szkody³⁶.

Reasumując należy powiedzieć, że przyznanie się sądowe oskarżonego według prawa talmudycznego nie miało żadnego znaczenia dowodowego w procesie czysto karnym, dlatego przyznający się do winy, jeżeli świadkowie nie udowodnili mu przestępstwa, nie mógł być skazany na karę przynajmniej śmierci lub chłosty. Również w procesie cywilnokarnym, gdy chodziło o wyrównanie krzywdy, przyznający się do winy przed zeznaniem świadków był wolny od nawiązki, czyli kary, a tylko wyrównywał rzeczywistą krzywdę. Wynikało to stąd, że przyznanie miało moc dowodową tylko w sprawach cywilnych, a nie karnych³⁷.

Tak najogólniej można określić znaczenie prawne i moc dowodową przyznania sądowego strony w talmudycznym prawie procesowym, mimo niejasności tego prawa, kazuistycznego ujmowania w nim zagadnienia i drobiazgowości w przepisach.

W świetle tego, co wyżej zostało powiedziane, wydaje się zbyt uproszczone twierdzenie B. Wilanowskiego, jakoby według Miszny przyznanie się do winy powodowało bezwzględnie darowanie kary³⁸. Przyznanie się do winy powodowało darowanie kary, ale tylko dlatego, że nie było ono środkiem dowodowym w procesie karnym. Jeżeli jednak przyznanie się do winy miało miejsce po zeznaniach świadków stwierdzających winę, przestępca musiał ponieść karę, mimo przyznania się. Wystarczy tu zacytować słowa Miszny: „Jeżeli według zeznań dwóch świadków kradł, a według zeznań jednego świadka lub według przyznania się zarznął i sprzedał, płaci tylko podwójną wartość, nie płaci zaś poczwórnej względnie pięciokrotnej wartości”³⁹. A więc mimo przyznania się do kradzieży przestępca musi zapłacić podwójną wartość ukradzionej rzeczy, w czym mieści się odszkodowanie cywilne i kara za kradzież. Nie zapłaci przestępca poczwórnej lub pięciokrotnej wartości ukradzionej rzeczy, chociaż

³⁴ Wj 22, 1—9.

³⁵ Baba Qamma 62b.

³⁶ Baba Qamma 74b, 75a; L'adler S., jw. s. 66 n.

³⁷ Papierkowski Z., jw. s. 102; Lévy L.: La procédure criminelle dans la législation talmudique. *Revue des Etudes juives* 32 (1926) 173—181.

³⁸ Wilanowski B.: Rozwój historyczny procesu kanonicznego. T. I. Proces kościelny w starożytności chrześcijańskiej. Wilno 1929, s. 123; „Jako skutek konieczny owego przyznania jest darowanie kary”.

³⁹ Baba Qamma 74b.

prawo tak nakazywało w przypadku, gdy towarzyszyły okoliczności obciążające, o których zeznaje sprawca kradzieży, a to dlatego, że przyznanie się, podobnie jak i zeznanie jednego tylko świadka, nie mogło stanowić środka dowodowego winy.

W tym miejscu nadarza się okazja, aby z poznanymi przepisami talmudycznego prawa procesowego skonfrontować proces Chrystusa Pana. Otóż w świetle tychże przepisów dziwnym i niezrozumiałym wydaje się prowokowanie Chrystusa Pana do „przyznania się” podczas procesu przed Sanhedrynem; „przyznanie się” Chrystusa Pana nie mogło przecież stanowić środka dowodowego.

Proces religijny Chrystusa Pana rozpoczął się od pytań informacyjnych, zadawanych przez Annasza, byłego arcykapłana, do którego został odesłany przez najwyższego arcykapłana Kajfasza. Annasz, chcąc zdobyć trochę materiału informacyjnego, zapytał Jezusa o Jego uczniów i Jego naukę. Chrystus Pan na te pytania mające na celu wydobycie przyznania się do rzekomego przestępstwa, odpowiedział: „Ja przemawiałem jawnie przed światem. Uczylem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie nie uczyłem niczego. Dlaczegoż mnie pytasz? Zapytaj tych, którzy słyszeli, co im mówiłem. Oto oni wiedzą, co mówiłem”⁴⁰. Odpowiedź Chrystusa Pana była więc zgodna z obowiązującym prawem żydowskim, w myśl którego oskarżony nie mógł świadczyć przeciwko sobie samemu, a za ważne świadectwo uznawano tylko to, które złożyli świadkowie. Jezus w swej odpowiedzi odsyła pytającego właśnie do świadków, tym bardziej, że nauki swej nie głosił potajemnie.

Postępowanie dowodowe przeciwko Chrystusowi Panu przed Kajfaszem zaczęło zgodnie z prawem od zeznań świadków. Ponieważ świadkowie ci byli fałszywi, zeznania ich nie były zgodne ze sobą, co uniemożliwiało dalsze prowadzenie procesu pod pozorem praworządności⁴¹. Na koniec stanęli dwaj świadkowie, których zeznania zdawały się być zgodne: „Myśmy go słyszeli, jak mówił: Ja zburzę ten przybytek ludzką ręką wystawiony, a w ciągu trzech dni zbuduję inny, nie ręką ludzką uczyniony”⁴². Ale i to świadectwo przy dalszym precyzowaniu okazało się niezgodne, wobec tego nie mogło stanowić podstawy skazania. Wtedy arcykapłan Kajfasz widząc, że nie zdobędzie zgodnych zeznań świadków, powziął decyzję wydobycia od Chrystusa Pana niby to usprawiedliwienia wobec postawionego zarzutu, co jednocześnie zmusiłoby Go do dyskusji i konkretnych wypowiedzi. Dlatego zwrócił się do Chrystusa Pana: „Nie nie odpowiadasz na to, co ci zeznają przeciwko tobie”? Jezus jednakże zachował zupełne milczenie, gdyż zarzuty były bezpodstawne i nie miały mocy prawnej. Wówczas arcykapłan zapytał uroczyście: Poprzysięgam cię na Boga żywego, powiedz nam: Jesteś ty Mesjaszem, Synem Bożym?”⁴³. Jezus odpowiedział: „Choćbym wam powiedział, nie uwierzycie mi; choćbym was zapytał, nie dacie mi odpowiedzi”⁴⁴. Chrystus Pan wiedział, że Żydzi nie są duchowo przygotowani na odpowiedź Jego na

⁴⁰ J 18, 20—21.

⁴¹ Mk 14, 56.

⁴² Mk 14, 58; Mt 26, 61.

⁴³ Mt 26, 62—63.

⁴⁴ Łk 22, 67—68.

to pytanie, że kierują się złą wolą, a ponadto ewentualne przyznanie się do rzekomego przestępstwa potraktują jako dowód winy, co byłoby wbrew prawu żydowskiemu. Na dalsze pytania usilnie powtarzane Chrystus Pan w końcu odpowiedział: „Tak, Ja jestem”. Słowa te oznaczały przyznanie się. To przyznanie się zastąpiło zeznanie świadków, gdyż arcykapłan oświadczył: „Zbliźnił, na cóż nam jeszcze potrzeba świadków? Oto słyszeliście bliźnierstwo”⁴⁵.

Przyznanie się Chrystusa Pana do synostwa Bożego, jako rzekome bliźnierstwo, stało się podstawą skazania. W całej tej procedurze sądowej zmierzającej do uczynienia samego Chrystusa Pana jako oskarżonego świadkiem przeciwko sobie, tkwiło bezprawie. Arcykapłan z pewnością zdawał sobie z tego sprawę, dlatego coraz to nowymi pytaniami starał się Jezusa sprowokować do popełnienia nowego przestępstwa słownego. W końcu więc Jezus został oskarżony nie o dawne winy, lecz o rzekome przestępstwo bliźnierstwa, które popełnił na oczach Sanhedrynu.

Z powyższego widać, że proces Chrystusa Pana przed Sanhedrynem w pewnym tylko sensie odzwierciedla żydowskie prawo procesowe ujęte później w Misznie w formie wyżej ukazanej. Z braku zeznań świadków starano się uczynić środkiem dowodowym „przyznanie się” Chrystusa Pana. Jest to zresztą nie jedyne nadużycie obowiązującego prawa procesowego w procesie Jezusa. H. Danby doliczył się 16 uchybień prawnych w procesie Jezusa⁴⁶. Jeszcze więcej, bo aż 27 nieformalności w tym procesie wylicza R. W. Hausband⁴⁷. Nic więc dziwnego, że przeprowadzone na paryskim Wydziale Prawa specjalne badanie procesu Chrystusa Pana wykazało, że z powodu pogwałcenia przepisów prawa karnego, wyrok w tymże procesie był nieważny⁴⁸. Są jednakże autorzy, jak np. J. Blinzler, którzy uważają, że za czasów Chrystusa Pana istniały dwa rodzaje przepisów prawnych — saducejskie i faryzejskie; prawo faryzejskie jako bardziej humanitarne przeszło do Miszny, Chrystus Pan natomiast został osądzony według prawa saducejskiego, bardziej surowego⁴⁹. Jednakże jest to twierdzenie bez pokrycia, tym bardziej że wobec decydującego znaczenia faryzeuszów, nawet saduceusze musieli stosować się do ich nauk i przepisów prawnych⁵⁰. W. Smereka w oparciu o prace R. Taubenschlaga⁵¹ dopuszcza możliwość wpływu na proces Chrystusa Pana egipskiego prawa ptolemejskiego, na co wskazywałaby podwójna faza tego procesu — najpierw przed Annaszem informacyjna, a następnie przed Kajfaszem sądowa⁵². Takie stanowisko wymagałoby jednak głębszego

⁴⁵ Mt 26, 64—65.

⁴⁶ Danby H.: The Bearing of the rabbinical criminal code of the Jewish trial narratives of the Gospels. *Journal of Theological Studies* 21 (1919) 54 n.

⁴⁷ Hausband R.: The Prosecution of Jesus. Its date, history and legality. Princeton 1916, s. 129.

⁴⁸ Blinzler J.: Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus auf Grund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt. Regensburg 1960, s. 13.

⁴⁹ Tamże, s. 146 nn., 160 nn.

⁵⁰ Dąbrowski E.: Proces Chrystusa w świetle historyczno-krytycznym. Poznań 1965, s. 176.

⁵¹ Taubenschlag R.: Das Strafrecht im Rechte der Papyri. Berlin 1916, s. 58; tenże: Proces Apostoła Pawła w świetle papirusów. Kraków 1920, s. 7.

⁵² Smereka W.: Proces Chrystusa w świetle najnowszych badań. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 15 (1962) 158 n.

uzasadnienia. Dlatego też większość autorów utrzymuje, że spisane w Miśnie prawo żydowskie na długo przedtem obowiązywało i w Sanhedrynie jerozolimskim. Jeżeli jednak nie było w całej rozciągłości zachowane w procesie Chrystusa Pana, to należy to tłumaczyć nadużyciami obowiązującego prawa⁵³.

§ 4. PRYZNANIE STRONY W PRAWIE RZYMSKIM

Z kolei przypatrzmy się przyznaniu strony, jego znaczeniu w procesie, według prawa rzymskiego, które w szczególny sposób wywarło wpływ na wszystkie późniejsze systemy prawne. Ponieważ rzymskie prawo procesowe wprowadziło wyraźny podział procesu na cywilny i karny, dlatego przyznanie to należy rozpatrywać na tle tych dwóch rodzajów procesów.

1. Przyznanie w rzymskim procesie cywilnym

Już w ustawodawstwie XII Tablic, stanowiącym pierwszą kodyfikację prawa rzymskiego sporządzoną około r. 451 przed Chr., znajdujemy przepis: *Aeris confessi rebusque iure iudicatis XXX dies iusti sunt. Post deinde manus iniectio esto*⁵⁴. Przepis ten dał początek zasadzie rzymskiej, że uznający roszczenie powoda uważany jest za zasądzonego — *confessus pro iudicato est*. Nie jest wykluczone, że powyższa zasada w praktyce istniała zanim powstała ustawa XII Tablic; mogła ona istnieć w prawie zwyczajowym, w uchwałach zebrań ludowych czy senatu. Ustawa XII Tablic była bowiem kodyfikacją prawa dotychczasowego⁵⁵.

Wyżej wspomniany przepis ustawy XII Tablic w późniejszych źródłach prawnych ma różne brzmienie, co można wytłumaczyć pewnego rodzaju ewolucją zasady⁵⁶. Aby zrozumieć treść, skutki prawne i ewolucję tej zasady należy uwzględnić poszczególne formy rzymskiego procesu cywilnego.

a. Postępowanie legisakcyjne

Pierwsza prawnie ukształtowana forma rzymskiego procesu cywilnego to postępowanie legisakcyjne (*per legis actiones*)⁵⁷. Przypada ono na okres od znanych nam historycznie dziejów rzymskich do połowy II wie-

⁵³ Dąbrowski E., jw. s. 177.

⁵⁴ Lex XII Tabularum, III, 1—2. Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars I. Leges, ed. S. Riccobono. Florentiae 1941, s. 32.

⁵⁵ Riccobono S.: Lineamenti della storia delle fonti e del diritto romano. Milano 1949, s. 19 n.; Taubenschlag R.: Rzymskie prawo prywatne, jw. s. 31 n.

⁵⁶ D.42,1,56: „Post rem iudicatam vel iureiurando decisam vel confessionem in iure factam nihil quaeritur post orationem divi Marci, quia in iure confessi pro iudicatis habentur”; D.42,2,1: „Confessus pro iudicato est”; D.42,2,3: „...quia confessus pro iudicato habetur”; D.42,2,6,2: „...et omne omnino, quod quis confessus est, pro iudicato habere”; C.6,31,4: „...quod confessos pro iudicatis haberi placuit”.

⁵⁷ Gaius: Institutionum Commentarii quattuor, IV, 1 nn. Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars II. Auctores, ed. J. Baviera. Florentiae 1964, s. 149; Karlowa O.: Der römische Civilprozess zur Zeit der Legisactionen. Berlin 1872; Lövy — Bruhl H.: Recherches sur les actions de la Lois. Paris 1960; Osuchowski W.: Zarys rzymskiego prawa prywatnego. Warszawa 1966, s. 157—165; Taubenschlag R.: Rzymskie prawo prywatne, jw. s. 312 nn.; Zöll F. (starszy): Rzymskie prawo prywatne. T. II A. Warszawa 1920, s. 91 nn.

ku przed Chr. Postępowanie legisakcyjne było niezwykle formalistyczne. Polegało ono na wypowiedzeniu przez strony wiodące spór w sposób uroczysty swych twierdzeń. Żądanie więcej lub mniej niż wynosiła faktyczna wysokość roszczenia miało ten skutek, że powództwo oddalano. Powód opierał swe roszczenia na formule skargi, tzw. *legis actio*, przewidzianej w prawie cywilnym. Według Gaiusa w prawie rzymskim było pięć *legis actiones*: 1) *legis actio sacramento*, 2) *legis actio per iudicis arbitrive postulationem*, 3) *legis actio per condictionem*, 4) *legis actio per manus iniunctionem*, oraz 5) *legis actio per pignoris capionem*. Najszerze zastosowanie miała *legis actio sacramento*, gdyż służyła do zrealizowania każdego roszczenia uznanego przez prawo cywilne, o ile nie można było skorzystać z innej *legis actio*. Nazwa tej skargi pochodziła od słowa *sacramentum*, oznaczającego kwotę pieniężną, którą każda ze stron gotowa była przegrać, jeśli jej twierdzenie okaże się niezgodne z prawdą. Strony zgodnie ustanawiały sędziego polubownego, którego pretor upoważniał i zobowiązywał do wydania prawnego orzeczenia. Przy *legis actio per iudicis arbitrive postulationem* ustanawiano sędziego na podstawie zwykłego żądania, o ile zachodził przewidziany ustawowo stan faktyczny. Tę formę procesu stosowano wtedy, gdy chodziło o podział majątku pomiędzy kilkoma współdziedzicami. Forma ta była wygodniejsza od poprzedniej, gdyż — jak stwierdza Gaius — *in eo genere actionis sine poena quisque agebat*⁵⁸. Przy *legis actio per condictionem* powód żądał, aby pozwany przyznał lub zaprzeczył roszczenie do zwrotu długu pieniężnego lub pewnych rzeczy, bez podawania w formule podstawy prawnej. Jeżeli pozwany zaprzeczył, powód wzywał go, by trzydziestego dnia stawił się przed pretorem celem ustanowienia sędziego do rozstrzygnięcia danego sporu. *Legis actio per manus iniunctionem* oraz *legis actio per pignoris capionem* służyły dla celów egzekucyjnych; pierwsza służyła do egzekucji pretensji wierzyciela na osobie dłużnika przez objęcie go w fizyczne władanie, druga zaś służyła do zajęcia przedmiotów dłużnika.

Proces legisakcyjny miał dwa stadia: postępowanie *in iure* oraz postępowanie *in iudicio*. Celem postępowania *in iure* było rozpoznanie punktów spornych i rozstrzygnięcie, czy sprawa nadaje się do przewodu sądowego. W postępowaniu natomiast *in iudicio* badano prawdziwość twierdzeń przytoczonych przez strony *in iure* oraz wydawano wyrok.

Postępowanie *in iure* rozpoczynało się od *in ius vocatio*, czyli wezwaniem skierowanym przez powoda do pozwanego, by stawił się przed magistraturą. Pozwany musiał się na to zgodzić, gdyż ustawa nakazywała: *si in ius vocat, ito*. W przypadku wzbraniania się pozwanego przed stawieniem się przed magistraturą, powód mógł użyć siły, by pozwanego doprowadzić do stawienia się przed sądem (*legis actio per manus iniunctionem*). Proces mógł być również wszczęty *per vadimonia*. Ten sposób postępowania polegał na przyrzeczeniu pozwanego popartym oświadczeniem ręczyciela lub przysięgą, iż w oznaczonym terminie zjawi się w sądzie. Jeżeli w takim przypadku pozwany nie zjawił się przed magistraturą, ręczyciel musiał zapłacić karę umowną.

Pozwany wdając się w spór, mógł z miejsca uznać skargę powoda. Tego rodzaju przyznanie pozwanego na rzecz powoda nosiło nazwę *confessio*

⁵⁸ Gaius, jw., IV, 17a.

in iure, w odróżnieniu od *confessio in iudicio*, które mogło mieć miejsce w drugiej części przewodu sądowego. Jeżeli pozwany nie chciał uznać roszczeń powoda, musiał na żądanie powoda złożyć przysięgę, iż jego roszczenia nie istnieją. *Confessio in iure*, czyli uznanie skargi powoda, miało ten skutek, że zastępowało wyrok na korzyść powoda. Rządziła tu zasada: *Confessus pro iudicato habetur*⁵⁹. Dalszy proces był więc w tym przypadku zbyteczny. Przyznanie *in iure* miało więc charakter oświadczenia woli chronionego ustawowo, bez względu na zgodność tego oświadczenia z prawdą obiektywną. Warunkiem ważności przyznania *in iure* było: 1) posiadanie przez przyznającego zdolności do działań prawnych, którą posiadał pełnoletni, tj. mający 25 lat⁶⁰; jeżeli przyznania dokonał małoletni, przysługiwała mu *restitutio in integrum*; 2) prawo przyznającego do rozporządzania przedmiotem procesu⁶¹; 3) możliwość faktów, na których zasadzała się skarga⁶²; oraz 4) obecność powoda lub jego pełnomocnika⁶³.

Według niektórych autorów przyznający *in iure* był zrównany z zasądzonymi w każdej sprawie spornej prowadzonej w procesie legisakcyjnym. Takie uogólnianie zasady wydaje się jednak niesłuszne. Zasadę głoszącą, że uznający skargę powoda uważany jest za zasądzonego, należy odnieść w procesie legisakcyjnym tylko do spraw o roszczenia pieniężne (*certa pecunia*), co wynika z przepisu ustawy XII Tablic, który jest podstawą tej zasady⁶⁴.

W oparciu o zasadę: *Confessus pro iudicato habetur*, powód mógł nie czekając na wyrok wystąpić z żądaniem, aby przeprowadzono egzekucję przeciw pozwanemu uznającemu jego roszczenia. Zgodnie z przepisem ustawy XII Tablic pozwany obowiązany był zrealizować zapłatę w ciągu 30 dni, w przeciwnym bowiem przypadku można było w stosunku do niego zastosować *manus iniectio* w celu wdrożenia postępowania egzekucyjnego. *Manus iniectio* dokonywana była przy użyciu uroczystych słów. Dłużnik mógł przerwać dalsze postępowanie przez zapłatę długu. Również osoba postronna mogła wystąpić jako jego *vindex* i nie dopuścić do *manum inicere* za pomocą *manum depellere*. *Vindex* nie dopuszczając do egzekucji wierzyciela musiał zapłacić jego wierzytelność, w przeciwnym bowiem przypadku dochodziło do procesu; przegrywający spór *vindex* musiał zapłacić podwójnie. Jeżeli jednak nie nastąpiło ani zaspokojenie wierzyciela, ani interwencja osoby postronnej, wierzyciel na podstawie *addictio* pretora odprowadzał dłużnika do domu. Jeszcze w ciągu 60 dni można było dłużnika uwolnić, gdyby dług został spłacony. Dlatego wierzyciel w ciągu tego terminu musiał trzykrotnie swego dłużnika stawić

⁵⁹ D.42,2,1; Collinet P.: L'histoire de la confessio in iure. *Nouvelle Revue historique de droit français et étranger* 29 (1905) 174—179; Demangeat P.: De l'aveu dans la procédure civile romaine. Paris 1890; Vigilio da S. Michele, jw. s. 8 nn.

⁶⁰ D.42,2,6, § 5.

⁶¹ C.7, 16, 5—6; C.7, 16,24; C.7, 16, 39.

⁶² D.11,1,14,1: „In totum autem confessiones ita ratae sunt, si id, quod in confessionem venit, et ius et naturam recipere potest”; D.9,2,23—25; D.11,1,13.

⁶³ D.42,2,6,3: „Si quis absente adversario confessus sit, videndum, numquid non debeat pro iudicato haberi, quia nec qui iurat de operis, obligatur nec solet quis absenti condemnari”; C. u q E.: Manuel des institutions juridiques des Romains. Paris 1917, s. 875.

⁶⁴ Lex XII Tabularum, III, 1; Vigilio da S. Michele, jw. s. 21 n.

przed magistraturą i podać do publicznej wiadomości wysokość długu. Jeżeli nikt nie wykupił dłużnika mimo trzykrotnego wezwania publicznego, wierzyciel mógł go zmusić do odrobienia długu, a nawet zabić lub sprzedać jako niewolnika poza granicami państwa rzymskiego (*trans Tiberim*). Dopiero *lex Poetelia* w r. 326 zabroniła zabijania lub sprzedawania dłużnika, dopuszczając jedynie możliwość uwięzienia go. *Lex Julia de cessione bonorum* z czasów Augusta dawała pozwanemu możliwość uwolnienia się od więzienia przez odstąpienie swego mienia wierzycielowi⁶⁵.

Mogło się zdarzyć, że pozwany przed wdaniem się w spór nie uznawał pozytywnie pretensji powoda, ale też i nie negował energicznie jego pretensji, czyli uchylał się od wdania się w spór. W takim przypadku stawał się *indefensus*, tj. takim, który nie broni się odpowiednio. Wówczas wdrażano przeciw niemu egzekucję i podobnie jak w przypadku uznania roszczeń powoda *in iure* magistratura ogłaszała tzw. *addictio* na rzecz powoda. *Indefensio* więc było traktowane jako przyznanie pośrednie.

W przypadku, gdy dłużnik nie uznawał roszczeń powoda, ale uznawał fakty, na których pośrednio opierało się roszczenie, przyznanie takie nie rozstrzygało definitywnie sporu, jak bezpośrednie uznanie roszczeń, ale zaliczano je na konto środków dowodowych na rzecz powoda; przyznanie takie siłą rzeczy formowało sumienie sędziego do wydania wyroku na korzyść strony przeciwnej. Podobne skutki powodowało przyznanie faktu przez powoda na korzyść pozwanego⁶⁶. Strony były ściśle związane przyznaniem faktu, złożonym na korzyść przeciwnika; oświadczenie zapytanego miało dla niego taką moc wiążącą, jak umowa⁶⁷. Tego rodzaju przyznanie niektórzy autorzy nazywają *confessio ad interrogationes*⁶⁸.

Zawiązanie sporu między stronami, czyli *litis contestatio*, następowało tylko wtedy, gdy pozwany dłużnik zaprzeczał pretensji powoda, nie uznawał jego roszczeń. Odbywało się ono przez wypowiedzenie przez strony uroczystych słów, przepisanych dla danej *legis actio*, oraz powołanie przez pretora sędziego, by zawiązany spór rozstrzygnął.

Po zawiązaniu sporu miało miejsce drugie stadium postępowania: postępowanie *in iudicio*, czyli przed sędzią. Zmierzało ono do przekonania sędziego o prawdziwości tego, co strony stwierdziły w postępowaniu *in iure*. Każda więc strona starała się udowodnić te okoliczności, na których żądanie swoje lub obronę opierała.

W postępowaniu *in iudicio* również mogło mieć miejsce przyznanie strony; zwano je *confessio in iudicio*. Przyznanie to nie miało tak wielkiego znaczenia i tak daleko sięgających skutków prawnych jak *confessio in iure*. W postępowaniu *in iure* przyznanie przez pozwanego roszczeń powoda zastępowało wyrok i upoważniało do skargi o wykonanie wyroku, w postępowaniu natomiast *in iudicio* sędzia musiał wyrok sporządzić, chociaż mógł go oprzeć na przyznaniu strony.

⁶⁵ Zöll F., jw. s. 107.

⁶⁶ Vigilio da S. Michele, jw. s. 23 n.

⁶⁷ D.11,1,11, § 9: „Qui interrogatus responderit, sic tenetur quasi ex contractu obligatus”.

⁶⁸ Gross K.: Die Beweistheorie im kanonischen Prozess. I Allgem. Teil, Wien 1867, s. 74, 83 nn.

Sędzia w tym drugim stadium postępowania był biernym świadkiem odbywającego się przewodu sądowego, nie włączał się z urzędu czynnie do rozprawy, nie powoływał środków dowodowych. Podmiotem czynnym były strony. Zadaniem sędziego była swobodna ocena przytoczonych przez strony środków dowodowych i wydanie wyroku na podstawie wewnętrznego przekonania. W tym właśnie kontekście *confessio in iudicio* mogła formować przekonanie sędziego, czyli mogła stanowić środek dowodowy, podobnie jak zeznania świadków, dokumenty, orzeczenia biegłych, oględziny czy przysięga.

b. Postępowanie formułkowe

Postępowanie legisakcyjne nie mogło na dłuższą metę zaspokoić potrzeb społeczeństwa rzymskiego. Przede wszystkim postępowanie to było niedostępne dla sporów między *cives* i *peregrini*, których liczba wraz z rozwojem państwa rzymskiego ciągle wzrastała. *Legis actio* bowiem była formą procesu według *ius civile* i jako taka była niedostępna dla peregrynów. Ponadto *legis actio* miała zastosowanie tylko wtedy, gdy ustawa uznawała daną pretensję i tylko z trudem udawało się przystosować nowy przypadek do tekstu ustawy. Wreszcie postępowanie *per legis actiones* cechował daleko posunięty formalizm i najmniejsze uchybienie pociągało za sobą przegraną. Nie więc dziwnego, że proces ten musiał ulec reformie. W wyniku tej reformy powstało postępowanie formułkowe, które stosowano dla wszystkich⁶⁹. Formalnie i powszechnie proces formułkowy został uznany w *lex Aebutia* (130—120 r. przed Chr.). Postępowanie formułkowe jako zwyczajne postępowanie sądowe początkowo istniało obok procesu legisakcyjnego. Dopiero *duae leges Juliae iudicariae* za Augusta (ok. 17 r. przed Chr.) uznały proces formułkowy jako jedynie obowiązujący.

Postępowanie formułkowe było pozbawione formalizmu uciążliwego. Strony mogły swobodnie, w dowolnych słowach przedstawić swoje pretensje i zarzuty. Pretor po wysłuchaniu stron rozstrzygał naprzód, czy sprawa nadaje się do przewodu sądowego, a jeżeli uznał za taką, układał na piśmie formułkę i instrukcję dla sędziego, wskazując warunki, w jakich pozwanego ma skazać lub uwolnić. Pretor dawał tę formułkę powodowi, a ten wręczał ją pozwanemu (*agere per formulas*). Pozwany przez przyjęcie jej okazywał gotowość poddania się orzeczeniu sędziego.

Proces formułkowy, podobnie jak i legisakcyjny, miał dwa stadia: *in iure* oraz *in iudicio*. Wszczynając spór powód mógł domagać się od pozwanego przysięgi, że nie jest mu nic winien. Pozwany mógł również wezwać powoda do złożenia przysięgi, że pozwany jest mu winien. Było to tzw. *iusiurandum in litem*. Przez złożenie takiej przysięgi przez jedną lub drugą stronę, spór kończył się *in iure*.

Gdyby pozwany nie stawiał się na wezwanie powoda, albo nie dał poręki (*vadimonium*), nie można było przeciwko niemu użyć siły, jak w procesie

⁶⁹ Gaius, jw., IV,30-52; Giffard A.: La *confessio in iure* étudiée spécialement dans la procédure formulaire. Paris 1900; Osuchowski W., jw. s. 186—190; Püschel W.: *Confessus pro iudicato est*. Bedeutung des Satzes für den römischen Formularprozess, zugleich ein Beitrag zur Erklärung der *Lex Rubria*. Heidelberg 1924; Taubenschlag R., jw. s. 314 nn.; Zoll F., jw. s. 95 nn.

legisakcyjnym, ale pretor udzielał powodowi przeciwko pozwanemu skargi personalnej, albo też jako *indefensum missionem in bona*, czyli wprowadzał powoda w posiadanie majątku pozwanego. Bierna więc postawa pozwanego wobec wezwania sądowego w dalszym ciągu była uważana za przyznanie pośrednie.

Na wniesione powództwo pozwany mógł odpowiedzieć zaprzeczeniem roszczeniom powoda lub je wyraźnie uznać. W razie zaprzeczenia roszczeniom powoda pozwany musiał zgłosić ze swej strony nowe twierdzenia, które w formie ekscpekcji mogły być umieszczone w pisemnym sformułowaniu sporu przez pretora.

W przypadku przyznania przez pozwanego, iż roszczenie powoda jest słuszne, spór, podobnie jak w postępowaniu legisakcyjnym kończył się bez wszczynania postępowania *in iudicio*. Przyznanie *in iure* miało takie same skutki prawne, co i wyrok zasądający. W myśl zasady: *Confessus pro iudicato habetur* powód mógł bez wyroku wystąpić z żądaniem, aby przeprowadzono egzekucję przeciw pozwanemu.

Gdy chodziło o roszczenia wyrażone w pewnej kwocie pieniężnej (*certa pecunia*), pozwany, który dokonał przyznania, obowiązany był zrealizować zapłatę w ciągu 30 dni; w przeciwnym przypadku można było przeciwko niemu zastosować *duci iubere* z dalszymi konsekwencjami przewidzianymi w postępowaniu egzekucyjnym. Jeżeli jednak przedmiotem roszczeń powoda było *incertum*, a przyznający jednocześnie nie uznał wartości przedmiotu w pewnej kwocie pieniężnej, wtedy egzekucję musiało poprzedzić osobne postępowanie celem wydania *arbitrii litis aestimandae*. W postępowaniu formułkowym służyła do tego celu specjalna skarga, zwana *actio confessoria*. Podobnie było przy *actiones arbitrariae*, jeżeli przyznający nie usłuchał poprzedniego wezwania *ad restituendum, exhibendum* itp.

Skutki uznania roszczeń już w postępowaniu *in iure*, podobnie jak i wyroku, można było uchylić tylko przez *restitutio in integrum*. Był to środek nadzwyczajny do odjęcia pewnym zdarzeniem skutków prawnych, a to ze względu na słuszność, z którą owych skutków w danym przypadku nie można było pogodzić. W szczególności przyczyną restytucji, czyli przywrócenia do stanu poprzedniego, mogły być np. małoletność, przymus i bojaźń, podstęp, błąd. Restytucji mogła żądać nie tylko osoba, która doznała szkody, lecz także jej sukcesor.

W postępowaniu dowodowym, które miało miejsce w drugiej części procesu, tj. *in iudicio*, każda ze stron, która występowała z twierdzeniem, obowiązana była przytoczyć środek dowodowy, zgodnie z zasadą: *Ei incumbit probatio, qui dicit, non qui negat*⁷⁰. Po zamknięciu postępowania dowodowego następowały wywody stron względnie ich pełnomocników, po czym sąd jednoosobowy lub kolegialny, w oparciu o swobodną ocenę przytoczonych przez strony środków dowodowych, wydawał wyrok. Rzecz jasna, że i w tej części procesu mogło mieć miejsce przyznanie strony, zazwyczaj sprowokowane pytaniami przeciwnika. Nie miało ono jednak takiego znaczenia prawnego jak w pierwszej części procesu, lecz było zwykłym środkiem dowodowym, który mógł wpłynąć na treść wyroku. Względne znaczenie przyznania dokonanego *in iudicio* wynikało stąd,

⁷⁰ D.22,3,2.

iz sędzia, gdy chodziło o ocenę środka dowodowego, nie był skrepowany żadnymi przepisami.

Egzekucja w postępowaniu formułkowym, do której przeprowadzenia uprawniało przyznanie *in iudicio* lub wyrok, odbywała się w drodze wniesienia skargi egzekucyjnej, zwanej *actio iudicati*. Jeżeli pozwany i w tym przypadku przegrał spór, zachodziła właściwa egzekucja na osobie lub majątku zasądzonego. *Actio iudicati* została wprowadzona w miejsce dawnej *manus iniectio* i przedstawiała łagodniejszą formę egzekucji personalnej. Rozpatrywana była ona zwyczajnie, począwszy od *in ius vocatio*. Jednakże było rzeczą normalną, że dłużnik przyznawał *in iure* zasądzenie i na tym proces się kończył, w myśl zasady, że *confessus pro iudicato habetur*. O ile nie wystąpił żaden ręczyciel (*vindex*), wierzyciel był upoważniony odprowadzić zasądzonego do swego więzienia prywatnego. Gdyby jednak dłużnik w czasie postępowania *in iure* zaprzeczał stanowi faktycznemu lub skuteczności prawnej zasądzenia, wtedy przeprowadzano zgodnie z prawem proces; w tym ostatnim przypadku, gdyby twierdzenia pozwanego okazały się nieuzasadnione, zasądzano na podwójną wysokość odszkodowania (*infitiando crescit lis in duplum*).

c. Postępowanie kognicyjne

Postępowanie kognicyjne⁷¹, albo inaczej *extra ordinem*, pojawiło się już za czasów republikańskich, obok zwyczajnego postępowania sądowego, opartego na *ordo iudiciorum privatorum*. Rozwinęło się za czasów cesarstwa. To postępowanie nadzwyczajne początkowo stosowano tylko w sprawach uregulowanych w konstytucjach cesarskich (tzw. *ius novum, extraordinarium*). Za Dioklecjana proces kognicyjny obejmował już wszelkie sprawy sporne i stał się jedynym zwyczajnym sposobem postępowania sądowego — najpierw na prowincji, a potem w Rzymie.

Postępowanie kognicyjne odbywało się od początku do końca przed magistraturą. Znikł więc dotychczasowy podział postępowania na *in iure* oraz *in iudicio*. W miejsce sędziego sama magistratura lub urzędnik cesarski rozpoznawał rzeczowo spór (stąd *cognitio*) między stronami i rozstrzygał przez wydanie dekretu. Magistratura mogła posługiwać się sędzią, jednakże ustanowienie sędziego i zakres jego jurysdykcji zależał od niej; sędzia taki był sędzią urzędniczym, a nie polubownym, jak w procesie zwyczajnym. Forma tego postępowania zależała od woli magistratury, jednakże w praktyce formułki powództw utrzymały się w dalszym ciągu.

Celem wszczęcia procesu kognicyjnego powód wnosił skargę, zwaną *persecutio*. W wezwaniu pozwanego współdziałał sąd. Pozwany otrzymywał na piśmie sformułowaną skargę. Pozwany mógł na piśmie odpowiedzieć na pozew, podnosząc zarzuty i udzielając poręki. Jeśli pozwany nie zjawił się, przeprowadzano postępowanie zaoczne. Niestawienie się w sądzie nie było traktowane na równi z przyznaniem, jak to było w postępowaniu legisakcyjnym i formułkowym; pozwany mógł być zaocznie skazany tylko wtedy, gdy roszczenia i twierdzenia powoda zostały całkowicie udowodnione.

⁷¹ D.11,7,12; Hartmann O. — Ubbelohde A.: Der Ordo iudiciorum und die iudicia extraordinaria der Römer. Göttingen 1886; Osuchowski W., jw. s. 210—215; Taubenschlag R., jw. s. 324 nn.; Zöll F., jw. s. 103 nn.

Szczegółowe przedstawienie skargi powoda (*proposita narratio*) i odpowiedź pozwanego (*contradictio obiecta*), oraz złożenie przysięgi przez strony, że nie prowadzą sprawy dla szykany przeciwnika (*iuramentum calumniae*) — stanowiło zawiązanie sporu (*litis contestatio*). Po wysłuchaniu stron sędzia przeprowadzał postępowanie dowodowe i wydawał wyrok (*decretum*), który mógł być ogłoszony dopiero wtedy, gdy został sporządzony na piśmie.

I w procesie kognicyjnym, w jego początkowym okresie, uznanie przez pozwanego roszczeń powoda, czyli przyznanie, pociągało daleko idące skutki prawne. Dotychczasowa zasada: *Confessus pro iudicato habetur* otrzymała nową treść — stała się w końcu zasadą generalną, tzn. stosowaną w odniesieniu do wszystkich spraw spornych, a nie tylko pieniężnych, co zostało wyrażone słowami: ... *et omne omnino, quod quis confessus est, pro iudicato haberi*⁷². Następstwem uznania roszczeń powoda było zastosowanie środków przymusowych, jak wzięcie przedmiotu w zastaw (*pignoris capio*), wyprzedaż poszczególnych przedmiotów majątku na pokrycie długu (*distractio bonorum*), ewentualnie uwięzienie pozwanego. Z czasem jednak znaczenie przyznania uległo zmianie. Od czasów Justyniańskich przyznanie staje się środkiem dowodowym; przyznający jest przyrównany do zasądzonego nie dlatego, że przyznanie powoduje określone skutki, ale głównie dlatego, że dzięki przyznaniu roszczenia powoda stają się udowodnione tak, jak w procesie normalnym⁷³.

Ponieważ przyznanie w postępowaniu kognicyjnym było środkiem dowodowym, dlatego nie musiało mieć miejsca w obecności powoda, jak to było w postępowaniu legisakcyjnym i formułkowym, gdyż miało charakter oświadczenia woli, lecz również podczas jego nieobecności.

2. Przyznanie w rzymskim procesie karnym

W ewolucji rzymskiego procesu karnego można rozróżnić cztery okresy: królewski — od początku do powstania republiki, republikański — od powstania republiki do r. 149 przed Chr., okres tzw. *quaestiones perpetuae* — od r. 149 przed Chr. do III wieku po Chr. i wreszcie okres, kiedy stosowano *cognitio extra ordinem* — od początku cesarstwa⁷⁴. W pierwszych trzech okresach rzymski proces karny w swej istotnej strukturze był jednolity i opierał się na zasadzie skargowej, w okresie natomiast czwartym utwierdza się ostatecznie charakter inkwizycyjny procesu.

Ogólnie można powiedzieć, że rzymski proces skargowy polegał na wniesieniu skargi przez pokrzywdzonego lub nawet osobę postronną oraz na zasadzie swobodnej rozprawy przed sądem. Sąd był tylko biernym świadkiem odbywającego się przewodu sądowego. Podmiotem czynnym w procesie skargowym były strony. Czynności sędziów ograniczały się do swobodnej oceny przytoczonych przez strony środków dowodowych. Gdy okazało się, że oskarżyciel wniósł skargę bezpodstawnie, musiał po-

⁷² D.42,2,6,2.

⁷³ Collinet P., jw. s. 179—194; Vigilio da S. Michele, jw. s. 19 nn.

⁷⁴ Geib G.: Geschichte des Criminalprozesses bis zum Tode Justinians. Leipzig 1842; Mommsen T.: Römisches Strafrecht. Graz 1955; Willem's P.: Le droit public romain. Louvain 1888; Zumpt A.: Der Criminalprozess der römischen Republik. Leipzig 1871; Zmigryder-Konopka Z.: U źródeł rzymskiej procedury karnej. *Przegląd Historyczny* 31 (1934) 157—184.

nieść taką karę, jaka groziła oskarżonemu, gdyby mu przestępstwo udowodnił⁷⁵.

W postępowaniu *extra ordinem*, czyli kognicyjnym, jurysdykcja sądowa przechodzi do rąk urzędników cesarskich, którzy też przygotowują postępowanie, śledzą przestępców, gromadzą środki dowodowe. Co do niektórych przestępstw postępowanie wszczyna się z urzędu. Dochodzi tu do połączenia w jednej osobie funkcji oskarżyciela, sędziego śledczego i wyrokującego; oskarżony nie jest już podmiotem czynnym procesu karnego, lecz przedmiotem badania i dowodzenia⁷⁶.

Jedną z postaw, którą w rzymskim procesie karnym mógł przyjąć oskarżony, było przyznanie się do winy⁷⁷. Jakie były skutki prawne tegoż przyznania się?

W okresie poprzedzającym powstanie instytucji *quaestiones perpetuae* przyznanie się do winy w procesie karnym oznaczało poddanie się oskarżonego i zamknięcie postępowania. Zwalniało ono oskarżyciela od obowiązku udowodnienia winy oskarżonemu, a sędziego od dalszego dochodzenia. Samo przyznanie się nie zastępowało wyroku, jak to było w tym czasie w rzymskim procesie cywilnym, lecz tylko upoważniało sędziego do wydania natychmiast wyroku skazującego bez żadnych dodatkowych formalności proceduralnych⁷⁸.

W okresie *quaestiones perpetuae* i postępowania *extra ordinem*, czyli w ostatnich dwóch wiekach republiki i w okresie cesarstwa, skutki przyznania się oskarżonego w procesie karnym są nieco inne. Przyznanie się do winy nie jest już tylko poddaniem się oskarżonego, ani zakończeniem postępowania sądowego, ale jednym z sądowych środków dowodowych, mogącym wpłynąć na wewnętrzne przekonanie sędziego co do winy oskarżonego. Przyznanie się oskarżonego do winy nie zawsze jest pewnym środkiem dowodowym, nie rozstrzyga samo przez się o winie, dlatego też nie zwalniało ono sędziego od dalszych badań i zbierania innych środków dowodowych w tej sprawie⁷⁹. Wychodzą bowiem z założenia, że przyznanie się do winy może niekiedy być pozbawione prawdy obiektywnej na skutek różnych okoliczności wyrosłych z subiektywnego ustosunkowania się oskarżonego do danej sprawy. W konsekwencji sędzia nie mógł wydać wyroku skazującego zaraz po przyznaniu się oskarżonego⁸⁰. Innymi słowy — sam fakt przyznania się oskarżonego do winy, czy to dobrowolnie czy pod przymusem, nie mógł stanowić wystarczającego środka dowodowego, na którym można by było oprzeć wyrok skazujący⁸¹.

W pewnej sprzeczności z powyższym stwierdzeniem zdaje się być tekst

⁷⁵ Wlassak M.: *Anklage und Streitbefestigung im Kriminalrecht der Römer*. Wien 1917, s. 6 nn.

⁷⁶ Mommsen T., jw. s. 340 nn.

⁷⁷ Tamże, s. 437 nn.

⁷⁸ Sallustius: *De coniuratione Catilinae*, LII,36: „... de confessis, sicuti de manifestis rerum capitalium, more maiorum supplicium sumendum”; Ernout A.: *Salluste, Catilina Jugurta fragments des histoires*. Collection des Universités de France. Paris 1947, s. 114; Vigilio da S. Michele, jw. s. 25.

⁷⁹ D.48,18,1,17: „Divus Severus rescripsit confessiones reorum pro exploratis facinoribus haberi non oportere, si nulla probatio religionem cognoscentis instruat”.

⁸⁰ D.48,3,5: „Si confessus fuerit reus, donec de eo pronuntietur, in vincula publica coiendus est”.

⁸¹ D.48,18,1,23; D.48,18,1,27.

zawarty w C.IX,47,16⁸². Z tego tekstu mogłoby wynikać, że i samo przyznanie się oskarżonego wystarczy, aby wydać wyrok skazujący w procesie karnym. Tak jednak nie jest. Tekst zawarty w C.IX,47,16 nie wyklucza powinności sędziego uzupełnienia środków dowodowych. Tekst ten tłumaczony inaczej byłby w jaskrawej sprzeczności z tym, co mówi D.XLVIII,18,1,23⁸³, D.XLVIII,18,1,27⁸⁴, a przede wszystkim z jasnym tekstem Didaskalii⁸⁵.

Podczas gdy sędzia szukał innych środków dowodowych, które by potwierdziły przyznanie się oskarżonego do winy, ten nie mógł przebywać na wolności, ale był pilnowany w więzieniu⁸⁶.

Przyznanie się do przestępstwa w rzymskim procesie karnym mogło być dokonane przez oskarżonego pełnoletniego, tj. mającego 25 lat. Mogło ono być dokonane również przez małoletniego prawnie oskarżonego, ale tylko wtedy, gdy występował on w asyście swego kuratora lub opiekunu⁸⁷. Pełnomocnik broniący oskarżonego nieobecnego z natury swej funkcji nie mógł dokonać przyznania się do winy w cudzym imieniu⁸⁸. Podobnie należy powiedzieć o broniącym przed sądem karnym swojego niewolnika⁸⁹. Nie mogli dokonać przyznania się sądowego również chorzy umysłowo i małe dzieci, nawet w obecności swoich opiekunów czy kuratorów, gdyż nie mogli stawać przed sądem karnym z powodu braku winy w ich postępowaniu⁹⁰.

Rzymskie prawo karne przewidywało torturowanie oskarżonego w celu spowodowania przyznania się do winy i w ten sposób wykrycia prawdy. *Digesta* poświęcają torturom długi traktat⁹¹. Przez tortury prawo rzym-

⁸² C.9,47,16: „Qui sententiam laturus est, temperamentum hoc teneat, ut non prius capitalem in quempiam promat severamque sententiam, quam in adulterii, vel homicidii, vel maleficii crimine, aut sua confessione, aut certe omnium, qui tormentis, vel interrogationibus fuerint dediti, in unum conspirantem concordantemque rei finem, convictus sit; et sic in obiecto flagitio deprehensus, ut vix etiam ipse ea, quae commiserat, negare sufficiat”.

⁸³ D.48,18,1,23: „Quaestioni fidem non semper nec tamen numquam habendam constitutionibus declarat: etenim res est fragilis et periculosa et quae veritatem fallat”.

⁸⁴ D.48,18,1,27: „Si quis ultro maleficio fateatur, non semper ei fides habenda est: nonnumquam enim aut metu aut alia de causa in se confitentur. Et extat epistula divorum fratrum ad Voconium Saxam, qua continetur liberandum eum, qui in se fuerat confessus, cuius post damnationem de innocentia constitisset”.

⁸⁵ Didascalia, II,52,1: „Attamen dicimus: videtis, fratres nostri, quomodo, cum homicidae ad potestatem adducuntur, iudices diligenter adducentes interrogent et inquirant, quae ab illis facta sunt, ac deinde iterum maleficio dicant, num haec ita sint; et quamquam confitentur et annuit, non confestim ad mortem eum mittant, sed multis diebus de eo ferant, et manibus ad caelum sublevatis contestentur: insontes sumus sanguinis hominum. Hoc faciunt, quamquam gentiles sunt...”; Funk F.: Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Vol. I. Paderbornae 1905, s. 148.

⁸⁶ D.48,3,5.

⁸⁷ C.5,59,4.

⁸⁸ Paulus: Sententiarum receptorum libri quinque, V,16,11: „Neque accusator per alium accusare neque reus per alium defendi potest, nisi ingratum libertum patronus accuset aut rei absentia defendatur”. Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars II, jw. s. 404; C.9,2,3.

⁸⁹ C.9,2,2.

⁹⁰ D.48,9,2,2: „Sane si per furorem aliquis parentem occiderit, impunitus erit”; D. 48,8,12: „Infans vel furiosus si hominem occiderint, lege Cornelia non tenentur, cum alterum innocentia consilii tuetur, alterum fati infelicitas excusat”; D.1,18,13-14; D.2,4,4.

⁹¹ D.48,18; C.9,41; Chevaillier L., jw., kol. 1294 n.; Mellor A.: La torture. Paris 1949, s. 45-60.

skie rozumiało męczenie i zadawanie znacznego bólu oskarżonemu⁹². Jest rzeczą pewną, że przyznanie się do winy mogło być wymuszone na niewolnikach, którzy zostali oskarżeni przed sądem, oraz na wolnych, którzy z powodu ubóstwa pracowali u kogoś jako najemnicy, gdyż są na to wyraźne dowody w prawie rzymskim⁹³. Niektórzy autorzy są skłonni uważać, że prawo rzymskie nie dopuszczało tortur w stosunku do pozostałych oskarżonych, którzy byli wolnymi⁹⁴. Opierają się oni na niezbyt jasnych tekstach zawartych w D.XXII,5,2 i D.XLVIII,18,15. Potwierdzeniem stanowiska tych autorów mogłoby również być zachowanie się rzymskiego komendanta Jerozolimy w stosunku do św. Pawła Apostoła, opisane w *Dziejach Apostolskich*; św. Paweł zaprotestował, powołując się na obywatelstwo rzymskie, gdy chciano go skazać na tortury, aby dowiedzieć się, dlaczego go Żydzi oskarżają⁹⁵. Jednakże jest rzeczą bardziej prawdopodobną, że i wolni oskarżeni przed sądem mogli być torturowani w celu wyjawienia prawdy, zwłaszcza od czasów cesarstwa i gdy chodziło o takie przestępstwa jak obrazę majestatu⁹⁶, a później magii, fałszerstwa⁹⁷, wyrabiania fałszywej monety⁹⁸, otrucia⁹⁹, cudzołóstwa¹⁰⁰. Tylko niektóre stany były pod tym względem uprzywilejowane. Tak np. uwalniano od tortur żołnierzy, dziesiętników, rycerzy, kapłanów, o ile nie chodziło o przestępstwo przeciwko państwu¹⁰¹. To jedno jest pewne, że dochodzenia prawdy w postępowaniu karnym nie rozpoczynano od tortur, oraz przyznanom spowodowanym torturami nie zawsze dawano wiarę¹⁰².

Przyznanie się mogło być dokonane przez oskarżonego tylko przeciwko sobie¹⁰³. W związku z tym nie wolno było sędziemu pytać lub torturować oskarżonego, który już przyznał się do winy, aby wykryć ewentualnych współników przestępstwa¹⁰⁴. Od tej zasady były jednak nieliczne wyjątki¹⁰⁵.

Przyznanie się do winy, aby mogło mieć skutki prawne, musiało być

⁹² D.47,10,15,41: „Quaestionem intellegere debemus tormenta et corporis dolorem ad eruendam veritatem. Nuda ergo interrogatio vel levis territio non pertinet ad hoc edictum”.

⁹³ D.2,1,7,3: „In servos autem, si non defenduntur a dominis, et eos qui inopia laborant corpus torquendum est”; D.47,10,15,34-42.

⁹⁴ Bonfante P.: *Storia del diritto romano*, Vol. I, Roma 1934, s. 199 n.; De Francisci P.: *Storia del diritto romano*, Vol. I, Roma 1931, s. 295.

⁹⁵ Dz 22,24-29.

⁹⁶ C.9,8,3 n.

⁹⁷ C.Th.,9,35,1.

⁹⁸ C.9,24,2.

⁹⁹ C.9,41,3.

¹⁰⁰ Nov. 117,15,1; Nov. 134,12.

¹⁰¹ Willem's P., jw. s. 150; G. J.: *Tortura*, *Enc. Kośc. Nowodworskiego*, T. XXVIII, s. 617 nn.

¹⁰² D.48,18,1: „Et non esse a tormentis incipiendum et divus Augustus constituit neque adeo fidem quaestioni adhibendam”; D. 48,18,1,23.

¹⁰³ Paulus, jw. V,13,3: „Damnati serui, siue post sententiam siue ante sententiam dominorum facinora confessi sint, nullo modo audiuntur, nisi forte reos defertant maiestatis”. *Fontes iuris Romani antejustiniani*, Pars II, jw. s. 402; C.9,2,17.

¹⁰⁴ D.48,18,1,1: „Repeti posse quaestionem divi fratres rescripserunt. Is, qui de se confessus est, in caput aliorum non torquebitur, ut divus Pius rescripsit”; Paulus, jw., I,12,6: „Qui de se confessus est, in alium torqueri non potest, ne alienam salutem in dubium deducat, qui de sua desperavit”. *Fontes iuris Romani antejustiniani*, Pars II, jw. s. 330; C.9,2,17.

¹⁰⁵ Paulus, jw., V,13,3; V,14,1 .

wypowiedziane przez oskarżonego wobec sędziego kompetentnego; przyznanie się pozasądowe nie miało w procesie karnym znaczenia¹⁰⁶.

Przyznanie się oskarżonego mogło być zwyczajne lub kwalifikowane. Przyznanie się kwalifikowane, czyli zawierające jakieś zastrzeżenie, pociągało za sobą złagodzenie wyroku, albo nawet uniewinnienie oskarżonego¹⁰⁷.

Oskarżony mógł dokonać przyznania się z własnej inicjatywy, bądź podczas przewodu dowodowego na skutek pytań oskarżyciela. Oskarżyciel, nawet gdy była nim osoba prywatna, mógł zadawać oskarżonemu pytania, aby go sprowokować do przyznania się do przestępstwa, gdyż obowiązek dowodzenia spoczywał na tym, który coś twierdził; przyznanie się oskarżonego do winy było właśnie jednym ze środków dowodowych.

Przyznanie się oskarżonego do winy w procesie karnym mogło być odwołalne lub nieodwołalne, w zależności od tego, czy było wymuszone czy dobrowolne¹⁰⁸.

Gdy chodzi o sposób przyznania się, to można było je wyrazić przed sędzią nie tylko ustnie, lecz również na piśmie lub w jakikolwiek inny sposób¹⁰⁹. Mogło ono być wyrażone wyraźnie lub domyślnie¹¹⁰.

Oskarżony, który przyznał się do winy i został osądzony, nie mógł już apelować¹¹¹. Konstytucja cesarza Konstansa i Konstancjusza II z r. 344 złagodziła surowy pod tym względem tekst Paulusa, stanowiąc, że niemożliwa jest apelacja tylko wtedy, gdy oskarżony przyznał się do winy spontanicznie. Możliwa więc była apelacja, jeżeli oskarżony przyznał się do winy pod wpływem jakiegoś przymusu¹¹². Ale i w takim przypadku wyjątek stanowili znaczni rozbójnicy, agitatorzy rewolucyjni albo przywódcy jakichś band¹¹³.

III. GENEZA INSTYTUCJI PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W KANONICZNYM PRAWIE PROCESOWYM

Kościół pierwotny rozwijał się w zasięgu dwóch zasadniczych systemów prawnych: żydowskiego i rzymskiego. Pierwszy przedostawał się do Kościoła poprzez chrześcijan nawróconych z żydostwa, drugi — poprzez chrześcijan nawróconych z pogaństwa. Jeden i drugi system prawny, jak to zostało wykazane w rozdziale poprzednim, posiadał wypracowaną na swoją modłę instytucję przyznania sądowego strony. Stąd zachodzi pytanie — z którego systemu prawnego, żydowskiego czy rzymskiego, pierwotny proces kościelny przejął instytucję przyznania sądowego strony? Odpowiedź na to pytanie może być tylko kompromisowa, siłą bowiem

¹⁰⁶ C.3,15.

¹⁰⁷ C.9,16,1; C.9,16,4.

¹⁰⁸ C.7,59,1.

¹⁰⁹ Paulus, jw., V,5a,3: „Confiteri quis in iudicio non tantum sua uoce, sed et litteris et quocumque modo potest: conuinci autem non nisi scriptura aut testibus potest”. Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars II, jw. s. 392.

¹¹⁰ D.3,2,5: „... quoniam intellegitur confiteri crimen qui paciscitur”.

¹¹¹ Paulus, jw., V,35,2: „Mortatorias appellationes et eas, quae ab executoribus et confessis fiunt, recipi non placuit”. Fontes iuris Romani antejustiniani. Pars II, jw. s. 416.

¹¹² C.7,65,2.

¹¹³ D.28,3,6,9; D.49,1,16.

rzeczy wpływ na formujący się pod względem prawnym proces kościelny, jak i w ogóle na organizację życia kościelnego, musiał mieć zarówno system żydowski jak i rzymski — z tym jednak zastrzeżeniem, że wpływ systemu żydowskiego był silniejszy w początkowym okresie chrześcijaństwa, po czym musiał on ustąpić miejsca systemowi rzymskiemu.

Dla lepszego zrozumienia wpływu tak jednego jak i drugiego systemu prawnego na powstanie instytucji przyznania sądowego strony w kanonicznym prawie procesowym, należy naprzód ukazać genezę procesu kościelnego w ogóle.

§ 1. GENEZA PROCESU KOŚCIELNEGO W OGÓLE

Genezą procesu kościelnego zajmowało się wielu autorów. Opinie ich w tej sprawie są bardzo różnorodne.

Jednym z pierwszych, którzy zajęli się zagadnieniem genezy procesu kościelnego, był W. Molitor¹. Wprawdzie zajął się on historią kanonicznego procesu karnego, jednakże przy okazji sięgnął do genezy procesu kanonicznego w ogóle. Według W. Molitora podstawę kościelnego prawa procesowego w czasach apostołskich stanowią słowa Chrystusa Pana, zawarte u Mt 18, 15—17, raz św. Pawła, zawarte w 1 Tm 5, 19 i 1 Kor 6, 1—6. Kościół w czasach apostołskich nie wypracował jeszcze własnego procesu szczegółowego, dlatego musiał ulegać wpływom od zewnątrz. I tak Kościół dokonał recepcji niektórych, bardziej prostych form procesu rzymskiego. Aż do czasów Konstantyna Wielkiego Kościół nie wytworzył całkowitej procedury sądowej, lecz tylko niektóre jej formy. Powodem takiego stanu był ówczesny duch chrześcijański, który zwracał uwagę nie na formy procesowe, lecz na osiągnięcie samej sprawiedliwości. Od czasów Konstantyna Wielkiego w sądach kościelnych coraz częściej zaczęto stosować prawo rzymskie, zarówno materialne jak i formalne. Rzymskie prawo procesowe stało się kościelnym prawem procesowym w całej pełni za pontyfikatu św. Grzegorza I Wielkiego².

Podobne stanowisko co i W. Molitor zajął J. Fessler w swej pracy poświęconej procesowi kanonicznemu w okresie przedjustyniańskim³. Na podstawie przykładów konkretnych wykazuje on, że Kościół w pierwszych trzech wiekach kierował się własnymi przepisami, wynikającymi z natury własnej. Nie znaczy to jednak, by nie przyjmował wielu szczegółów z prawa rzymskiego. Wpływ prawa rzymskiego na kształtowanie się procesu kościelnego nasila się od czasów Konstantyna Wielkiego. Pod wpływem prawa rzymskiego sądownictwo kościelne bardziej rozwinęło się na Zachodzie aniżeli na Wschodzie. Jednakże w konkluzji J. Fessler wpływom prawa rzymskiego na starożytny proces kościelny przypisuje znaczenie ograniczone, gdyż wpływy te wywierało również Pismo św., dawna tradycja, oraz własne przepisy kościelne⁴.

¹ Molitor W.: Ueber kanonische Gerichtsverfahren gegen Kleriker. Ein rechtsgeschichtlicher Versuch zur Lösung der praktischen Frage der Gegenwart. Mainz 1856.

² Tamże, s. 12 n., 32, 35 n.

³ Fessler J.: Der kanonische Process nach seinen positiven Grundlagen und seiner ältesten historischen Entwicklung in der vorjustinianischen Periode. Wien 1860.

⁴ Tamże, s. 24 nn., 178.

F. Wernz jest zdania, że struktura pierwotnego sądownictwa kościelnego była nadzwyczaj prosta. Dopiero gdy ilość spraw sądowych zaczęła wzrastać, ustawodawstwo soborowe i synodalne, przyjmując formy procesu rzymskiego z uwzględnieniem prawa naturalnego, nadało jej określone formy. Od czasów św. Grzegorza Wielkiego prawo rzymskie jest źródłem pomocniczym procesu kanonicznego⁵.

Że pierwotny proces kościelny wyszedł z form nadzwyczaj prostych, a dopiero z czasem przejął z prawa rzymskiego szczegółowe formy proceduralne, są przekonani liczni inni autorzy, jak np. J. Devoti⁶, K. Gross⁷, G. Gottschalk⁸, P. Hinschius⁹, E. Rittner¹⁰, A. Sotkiewicz¹¹, E. Eichmann¹², I. Grabowski¹³, F. Bączkiewicz¹⁴, A. Vermeersch — J. Creusen¹⁵.

O wpływie rzymskiego prawa procesowego na proces kościelny mówi też E. Loening, jednakże z tym zastrzeżeniem, że przyjęte przez Kościół prawo procesowe zostało uzupełnione specjalnymi przepisami kościelnymi, które miały na celu zabezpieczenie interesów kościelnych. Przepisy te wydawano na soborach i synodach¹⁶. Ograniczony wpływ prawa rzymskiego na proces kościelny przypisują również F. Roberti¹⁷ i J. Noval¹⁸.

⁵ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 2: „Finitis persecutionibus cum in dies cresceret numerus causarum ad forum ecclesiasticum delatarum, maior exstitit necessitas, ordinem iudiciale Ecclesiae a pristina sua simplicitate, ad formam quandam stabilem atque solemnem revocandi. Id quod magna ex parte effectum est in Concilio Africanis aliisque Synodis. Atque eandem ob causam mirum non est, quod leges romanae de iudiciis, aequitate naturali commendatae, magis in foro quoque ecclesiastico reciperentur, ut constat ex factis historicis, maxime vero ex epistolis Gregorii M., ita ut merito teneri possit, ineunte saeculo septimo vel ipsa suprema auctoritate ecclesiastica leges romanas de iudiciis tamquam fontem subsidiarium canonici ordinis iudiciarii fuisse admissas”.

⁶ Devoti J.: *Institutionum canonicarum libri IV*, Venetiis 1827, lib. 3, s. 34: „Aucto litium numero, commodius visum est in iudiciis ecclesiasticis certum ordinem, formamque constituere atque in iis quasdam adhibere solemnitates, quae partim a foro civili desumptae, partim ab ecclesiasticis primum legibus constitutae sunt”.

⁷ Gross K., jw. s. 13: „Der accusatorische Process hat im Strafverfahren vor den geistlichen Gerichten, wenn auch nicht vollständig nach den Bestimmungen des römischen Rechtes, so doch, dem Principe nach schon vor Gregor dem Grossen geherrscht, war von diesem ganz nach dem römischen Rechte ausgebildet worden”.

⁸ Gottschalk G.: *Über den Einfluss des römischen Rechts auf das canonische Recht*, Mannheim 1866, s. 3.

⁹ Hinschius P.: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, Vol. IV, Berlin 1888, s. 770, nota 3, s. 772, nota 3.

¹⁰ Rittner E.: *Prawo kościelne katolickie*, T. II, Lwów 1907, s. 28 nn.

¹¹ Sotkiewicz A.: *Proces. Enc. Kośc. Nowodworskiego*, T. XXI, Warszawa 1896, s. 378: „W początkach Kościoła sprawy cywilne wiernych sądem polubownym były rozstrzygane ... następnie sądzili je biskupi bez żadnych form prawnych, po ojcowsku, na zasadzie naturalnej słuszności i moralności chrześcijańskiej... Z czasem sądenie spraw cywilnych poczęło się odbywać z formami w sądach świeckich używanymi, do których dodano ze strony Kościoła wiele innych wywołanych tym, że sądy kościelne rozstrzygały spory, co do natury przedmiotów różne od spraw w sądach świeckich sądzonych”.

¹² Eichmann E.: *Das Processrecht des Codex Iuris Canonici*, Paderborn 1921, s. 16.

¹³ Grabowski I., jw. s. 574.

¹⁴ Bączkiewicz F., jw. n. 9.

¹⁵ Vermeersch A. — Creusen J., jw. n. 5.

¹⁶ Loening E.: *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, T. I, Strassburg 1878, s. 386 nn.

¹⁷ Roberti F., jw. n. 2: „Certe errarunt qui processum canonicum putarunt „serviliter” imitatum esse romanum, Rectius censemus Ecclesiam ad suum proces-

O stopniowym wpływie prawa rzymskiego na proces kościelny mówi M. Conte a Coronata¹⁹.

Ciekawe stanowisko co do wpływu prawa rzymskiego na pierwotny proces kościelny wyrażają autorzy prawosławni z końca XIX wieku: N. Zaozierskij i P. Prokoszew.

N. Zaozierskij twierdzi, że recepcja rzymskich przepisów procesowych przez Kościół starożytny, na którą wszyscy kanoniści zwykli się powoływać, ogranicza się jedynie do niektórych instytucji: notariuszy, protokołu, skargi. Wszystko inne Kościół wypracował samodzielnie. Kościół tworząc własne prawo procesowe opierał się na Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu, oraz na przepisach wydanych przez Apostołów, a stanowiących tradycję kościelną. Kościół nie mógł przejąć w całości przepisów rzymskich, gdyż sędziowie kościelni, jako duszpasterze, mieli całkiem inny stosunek do podsądnych, aniżeli sędziowie świeccy; w podsądnych widzieli oni przede wszystkim duszę, o której zbawienie mieli się zatroszczyć²⁰.

Według P. Prokoszewa proces kościelny pierwszych trzech wieków przedstawiony w Didaskalii zawiera tylko główne elementy każdego procesu w ogóle; cd strony jednak wewnętrznej przebija w nim troska duszpasterska o podsądnego. Wpływ prawa rzymskiego na proces kościelny daje się zauważyć dopiero po Soborze Nicejskim. Pierwotny proces kościelny był bardzo prosty, nie posiadał określonych form procesowych. P. Prokoszew widzi w pierwotnym procesie kościelnym pewien wpływ prawa żydowskiego²¹.

Z kolei ze śmiałą opinią wystąpił B. Wilanowski. W swym obszernym studium na temat procesu w starożytności chrześcijańskiej stwierdza on, że proces kościelny wyszedł z procesu żydowskiego i pod jego wpływem formował się przez trzy pierwsze wieki chrześcijaństwa, tj. do czasu, kiedy musiał ulec wpływom prawa rzymskiego²². Opinia ta z uwagi na

sum constituendum plura ex iure romano derivasse, quaedam ex germanico, nonnulla ex statutis et consuetudinibus existentibus, sed haud paucis etiam sua instaurasse instituta".

¹⁹ Novati I., jw. n. 34.

²⁰ Conte a Coronata M., jw. n. 1087: „Formulae et sollemnitates iudiciales primis saeculis nullae vel valde limitatae fuere. Post tempora Apostolica tribunalia ecclesiastica collegialia constituta sunt, aut saltem in collegio seu communitate iudicia exercita fuerunt. Post persecuciones paulatim ius romanum circa formulas iudicarias in foro ecclesiastico introductum est et partim ex legibus populorum barbarorum moderatum”.

²¹ Zaozierskij N.: Cerkownyj sud w pierwyje wieku christianstwa. Istoriko-kanoniceskoje izsledowanie, Kostroma 1873, s. 312.

²² Prokoszew P.: Cerkownoje sudoproizwodstwo w pierjod wsielenskich soborow (accusatio) i wlijanje na niego rimsko-wizantijskago processualnago prawa. Kazań 1900, s. 45: „I tak, cerkownyj process pierwych trzech wiekow predstavljajet iz siebia institut, postrojennyj boleje na nrawstwiennych, czem na juridiceskich naczałach. Nie podležit somnienju, czto on obrazowalsia bez wsiakogo wlijanja so storony rimskago prawa: cerkow' osobienno zabotliwo ograždala swoj sud otrowniesienja w niego naczał i charakteria suda mirskogo”; tamże, s. 12: „Eto opredienjenje zaïmstwowano iz jewrejskago prawa, w ktorom takoje imiennio koliczestwo swidietielej”.

²³ Wilanowski B., jw. s. 114 n.: „Proces kościelny pierwszych wieków chrześcijaństwa był rzeczywiście dość prosty, choć nie w takim stopniu, jak się to powszechnie twierdzi. To jedno. Dalej, zasadniczą podstawą dla tego procesu było istotnie Pismo św. Starego i Nowego Testamentu. Ale nie ono jedynie. W Piśmie św. mamy zaledwie zrab, gdy kościelne prawo procesowe pierwszych wieków chrześci-

swoją oryginalność i wywołaną dyskusję zasługuje na bardziej szczegółowe omówienie.

Władza sądownicza Kościoła w pierwszych wiekach chrześcijaństwa musiała opierać się przede wszystkim na następujących słowach Chrystusa Pana: „Gdy twój brat zawini przeciwko tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię posłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie posłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków opierała się cała sprawa. Jeśli i tych nie posłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościoła nie posłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik”²³.

Powyższy tekst jest dowodem recepcji przez Chrystusa Pana wielu przepisów żydowskiego prawa procesowego. Przede wszystkim jest dowodem recepcji przepisów o dwóch lub trzech świadkach-oskarżycielach, tak bardzo charakterystycznych w żydowskim procesie karnym²⁴; przepisy te istniały u Żydów zarówno w czasach najdawniejszych²⁵, jak i w czasach talmudycznych²⁶, a przeto i w czasach Chrystusowych. W rzymskim procesie skargowym również występował oskarżyciel, jednakże mógł on występować z oskarżeniem tylko w odniesieniu do niektórych przestępstw i za zgodą magistratury, odgrywał on rolę strony a nie świadka i wystarczał jeden²⁷.

Również przestrzeganie, o którym jest mowa w wyżej cytowanych słowach Chrystusa Pana, jest specyficzną właściwością żydowskiego prawa procesowego. Świadkowie w myśl żydowskich przepisów procesowych musieli koniecznie zwrócić uwagę temu, kto przestępstwo popełniał, na karę, na jaką się narażał²⁸. Przepis ten w procesie żydowskim był bardzo przestrzegany i jedno z pytań stawianych świadkom dotyczyło właśnie tego przepisu²⁹. Z pewnością przeto powyższy przepis znany był i zachowywany za czasów Chrystusa Pana, tym bardziej, że wzmianki o przestrzeganiu przestępcy znajdujemy i w Piśmie św. Starego Testamentu³⁰.

jaństwa prócz tego zawierało jeszcze cały szereg szczegółowych przepisów, jakich w Piśmie św. brak. Skąd one zostały wzięte? Stanowczo nie z prawa rzymskiego. Również i nie z prawa greckiego. Są to przepisy procesowe żydowskie, jak się one wówczas w praktyce życia przedstawiały. Proces żydowski, jak go w zaraniu chrześcijaństwa widzimy, opierał się zasadniczo na tym, co Pismo św. Starego Testamentu zawiera. Była to jego podstawa faktyczna. Ale gdy te przepisy, jako bardzo skąpe, nie wystarczały, wytworzyły się w praktyce życia u Żydów przepisy bardziej szczegółowe. I te to właśnie przepisy zostały przez Kościół recypowane. W ten sposób stwierdzamy, że Kościół recypował prawo procesowe żydowskie”.

²³ Mt 18,15-17.

²⁴ Glaser S., jw. s. 186: „Żydowskie postępowanie karne, polegające na zasadzie skargowej, wdrażano na skutek doniesienia lub oskarżenia wniesionego przez pokrzywdzonego lub z reguły przez dwóch denuncjantów lub oskarżycieli (kategoroi), którzy byli zarazem świadkami”; Ladier S., jw. s. 54 nn.

²⁵ Pwt 17,6; Pwt 19,5; Lb 35,30; Dn 13,34-41.

²⁶ Strack H.: Sanhedrin-Makkoth, s. 43.

²⁷ Mommsen T., jw. s. 372.

²⁸ Bloch M., jw. s. 48; Fürst J.: Das peinliche Rechtsverfahren im jüdischen Altertume. Ein Beitrag zur Entscheidung der Frage über Aufhebung der Todesstrafe. Heidelberg 1870, s. 17.

²⁹ Sanhedrin 5,1; 10,4; Strack H., jw. s. 15: „Man prüfte sie durch... Nachforschungsfragen... Kennt ihr ihn? Habt ihr ihn gewarnt”; tamże, s. 39: „Sie (= die Vorführten) bedürfen (dann) zweier Zeugen und der Verwarnung für jeden Einzelnen”.

³⁰ Kpl 19,17: „Nie będziesz żywił w sercu nienawiści do brata. Będziesz upominał bliźniego, aby nie zaciągnąć winy z jego powodu”; Syr 19,13-15: „Upomnij przyja-

Potwierdzeniem recepcji charakterystycznego przepisu żydowskiego co do dwóch lub trzech świadków-oskarżycieli jest wyjątek z I Listu św. Pawła Ap. do Tymoteusza: „Przeciwko prezbiterowi nie przyjmuj oskarżenia, chyba że na podstawie dwu albo trzech świadków”³¹.

Dowodem przejęcia przez Kościół pierwszych wieków przepisów żydowskiego prawa procesowego są również słowa św. Pawła Ap. z I Listu do Koryntian: „Czy odważy się ktoś z was, gdy zdarzy się nieporozumienie z drugim, szukać sprawiedliwości u niesprawiedliwych, zamiast u świętych? Czy nie wiecie, że święci będą sędziami tego świata? A jeśli świat będzie przez was sądzony, to czyż nie jesteście godni wyrokować w tak błahych sprawach? Czyż nie wiecie, że będziemy sądzili także aniołów? O ileż przeto więcej sprawy doczesne. Wy zaś, gdy macie sprawy doczesne do rozstrzygnięcia, zwracacie się do ludzi za nic uważanych w kościele. Mówię to, aby was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi? A tymczasem brat oskarża brata, i to przed niewierzącymi. Już samo to nie przystoi, że w ogóle zdarzają się wśród was sądowe sprawy. Czemuż nie znosicie raczej niesprawiedliwości? Czemuż nie ponosicie raczej szkody”³².

W powyższym tekście św. Paweł wyraźnie nawiązuje do żydowskiego prawa procesowego. U Żydów dobrym sędzią mógł być jedynie ten, kto był dobrym znawcą Pisma św., czyli doktorem zakonnym. Wymóg ten wypływał stąd, że prawo żydowskie zarówno materialne jak i formalne w zasadzie opierało się na Piśmie św. Starego Testamentu. W żydowskim kolegium sędziowskim mogli zasiadać i zwykli obywatele, jednakże w kolegium tym przynajmniej jeden sędzia musiał być specjalnym znawcą Prawa Mojżeszowego. Znajomość tego Prawa stwierdzano w wyniku przeprowadzonego egzaminu i poprzez specjalną ordynację, polegającą na ceremonii włożenia rąk i wymówieniu określonej formuły³³. Ogólną zasadą u Żydów było, że sądy wszelkie były kolegialne. Odstępowano od tej zasady, gdy na sędziego polubownego wybierano tego, kto był ordynowany; w takim przypadku sprawę rozstrzygał sąd jednoosobowy³⁴. Otóż św. Paweł zabrania chrześcijanom udawać się w sprawach spornych, jakie mają między sobą, do sądów publicznych; zamiast do sądów publicznych, tj. sprawowanych na modłę rzymską — gdyż Korynt był kolonią rzymską — chrześcijanie mają zwracać się w sprawach spornych do „mądrych”, którzy z pewnością znajdują się w ich gronie³⁵. Wynika stąd, że św. Paweł zaleca stosowanie się do przepisów żydowskiego prawa procesowego³⁶.

ciela, aby tak nie czynił, a jeśliby uczynił, by już nie powtórzył czynu. Upomnij bliźniego, aby tak nie mówił, a jeśliby już powiedział, aby nie powtarzał. Upomnij przyjaciela, często bowiem rzuca się oszczerstwa, i nie wierz każdemu słowu”; Pwt 21,18-21.

³¹ 1 Tm 5,19.

³² 1 Kor 6,1-7.

³³ Bloch M.: Die Civilprocess-Ordnung nach mosaisch-rabbinischem Rechte. Budapest 1882, s. 1.

³⁴ Tamże, s. 4, nota 15.

³⁵ Np. Dz 18,8 stwierdzają, że chrześcijaninem został przełożony synagogi w Koryncie: „Przełożony synagogi, Kryspus, uwierzył w Pana z całym swym domem, wielu też słuchaczy korynckich uwierzyło i przyjmowało wiarę i chrzest”.

³⁶ Wilanowski B., jw. s. 148; Cornely R.: Commentarius in S. Pauli Apo-

Podatny grunt do recepcji żydowskiego prawa procesowego stanowiło stanowisko Chrystusa Pana względem Zakonu Mojżeszowego: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo dlbo Proroków; nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przemina, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni”³⁷.

O przyjęciu przez Kościół pierwotny żydowskich przepisów procesowych, poza Pismem św. Nowego Testamentu świadczy również wiele innych źródeł³⁸. Jednym z nich jest kodeks Sempada, pochodzący wprawdzie z XII wieku, lecz zawierający prawo armeńskie z okresu znacznie wcześniejszego. Kodeks ten był księgą prawną, którą posługiwano się w sądach duchownych; zawiera te normy prawne, jakie od najdawniejszych czasów były w użyciu w Kościele armeńskim. Otóż wydawca tegoż kodeksu, J. Karst, stwierdza, że zawarte tam prawo procesowe jest prawie identyczne z żydowskim prawem procesowym³⁹. Armenia dość wcześnie przyjęła chrześcijaństwo, jednakże wkrótce zerwała więzy łączące ją z Zachodem, gdyż dostała się pod panowanie perskie, a następnie arabskie, oraz przyjęła monofizytyzm⁴⁰. Tym właśnie można wytłumaczyć fakt, że w Armenii tak długo zachowały się nieskażone prawem rzymskim przepisy procesowe, jakie były w użyciu w Kościele pierwotnym⁴¹.

Tak w ogólnym zarysie można przedstawić argumenty, na których B. Wilanowski oparł swoją opinię dotyczącą genezy pierwotnego procesu kościelnego. Opinia ta znalazła początkowo zwolenników, zasugerowanych obszernymi wywodami jej autora. Pozytywnie wyraził się o niej recenzent jego dzieła, W. Meyszutowicz⁴². Podziela ją również na łamach swego cenionego podręcznika poświęconego kanonicznemu procesowi małżeńskiemu ks. prof. S. Biskupski⁴³.

Tymczasem opinia B. Wilanowskiego już w kilka lat po opublikowaniu została poważnie podważona przez A. Steinwentera, profesora historii prawa na uniwersytecie w Graz⁴⁴. Skutkiem tego straciła ona poważniejsze znaczenie w nauce kanonistycznej. A. Steinwenter wykazał, że nie ma wystarczających powodów do przyjęcia tezy, iż starożytni chrześcijanie przejęli od Żydów i zużytkowali przepisy prawa procesowego; porównanie odnośnych instytucji procesu wczesnochrześcijańskiego z instytucjami procesu żydowskiego wykazuje znaczne różnice. O wpływie prawa żydowskiego na proces wczesnochrześcijański może być mowa na tyle tylko,

stoli Epistolas. II. Prior Epistola ad Corinthios. Parisiis 1909, s. 137 nn.; Weiss J.: Der erste Korintherbrief. Göttingen 1910, s. 148 nn.

³⁷ Mt 5,17-18.

³⁸ Wilanowski B., jw. s. 149 nn.

³⁹ Sempadscher Kodeks aus dem 13. Jahrhundert in Verbindung mit dem Grossarmenischen Rechtsbuch des Mechitar Gosch (aus dem 12. Jahrhundert). Strassburg 1905, s. 400; „Das armenische Gerichtsverfahren ist daher als Ganzes genommen dem moslemischen und grossenteils auch dem jüdisch-rabbinischen wesentlich ähnlich”.

⁴⁰ Szcześniak W.: Dzieje Kościoła Katolickiego w zarysie. T. I. Warszawa 1902, s. 214; Umiński J.: Historia Kościoła. T. I. Opole 1959, s. 181 n.

⁴¹ Wilanowski B., jw. s. 373 nn.

⁴² *Jus Pontificium* 10 (1930) 139-140.

⁴³ Biskupski S., jw. n. 16-18.

⁴⁴ Steinwenter A.: Der antike kirchliche Rechtsgang und seine Quellen. *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* 54 (1934). *Kanonistische Abteilung*, 23, 1-116.

na ile prawo to jest zgodne z przepisami Starego Testamentu. A. Steiner podważając opinię B. Wilanowskiego w sposób obszerny i przekonujący wykazuje wpływ prawa rzymskiego na starożytny proces kościelny.

§ 2. WPŁYW ŻYDOWSKIEGO PRAWA PROCESOWEGO NA KANONICZNĄ INSTYTUCJĘ PRZYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

Przyjęty powszechnie w nowszej literaturze kanonistycznej pogląd, że starożytny proces chrześcijański nie mógł wyrosnąć z procesu żydowskiego, jak to usiłował dowieść B. Wilanowski, nie oznacza, że nie możemy mówić o ograniczonym wpływie prawa żydowskiego na niektóre instytucje w Kościele pierwotnym. Nie można bowiem zapominać, że chrześcijaństwo wyrosło ze środowiska żydowskiego. Im bardziej szczegółowo bada się chrystianizm z okresu katakumb, tym oczywistszy staje się jego związek z judaizmem⁴⁵. Chrystianizm nie stronił bowiem od niektórych elementów żydowskich. Liturgia i modlitwy chrześcijańskie mają bezpośredni związek z religijnymi zwyczajami narodu wybranego⁴⁶. Otóż mamy poniekąd podstawę do twierdzenia, że i instytucja przyznania sądowego w prawie kanonicznym miała pewien związek z żydowskim prawem procesowym, utrwalonym w zwyczaju.

Wróćmy do cytowanego już wyżej tekstu z Ewangelii św. Mateusza: „Gdy twój brat zawini przeciwko tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię posłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie posłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków opierała się cała sprawa. Jeśli i tych nie posłucha, donieś Kościołowi. A jeśli nawet Kościoła nie posłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik”⁴⁷.

Egzegeci zgodnie stwierdzają, że w powyższym tekście chodzi o przewinienie w ogóle, a nie tylko „przeciwko tobie”, oraz że na tym tekście opiera się władza sądowa Kościoła⁴⁸. Wszystkie użyte tu terminy zawierają treść specyficzną, gdyż zapożyczone są z żydowskiej terminologii procesowej.

Dla naszych rozważań interesujące są tu szczególnie słowa: „jeśli nawet Kościoła nie posłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik”. O jakie tu chodzi posłuszeństwo? Czy chodzi tylko o poprawę przestępcy? Poprawa przestępcy była możliwa, gdy go upominali świadkowie; dopiero gdy zauważyli, że po upomnieniu nie poprawił się, wnosili skargę do sądu. Czy przed sądem jest możliwa natychmiastowa poprawa przestępcy? Sąd przecież nie ma takich możliwości jak świadkowie, by przekonać się o poprawie przestępcy; sąd musi natychmiast zdecydować o karze lub uniewinnieniu. Decyzja sądowa o ukaraniu lub uniewinnieniu przestępcy jest uzależniona od tego, czy „Kościoła nie posłucha”. Posłuszeństwo,

⁴⁵ Rops D.: Kościół pierwszych wieków. Warszawa 1968, s. 58 n.

⁴⁶ Kruszyński J.: Pierwotne chrześcijaństwo wobec cywilizacji żydowskiej. W: *Kultura i cywilizacja*. Praca zbiorowa. Lublin 1937, s. 66 n.; Pawluk T.: *Odnowa Mszy św. w świetle soborowej reformy liturgicznej*. *Studia Warmińskie* 4 (1967) 400—401.

⁴⁷ Mt 18,15-17.

⁴⁸ Knabenbauer J. — Merk A.: *Commentarius in Evangelium secundum Matthaeum*. Parisiis 1922, s. 126; Lagrange M.: *Évangile selon Saint Matthieu*. Paris 1927, s. 353 nn.; Trilling W.: *Hausordnung Gottes. Eine Auslegung von Matthäus 18*. Düsseldorf 1960, s. 42—47.

o jakim tu mowa, nie może więc oznaczać poprawy przestępcy, gdyż jest ona niemożliwa do stwierdzenia przed sądem. Do jasnego zrozumienia tego tekstu prowadzi jedyna tylko droga — uznanie, że chodzi tu o specyficzną dla procesu żydowskiego procedurę, a mianowicie, o instytucję sądowego darowania kary w przypadku przyznania się przestępcy do przestępstwa. W przeciwnym przypadku nie będzie wiadomo, o co tu chodzi. A zatem słowa Chrystusowe: „A jeśli nawet Kościoła nie posłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik” — należy rozumieć w ten sposób: jeżeli przestępca nie przyzna się przed sądem kościelnym do zarzucanego mu przestępstwa, wówczas w oparciu o zeznania świadków ma być wydany na niego wyrok skazujący, jeżeli natomiast przyzna się do winy, zostanie uniewinniony, gdyż przyznanie się nie stanowi środka dowodowego⁴⁹. „Posłuchanie” Kościoła, oprócz przyznania się do winy, może zawierać w sobie jeszcze inną treść: obietnicę poprawy, odstąpienie od uporu, żal za popełnione przestępstwo, wolę naprawienia wyrządzonego zła itp. Jednakże istotną treść „posłuchania” stanowi przyznanie się; bez uznania swojej winy nie można mówić na serio o poprawie, o odstąpieniu od uporu, o prawdziwym żalu, o naprawieniu zła.

Śladem istnienia w pierwotnym Kościele instytucji przyznania sądowego wzorowanej na modłę żydowską zdają się być inne dokumenty pierwszych wieków chrześcijaństwa.

I tak w zbiorze zwanym *Didascalia*, pochodzącym z około III wieku, znajdujemy następujące słowa: *Et qui ex eis in iudicio vestro non stat, increpetur et e congregatione eiciatur, donec poenitentiam egerit et episcopum vel ecclesiam deprecatus ac confessus fuerit se peccasse et poenitentiam acturum esse*⁵⁰. Ze słów tych niedwuznacznie wynika, że pojednanie przestępcy z Kościołem, a więc i darowanie przestępstwa, może nastąpić tylko w przypadku przyznania się do przestępstwa, a następnie podjęcia pokuty. Bez wątplenia chodzi tu o przyznanie się sądowe, a nie pozasądowe, na co wskazują użyte w kontekście terminy *episcopum vel ecclesiam* wyrażające podmiot władzy. Gdyby tu chodziło o przyznanie na modłę rzymską, przyznający z zasady musiałby ponieść karę.

Podobną zasadę postępowania, stosowaną przez Kościół pierwotny w odniesieniu do przestępców, wyraża św. Cyprian⁵¹.

Można przytoczyć przykład, że i kościelna praktyka sądowa w pierwszych wiekach chrześcijaństwa nie uznawała przyznania się obwinionego do winy jako podstawy skazania, ale przeciwnie — uznawała za okoliczność wystarczającą do darowania przestępstwa i kary. Tak np. Paweł z Samosaty, biskup antiocheński z III wieku, został skazany na depozycję na synodzie w Antiochii dopiero za trzecim razem, gdyż dwa pierwsze synody antiocheńskie, które prowadziły jego sprawę, zostawiały go na

⁴⁹ Wilanowski B., jw. s. 134.

⁵⁰ *Didascalia*, II, 50,4; Funk F.: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Vol. I, s. 146.

⁵¹ Epistola 3: „Et quoniam scripsisti quendam cum eodem diacono tuo se misuisse et superbiae eius atque audaciae participem esse, hunc quoque et si qui alii tales exstiterint et contra sacerdotem Dei fecerint vel coercere poteris vel abstinere. Nisi quod hortamur et monemus ut peccasse se potius intellegant et satisfaciant... Magis enim optamus et cupimus contumelias et iniurias singulorum clementi patientia vincere quam sacerdotali licentia vindicare”. *Corpus Scriptorum Ecclesiarum Latinorum*, Vol. III, pars II. Vindobonae 1871, s. 472.

dotychczasowym stanowisku tylko dlatego, że przyznał się do winy, okazał skruchę i obiecywał poprawę⁵².

Główny oskarżyciel Nestoriusza na Soborze Efeskim w r. 431, biskup aleksandryjski Cyryl, w liście swym skierowanym do duchowieństwa konstantynopolińskiego pisze, że Nestoriusz, mimo iż był znanym herezjarchą, mógł liczyć na przebaczenie, gdyby tylko ukorzył się, wyznał swój błąd i prosił o darowanie kary⁵³.

Instytucja przyznania sądowego łatwo mogła przejść z żydowskiego procesu karnego do kościelnego, gdyż odpowiadała ona duchowi Kościoła; Kościół przecież głosił miłosierdzie, darowanie, przebaczenie, miłość.

Z powyższego widać, że wpływ żydowskiego prawa procesowego na instytucję przyznania w kościelnym prawie procesowym mógł istnieć. Przyznanie się do winy w pierwotnym procesie kościelnym nie stanowiło środka dowodowego i nie powodowało skazania, przynajmniej gdy chodziło o środowisko chrześcijan, w którym elementem przeważającym byli Żydzi. Środkiem dowodowym było z pewnością tylko przyznanie dotyczące spraw cywilnych.

§ 3. WPŁYW RZYMSKIEGO PRAWA PROCESOWEGO NA KANONICZNĄ INSTYTUCJĘ PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

Na starożytny proces kościelny istotny wpływ wywarło prawo rzymskie.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa romanizacja ówczesnego świata była daleko posunięta i to nie tylko na Zachodzie ale i na Wschodzie⁵⁴. Ewangelizacja, która w krótkim czasie objęła cały Zachód i Wschód, pociągała za sobą i romanizowanie, gdyż ośrodkiem chrześcijaństwa stał się Rzym, stolica państwa rzymskiego. Św. Paweł Apostoł za teren swojej działalności misyjnej obrał sobie główne miasta poszczególnych prowincji rzymskich: Perge, Tars, Efez, Ikonium, Antiochię, Tesaloniki, Ateny, Korynt, a wreszcie sam Rzym. Chrześcijaństwo więc wzrastało w głównych ośrodkach działalności rzymskich władz państwowych. Fakt ten mógł pozostawać bez wpływu na sądownictwo kościelne, podobnie jak i na wiele innych dziedzin życia kościelnego. Prawo rzymskie w tym czasie było już na wysokim poziomie rozwojowym. Rozwój pojęć i instytucji prawnych w Rzymie doszedł do tak wielkiej doskonałości, że z prawa rzymskiego zaczęły korzystać liczne systemy prawne ludów cywilizowanych⁵⁵. Prawo rzymskie było tak wszechstronnie wypracowane, że nie mogło pozostać bez wpływu na tych, którzy z nim się zetknęli. Wreszcie z czasem w Kościele, zwłaszcza od IV wieku, stanowiska kierownicze

⁵² Theodoretus: *Haereticarum fabularum*, lib. 2,8. PG 83,396; Euzebiusz z Cezarei: *Historia kościelna*, VII,27-30. Pisma Ojców Kościoła. T. III. Poznań 1924, s. 343 nn.; Hefele C. — Leclercq H.: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. T. I. Paris 1907, s. 196.

⁵³ Mansi J.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Parisiis 1901—1927. Por.: T. 4. kol. 1228: „Expectabamus honorabilem Nestorium accessurum, ac paenitentia ductum ob ea quae post ordinationem suam blasphemio ore protulit, a sancta synodo veniam petiturum: quamquam etiam maxime periculosum erat veniam ipsi dare”; Wilanowski B., jw. s. 68 nn.

⁵⁴ Hahn L.: *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten*. Leipzig 1906; Koranyi K., jw. s. 108 nn.

⁵⁵ Osuchowski W., jw. s. 19. .

zajmują ludzie, którzy żyli się z prawem rzymskim. Wystarczy tu wspomnieć św. Ambrożego († 397), biskupa Mediolanu, który był synem najwyższego dostojnika rzymskiego w Trewirze. Sam św. Ambroży, zanim przyjął chrzest, rezydował w Mediolanie jako namiestnik rzymski (*consularis Liguria et Aemiliae*).

Jest więc rzeczą zupełnie zrozumiałą, że w takich warunkach przepisy rzymskiego prawa procesowego mogły przenikać do kościelnego prawa procesowego, tym bardziej, że rzymskie prawo procesowe było zawsze i wszędzie stosowane przez władze państwowe⁵⁶.

Trudno dokładnie określić, od jakiego czasu datuje się stosowanie przepisów rzymskiego prawa procesowego w procesie kościelnym. Z pewnością nie wszędzie wprowadzono te przepisy jednocześnie. Ze sprawy Cecyliana, biskupa Kartaginy, wiadomo, że rzymski proces skargowy znany był w Kościele Afrykańskim już w r. 312. Cecyliian bowiem wezwany przez biskupów numidyjskich do stawienia się przed sądem, rzucił znamienne wyzwanie: *Si est, quod in me probetur, exeat accusator et probet*⁵⁷. Słowa te zakładają znajomość rzymskiej praktyki procesowej. Również sprawa św. Atanazego, biskupa Aleksandrii, rozpatrywana w trzech instancjach, bo na synodzie w Tyrze w r. 335, na synodzie rzymskim w r. 340 i wreszcie na synodzie w Sardyce w r. 343, świadczy o praktycznej znajomości przepisów rzymskiego procesu skargowego w Kościele⁵⁸.

Wyraźnym dowodem przenikania do procesu kościelnego przepisów rzymskiego prawa procesowego, jest list św. Ambrożego do biskupa Werony, Syagriusza⁵⁹. Z listu tego wynika, że biskup Werony, Syagriusz, wydał wyrok skazujący na Bogu poświęconą dziewicę, Judycję, opierając się jedynie na oględzinach podsądnej przez biegłą akuszerkę i na mocy jej opinii. Św. Ambroży jako zwierzchnik Syagriusza, na skutek apelacji skazanej, występuje przeciwko takiemu postępowaniu. Zapytuje on biskupa Werony, w jakim prawie znalazł on tego rodzaju przepisy postępowania procesowego, a następnie poucza, że w sądzie można stosować przepisy tylko dwóch praw: kościelnego lub publicznego, czyli rzymskiego. Według prawa kościelnego sprawę karną wszczynają dwaj lub trzech świadkowie-oskarżyciele, którzy oskarżając, jednocześnie świadczą o tym, co mówią. Według natomiast prawa rzymskiego w sprawie karnej powinien występować jeden oskarżyciel. *Si leges publicas interrogamus —* czytamy w tymże liście — *accusatorem exigunt; si Ecclesiae: Duobus, inquit, et tribus testibus stat omne verbum*. Tymczasem Syagriusz nie

⁵⁶ Mittele L.: Reichsrecht und Volksrecht in den östlichen Provinzen des römischen Kaiserrechts. Leipzig 1891, s. 111, 130 nn.

⁵⁷ Optati Milevitani: De schismate Donatistarum, I, 19. PL 11, 920.

⁵⁸ Fessler J., jw. s. 33 nn.; Wilanowski B., jw. s. 36—49.

⁵⁹ S. Ambrosii: Epistola 5: „Huiusmodi accusatores, huiusmodi testes in tuo constituebas iudicio, qui neque accusare audebant, neque delationis se nexu obligare; atque ita inspectioni adiudicandam constituebas virginem, quam nullus argueret, nullus deferret. Ubi haec cognitionis solemnitas? Ubi talis iudicandi formula? Si leges publicas interrogamus, accusatorem exigunt; si Ecclesiae, „Duobus, inquit, et tribus testibus stat omne verbum“: sed illis testibus, qui ante hesternum et nudiustertius non fuerint inimici; ne irati nocere cupiant, ne laesi ulcisci sese velint... Inoffensus affectus testium quaeritur; ita tamen ut accusator prius in medium procedat... Nos igitur accusatorem exegimus, et auctorem totius scenae Maximum perurgendum arbitrati sumus“. PL 16, 892—893.

zastosował się do żadnego z owych praw. Św. Ambroży przeciwstawia tu kościelnemu prawu procesowemu rzymskie prawo procesowe. *Lex Ecclesiae* to właśnie charakterystyczna w żydowskim procesie karnym instytucja świadków-oskarżycieli. Stwierdzenie, że kościelne prawo procesowe wymaga dwóch lub trzech świadków-oskarżycieli, z drugiej zaś faktyczne przeprowadzenie przez św. Ambrożego procesu według przepisów rzymskich, świadczy, że już pod koniec IV wieku, mimo możliwości dalszego ich stosowania w praktyce, władze kościelne stosują już raczej przepisy nowe, tj. zaczerpnięte z prawa rzymskiego.

Ciekawa rzecz, że Kościół pierwotny z prawa rzymskiego przejął przepisy procesu skargowego, choć w Rzymie w tym czasie, obok procesu skargowego, istniał już proces kognicyjny. A przecież proces kognicyjny bardziej odpowiadał monarchicznej władzy biskupów, aniżeli skargowy, który zawierał w sobie pewne ograniczenia na rzecz ogółu obywateli. Biskupi łatwiej mogli spełniać swoje obowiązki czuwania nad tym, aby zasady chrześcijańskie coraz to bardziej wchodziły w życie, poprzez stosowanie procesu kognicyjnego, który był procesem śledczym i w którym iniejiatywa spoczywała w ręku sędziego, a nie postronnej osoby prywatnej, jak to było w procesie skargowym.

Recepcję przez Kościół rzymskiego procesu skargowego a nie kognicyjnego można wytłumaczyć tylko tym, że od samego początku znajdował się w Kościele w użyciu własny proces karny, do którego pod wieloma względami był podobny właśnie rzymski proces skargowy. Przyjmując rzymski proces skargowy Kościół niezbyt daleko odchodził od dotychczasowej tradycji. Wprowadzenie do kościelnego procesu karnego rzymskiej zasady skargowej nie było recepcją czegoś nowego, lecz stosunkowo niewielkim przekształceniem tego, co Kościół już uprzednio posiadał⁶⁰.

Przejęcie przez Kościół rzymskiego procesu skargowego miało duże znaczenie dla dalszego rozwoju kościelnego prawa procesowego. Kościół przejmując rzymskie przepisy prawa procesowego, jednocześnie przejmował i różne instytucje tegoż prawa, a wśród nich również i instytucję przyznania sądowego strony.

Wpływ prawa rzymskiego na strukturę instytucji przyznania sądowego w kanonicznym prawie procesowym był stopniowy i nierównomierny. Rozpoczął się on od uznania przyznania się oskarżonego w postępowaniu karnym za wystarczającą podstawę do wydania wyroku skazującego. Wpływy te rozpoczęły się bardzo wcześnie. Zdaje się, że pod wpływem prawa rzymskiego prędkiej została przekształcona instytucja przyznania sądowego, niż cały proces kościelny. Po prostu instytucja przyznania się oskarżonego w postępowaniu karnym w wersji żydowskiej nie zdawała w praktyce egzaminu, nie gwarantowała utrzymania dyscypliny kościelnej, zwłaszcza gdy sprawy sądowych wraz z rozwojem Kościoła przybywało coraz więcej. Dlatego już w dokumentach kościelnych z II wieku spotykamy się z twierdzeniem, że przyznanie się oskarżonego do winy jest wystarczającym dowodem popełnienia przestępstwa i podstawą skazania. Ale o tym bardziej szczegółowo będzie mowa w rozdziale następnym, przy okazji omawiania przyznania sądowego w kanonicznych źródłach prawa.

⁶⁰ Wilanowski B., jw. s. 282 nn.

IV. PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W PRZEDKODEKSOwych ZRÓDLACH PRAWA KANONICZNEGO

Zwrot zasadniczy w nauce prawa kanonicznego nastąpił w wieku XII, a to dzięki działalności naukowej wybitnego kanonisty tegoż stulecia, Gracjana i jego zbioru prawa, zwanego *Dekretem Gracjana*. Gracjan pierwszy oddzielił naukę prawa kanonicznego od innych nauk teologicznych i jako samodzielną wprowadził na nowe tory. Wiek więc XII słusznie jest uznawany jako nowy etap rozwoju prawa kanonicznego. Przeto śledząc rozwój historyczny kanonicznej instytucji przyznania sądowego strony w okresie przedkodeksowym jest rzeczą konieczną uwzględnienie dwóch okresów — przedgracjańskiego i pogracjańskiego. Podział ten zresztą ma swoje rzeczowe uzasadnienie w odniesieniu do samego przyznania sądowego. Okres pierwszy ma swe odbicie w dokumentach papieskich, kanonach soborowych lub synodalnych oraz specjalnych zbiorach prawa, okres natomiast drugi — w *Corpus Iuris Canonici*.

Ponieważ przedkodeksowa nauka kanoniczna miała również istotny wpływ na rozwój struktury przyznania sądowego strony, dlatego i to zagadnienie zostanie uwzględnione w niniejszym rozdziale.

§ 1. PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W PRZEDGRACJANSKICH ZRÓDLACH PRAWA KANONICZNEGO

1. Przyznanie sądowe w świetle dokumentów papieskich

W Kościele pierwotnym, zwłaszcza w pierwszych trzech wiekach jego istnienia, obserwujemy nikły rozwój prawodawstwa kościelnego. Nie w tym dziwnego — Kościół w początkach swego istnienia kierował się zasadami Pisma św., wskazówkami Apostołów i ich bezpośrednich następców oraz żywą tradycją. Ponadto prześladowania Kościoła w tym okresie nie sprzyjały uzewnętrznianiu się Kościoła poprzez prawodawstwo. Życie jednak kościelne z czasem zaczęło rodzić coraz to nowe sytuacje, ukazywać nowe zagadnienia, którym należało zaradzić wydawaniem szczegółowych przepisów prawnych, gdyż dotychczasowa tradycja nie była w stanie dać na nie odpowiedzi.

Załączkiem czysto kościelnego ustawodawstwa były listy papieży. Były one wydawane w różnych sprawach. Rozstrzygały one różne zagadnienia, zazwyczaj na wniosek osób drugich. Listów papieskich z okresu wczesnego chrześcijaństwa mamy niezbyt wiele, jednakże część z nich zajmuje się problematyką sądową, w skład której wchodzi również i przyznanie strony, głównie w postaci przyznania się oskarżonego do winy.

Pierwszym dokumentem papieskim, który porusza interesujący nas przedmiot, jest I List przypisywany papieżowi św. Aleksandrowi I (ok. 105—115), zaadresowany do wszystkich prawowiernych. W rozdziale drugim tegoż Listu między innymi czytamy:

*Confessio vero in talibus non compulsa, sed spontanea fieri debet... Omnis enim confessio, quae fit ex necessitate, fides non est... Confessio ergo in talibus non extorqueri debet, sed potius sponte profiteri. Pessimum est enim de suspitione aut extorta confessione quemquam iudicare, cum magis cordis inspector sit Dominus, quam operis*¹.

¹ Epistola I Alexandri Papae I ad omnes orthodoxos. Mansi 1,637-638.

W powyższym tekście papież św. Aleksander I określa przymiot, jakim powinno odznaczać się przyznanie sądowe strony: spontaniczność, dobrovolność. Według wskazówek tegoż papieża nie wolno nikogo sądzić w oparciu o przyznanie wymuszone, co zdarzało się w tym czasie w sądach rzymskich. Przepis ten wywierał duży wpływ w sądownictwie kościelnym. Uwzględnia go Gracjan w swoim *Dekrecie*².

Papież św. Aleksander I uznając spontaniczne przyznanie sądowe za podstawę wyrokowania oparł się na prawie rzymskim, nadając mu jednak zabarwienie chrześcijańskie. Rzymskie ujęcie przyznania sądowego można wytłumaczyć rzymskim pochodzeniem papieża i jego znajomością prawa rzymskiego.

Wzmiankę na temat sądowego przyznania się oskarżonego znajdujemy w I Liście przypisywanym papieżowi św. Zefirynowi (199—217), skierowanym do wszystkich biskupów sycylijskich. W dokumencie tym czytamy:

*Patriarchae vero vel primates, accusatum discutientes episcopum, non ante sententiam proferant finitivam, quam apostolica fuit auctoritate, aut reum seipsum confiteatur, aut per innocentes et regulariter examinatos convincatur testes... Neque in re dubia, certa indicetur sententia*³.

Papież św. Zefiryn w powyższym tekście stwierdza, że przyznanie się oskarżonego w postępowaniu karnym jest wystarczającym dowodem winy, podobnie jak zeznanie wiarogodnych świadków i dlatego jest wystarczającą podstawą do wydania wyroku skazującego. Papież jednocześnie przestrzega przed wydawaniem wyroku w przypadkach wątpliwych, z czego by wynikało, że przyznanie się oskarżonego do winy nie jest bezwzględnie wystarczającym środkiem dowodowym.

I tu widać wpływ prawa rzymskiego, które w przyznaniu się do winy widziało środek dowodowy, jednakże nie zawsze wystarczający do wydania wyroku skazującego. Wpływ ten jest zrozumiały, gdy się zważy, że dokument powstał w środowisku rzymskim i był skierowany do biskupów sycylijskich, będących pod zasięgiem oddziaływania prawa rzymskiego.

Papież św. Stefan I w swym II Liście z r. 255, rozesłanym *omnibus per diversas provincias constitutis episcopis*, w rozdziale ósmym między innymi miał napisać, że oskarżony może dokonać w sądzie przyznania się tylko w odniesieniu do własnego przestępstwa, a nie cudzego:

*Et neganda est accusatis licentia criminandi, priusquam se crimine, quo premuntur, exuerint; quia non est credendum contra alios eorum confessioni, qui criminibus implicati sunt, nisi se prius probaverint innocentes, quoniam periculosa est, et admitti non debet rei adversus quemcumque confessio*⁴.

Papież św. Feliks I (269—274) w I Liście skierowanym *ad Paternum Episcopum*, w rozdziale piątym, miał powtórzyć za wyżej cytowanym św. Zefiryнем i pod wpływem prawa rzymskiego, że przyznanie się oskarżonego jest wystarczającym dowodem winy i podstawą do wydania wyroku skazującego, podobnie jak zeznania wiarogodnych świadków:

Primates quoque accusatum discutientes episcopum, non ante sententiam proferant damnationis, quam apostolica freti auctoritate, aut reum se ipse confiteatur, aut per

² C.I.C.XV,6; por.: *Regesta Pontificum Romanorum*. Ed. P. Jaffé — G. Wattenbach. Ed. 2. Lipsiae 1835; przedruk anastatyeczny: Graz 1956, I, n. 24.

³ *Epistola I Zephyrini Papae ad Episcopos omnes sicilienses*. Mansi 1,730-731; por. Jaffé I, n. 80.

⁴ *Epistola II Stephani Papae I*. Mansi 1,891-892; por. Jaffé I, n. 131.

*innocentes et canonicos examinatos regulariter testes convincatur. Aliter irritam esse censemus et iniustam episcoporum damnationem, et idcirco a synodo retractandam, ita ut oppressis ab omnibus, in cunctis subveniatur causis*⁵.

Tzw. *Epistola II sive Rescriptum contra orientales, pro Athanasio et ceteris*, dokument powstały w r. 337, przypisywany papieżowi św. Juliuszowi I⁶, w rozdziale osiemnastym zawiera wyżej cytowaną treść rozdziału ósmego z II Listu papieża św. Stefana I, w rozdziale natomiast dwudziestym szóstym zawiera cytowane wyżej pouczenie papieża św. Zefiryne z jego I Listu.

Papież św. Bonifacy I w swym II Liście, skierowanym do biskupów Galii w r. 419, w sprawie biskupa Maksyma, oskarżonego o różne przestępstwa, pisze:

*...decrevimus vestrum debere intra provincia esse iudicium et congregari synodum ante diem Kalendarum Novembrium; ut si vero adesse neglexerit, dilationem sententiae de absentia non lucretur. Nam manifestum est, confiteri eum de crimine, qui indulto et toties delegato iudicio, purgandi se occasione non utitur. Nihil enim interest, utrum in praesenti examine omnia quae dicta sunt comprobentur, cum ipsa quoque pro confessione procurata toties constet absentia*⁷.

Z powyższego tekstu wynika, że papież św. Bonifacy I na równi z przyznaniem się traktuje nieobecność oskarżonego płynącą z oporu. Oporne niestawiennictwo przed sądem to nic innego jak *confessio implicita*. Jest to już odstępstwo od zasady wyrażonej przez papieża św. Zefiryne: *Absens vero nemo iudicetur, quia et divinae et humanae hoc prohibent leges*⁸. Widać tu wpływ rzymskiego postępowania *extra ordinem*, które zezwalało na postępowanie zaoczne w przypadku niestawiennictwa oskarżonego⁹.

Na temat sądowego przyznania się oskarżonego zabrał głos papież św. Grzegorz I Wielki (590—604). Jego *Epistola ad Constantium Mediolanensem Episcopum* zawiera słowa:

*Nam grave est et satis indecens ut in re dubia certa dicatur sententia. Et haec quidem gesta esse poterant ad definiendum idonea, si accusati ea confessio sequeretur; si tamen eandem confessionem subtilitas examinis ex occultis eliceret, et non afflictio vehemens extorqueret, quae frequenter hoc agit, ut noxios sese fateri etiam cogantur innoxii*¹⁰.

Papież św. Grzegorz I rozwija tu myśl papieża św. Aleksandra I: przyznanie się oskarżonego przed sądem jest wystarczającą podstawą do wydania wyroku skazującego, jednakże pod warunkiem, że to przyznanie się będzie dobrowolne, a nie wymuszone torturami.

Capitula rzekomo Hadriana I (772—795) wręczone *Ingilramno Mediomatricae Urbis Episcopo* zawierają stwierdzenie, że przyznanie się oskarżonego, podobnie jak i zeznanie wiarogodnych świadków, może stanowić podstawę wyroku skazującego, nawet gdyby chodziło o wymiar kary śmierci:

⁵ *Epistola I Felicis Papae I ad Paternum Eppum*. Mansi 1,1106; por. Jaffé I, n. 142.

⁶ *Epistola II sive Rescriptum Julii I. Contra orientales, pro Athanasio et ceteris*. Mansi 2,1181-1192; por. Jaffé I, n. 196.

⁷ Mansi 4,395; por. Jaffé I, n. 349.

⁸ Mansi 1,730.

⁹ Osuchowski W., jw. s. 212.

¹⁰ PL 77,1087; por. Jaffé I, n. 1779.

*Iudex criminis discutiens non ante sententiam proferat capitalem, quam aut reum se ipse confiteatur, aut per innocentes testes convincatur*¹¹.

Papież św. Mikołaj I Wielki (858—867) wystąpił szczególnie ostro przeciwko stosowaniu tortur celem zmuszenia oskarżonego do przyznania się do winy.

Znane jest wystąpienie św. Mikołaja I w sprawie królowej Teutbergi. Brat cesarza Ludwika II, król Lotar II, chcąc uwolnić się od swej prawowitej małżonki Teutbergi, oskarżył ją kłamliwie o kazirodztwo. Odbyty w tej sprawie sąd Boży wykazał niewinność Teutbergi. Niezadowolony z tego król Lotar zarządził formalny proces, na którym siłą wymuszono u oskarżonej przyznanie się do rzekomego przestępstwa. W konsekwencji, przy poparciu arcybiskupów Kolonii i Trewiru, oraz synodów z r. 860 i 862, doprowadziło to do rozwiązania małżeństwa z Teutbergą, którą skazano do klasztoru. Teutberga zwróciła się wówczas do papieża św. Mikołaja I z prośbą o pomoc. Papież stanowczo stanął w obronie nierozdzielności małżeństwa, a w liście do królowej Teutbergi, w sprawie wymuszonego na niej przyznania się do winy, napisał:

*Verum nos hanc confessionem tuam, quam non voluntas, sed vis extorsit, nequam pro confessione recipimus; nec permittimus tantum vitium radices extendere, quod nisi evulsum intime fuerit, ad multorum perniciem potest accrescere. Denique si hoc licet, omnes viri possunt, quas iure sortiti sunt feminas, si has odio habuerint, diversis afflictationibus macerare, et quod legitime non fuerint assumptae, fateri cogere; quin etiam, ut mortale crimen contra se dicant, illatis intolerabilibus poenis compellere*¹².

Innymi słowy — papież Mikołaj stwierdza, że przyznanie się wymuszonego w sądzie siłą, nie można uznać za prawne przyznanie się sądowe: przyznanie się oskarżonego przed sądem tylko wtedy może mieć skutki prawne, jeżeli zostało dokonane dobrowolnie.

Spontaniczność, jako cecha konieczna sądowego przyznania się oskarżonego, została przez papieża Mikołaja pięknie, szeroko i mocno podkreślona w jego słynnych *Responsa ad consulta Bulgarorum*. W dokumencie tym czytamy:

*Si fur vel latro deprehensus fuerit, et negaverit quod ei impingitur, asseritis apud vos, quod iudex caput eius verberibus tundat, et aliis stimulis ferreis, donec veritatem deprobat, ipsius latera pungat, quam rem nec divina lex, nec humana prorsus admittit, cum non invita, sed spontanea debet esse confessio, nec sit violenter elicienda, sed voluntarie proferenda: denique, si contigerit vos etiam illis poenis illatis, nihil de his, quae passo in crimen obiciuntur, penitus invenire, nonne saltem tunc erubescitis, et quam impie iudicetis agnoscitis? Similiter autem si homo criminatus talia passus sustinere non valens dixerit, se perpetrasse quod non perpetravit; ad quem rogo, tantae impietatis magnitudo revolvitur, nisi ad eum qui hunc talia cogit mendaciter confiteri? Quamvis non confiteri noscatur se loqui; qui hoc ore profert, quod corde non tenet. Relinquitte itaque talia, et quae hactenus insipientes exercuistis, medullitus execramini, quem enim fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?*¹³.

Papież przypomniał tu raz jeszcze wielokroć powtarzaną w Kościele myśl, że przyznanie się do winy nie może być wymuszone, lecz dobrowolne; czyje słowa nie płyną z serca, ten nie może przyznać się prawdzi-

¹¹ Hadriani Papae Capitula, c. 57. Mansi 12,912; por. Jaffé I, n. 2447.

¹² Ad Theutbergam Reginam. Mansi 15,314; Jaffé I, n. 2870.

¹³ Responsa Nicolai Papae I ad Consulta Bulgarorum. Mansi 15,423; Jaffé I, n. 2812.

wie, choćby wypowiadał słowa ustami. Dlatego każe zaniechać praktyki wymuszania zeznań siłą, potępienia jej, gdyż inaczej będzie ona tylko źródłem wstydu.

2. Przyznanie sądowe w świetle kanonów soborowych bądź synodalnych

Również w wielu kanonach soborowych bądź synodalnych omawianego okresu znajdujemy wzmianki na temat sądowego przyznania się do winy. I tak:

Synod odbyty w Elwirze ok. r. 305 w kan. 76 postanawia:

*Si quis diaconum se permiserit ordinari, et postea fuerit detectus in crimine mortis, quod aliquando commiserit; si sponte fuerit confessus, placuit eum, acta legitima poenitentia, post triennium accipere communionem. Quod si alius eum detexerit, post quinquennium, acta poenitentia, accipere communionem laicam debere*¹⁴.

Synod wyraźnie tu przeciwstawia przyznających się dobrowolnie do przestępstwa tym, o których przestępstwie inni donieśli. Dobrowolne przyznanie się do popełnionego kiedyś przestępstwa nie uwalnia od kary, jednakże jest okolicznością łagodzącą jej wymiar. Być może, że jest to ślad żydowskiego prawa procesowego, które w pewnych warunkach przyznającego się do winy przestępcę uwalniało w ogóle od kary.

Synod odbyty w Neocezarei w r. 314 na temat kanonicznego przyznania się do przestępstwa wypowiada się w sposób następujący:

*Si presbyter, qui corpore prius peccaverat, promotus fuerit, et si ante ordinationem peccasse confessus fuerit, ne offerat, manens in aliis, propter aliud eius bonae vitae studium. Reliqua enim peccata dicunt multi manuum impositione tolli. Quod si ipsa non confiteatur, aperte autem convinci non potuerit, illius quoque ei fiat potestas*¹⁵.

Z powyższego tekstu wynika, że po przyznaniu się kapłana do dawniej popełnionego przestępstwa powinny być zachowane skutki nieprawidłowości, natomiast skargi karnej przeciwko niemu już wytoczyć nie można. To ostatnie postanowienie synod wprawdzie uzasadnia powszechnym przekonaniem, że święcenią gładzą dawne przewinienia, jednakże można tu dopatrzeć się śladów dawnej praktyki kościelnej, która łagodniej traktowała przyznających się do winy.

Surowe skutki dla kandydatów do kapłaństwa, którzy przyznali się do przewinień, przepisuje Sobór w Nicei w r. 325:

*Si qui citra examinationem promoti sunt presbyteri, vel examinatione peccata confessi sunt, eisque confessis, praeter canonem moti homines manus imposuerunt, eos canon non admittit. Quod est enim ad reprehensionem alienum, defendit ecclesia*¹⁶.

W powyższym tekście jest mowa o grzechach, ale z kontekstu wynika, że chodzi tu o postępowanie pozasakramentalne, mające na celu stwierdzenie warunków do święceń.

¹⁴ Conc. Eliberitanum, c. 76. Mansi 2,18; Hefele-Leclerq, jw., t. I, s. 261.

¹⁵ Conc. Neocaesariense (314), c.9. Mansi 2,541; Hefele-Leclerq, tamże s. 331.

¹⁶ Conc. Nicaenum (325), c.9. Mansi 2,671; Hefele-Leclerq, tamże s. 587 n.

O surowych skutkach prawnych przyznania się do przestępstwa w odniesieniu do duchownych mówi synod walentyński z r. 375:

*Episcopus, Presbyter, Diaconus si confessus fuerit crimen suum, deponatur, vel si crimen sibi apposuerit*¹⁷.

A więc przyznanie się duchownego do przestępstwa było podstawą do złożenia go z urzędu.

O przyznaniu sądowym w ścisłym tego słowa znaczeniu wspomina synod kartagiński V, odbyty ok. r. 401:

*Rursum constitutum est, ut quoties clericis convictis et confessis in aliquo crimine, vel propter eorum quorum verecundiae parcitur vel propter ecclesiae opprobrium, aut insolentem insultationem haereticorum atque gentilium, si forte causae suae adesse voluerint, et innocentiam suam asserere, intra annum excommunicationis hoc faciant. Si vero intra annum causam purgare contempserint, nulla eorum vox postea penitus audiat*¹⁸.

Powyższy tekst synodu kartagińskiego przytacza św. Augustyn w swym liście do prymasa Numidii, Ksantypa, w r. 402¹⁹. Chodzi tu o możliwość dokonania przez duchownych apelacji od wyroku skazującego na ekskomunikę w przeciągu jednego roku. Prawa apelacji synod udziela *clericis convictis et confessis*, tj. tym, którym winę udowodniono i tym, którzy przyznali się do niej. A więc przyznających się do przestępstwa synod stawia na równi z tymi, którym winę udowodniono. Jest to już bardzo wyraźny wpływ prawa rzymskiego, które w tym czasie przyznanie się oskarżonego do winy uznawało za sądowy środek dowodowy.

Z orzeczeń synodu kartagińskiego VII z r. 419 dowiadujemy się, że pozasądowemu przyznaniu się do przestępstwa nie przypisywano żadnych skutków procesowych, nawet gdyby ono zostało dokonane wobec biskupa, o ile nie zostało poparte innymi środkami dowodowymi²⁰.

3. Przyznanie sądowe w zbiorach prawa kanonicznego

Wzmianki o sądowym przyznaniu się oskarżonego do winy znajdujemy w najstarszych zbiorach prawa kanonicznego, do których należy zaliczyć przede wszystkim Didaskalię²¹.

Didaskalia (*Didascalia Apostolorum*, po grecku: *Diatázeis ton apostolon*) powstała w Syrii około połowy III wieku. Autor jej był prawdopodobnie Żydem, biskupem i lekarzem. Została napisana po grecku, jednak-

¹⁷ Conc. Valentinense (375), c. 4. Mansi 3,496.

¹⁸ Conc. Carthaginense V, c.12. Mansi 3,970.

¹⁹ Epistola 65, n. 1—2. PL 33,234-235.

²⁰ Conc. Carthaginense VII, c.5: „Item placuit, ut si quando episcopus dicit, aliquem sibi soli proprium crimen fuisse confessum, atque ille neget; non putet ad iniuriam suam episcopus pertinere, quod illi soli non creditur; et si scrupulo propriae conscientiae se dicit neganti nolle communicare, quandiu excommunicato non communicaverit suus episcopus, eidem episcopo ab aliis non communicetur episcopis, ut magis caveat episcopus, ne dicat in quemquam, quod aliis documentis convincere non potest”. Mansi 4,433.

²¹ Funk F.: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*. Vol. I. Paderborn 1905; Conolly R.: *Didascalia Apostolorum*. Oxford 1929; Mosiek U.: *Das altkirchliche Prozessrecht im Spiegel der Didaskalia*. *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 16 (1965) 183—209.

że oryginał grecki zaginął. Zachowała się natomiast w dość wiernym tłumaczeniu syryjskim i częściowo łacińskim²². Tekst syryjski z kolei został przez F. Funka przełożony na język łaciński i jako taki został rozpowszechniony.

Didaskalia jest bardzo ważnym źródłem do poznania sądownictwa kościelnego pierwszych wieków chrześcijaństwa. Gdy chodzi o interesujący nas tu głównie przedmiot — przyznanie sądowe strony — to znajdujemy w niej bardzo charakterystyczne stwierdzenie:

*Et qui ex eis in iudicio vestro non stat, increpetur et a congregatione eiciatur, donec poenitentiam egerit et episcopum vel ecclesiam deprecatus ac confessus fuerit se peccasse et poenitentiam acturum esse*²³.

Z powyższego tekstu wynika, że przyznanie się do przestępstwa połączone z podjęciem pokuty jest konieczne do pojednania się z Kościołem. Przyznanie się przestępcy do winy jest tu okolicznością łagodzącą. O tego rodzaju skutkach przyznania się na korzyść przestępcy jest mowa, przy najmniej pośrednio, w wielu innych miejscach Didaskalii²⁴.

O znaczeniu dowodowym sądowego przyznania się oskarżonego mówi Didaskalia w następującym tekście:

*Attamen dicimus: videtis, fratres nostri, quomodo, cum homicidae ad potestatem adducuntur, iudices diligenter adducentes interrogent et inquirent, quae ab illis facta sunt, ac deinde iterum malefico dicant, num haec ita sint; et quamquam confitetur et annuit, non confestim ad mortem eum mittant, sed multis diebus de eo iterum inquirent et velis interiectis simul deliberent et consilientur multum, et deinde postrema iudicium capitis de eo ferant, et manibus ad caelum sublevatis contestentur: insontes sumus sanguinis hominum. Hoc faciunt, quamquam gentiles sunt nec noverunt Deum nec retributionem a Deo accipiunt pro eis, quod indicant iniuste ac condemnant. Vos autem cognoscentes, quis sit Deus noster et qualia iudicia eius, iudicium ferre audetis de insonte? Nos igitur vobis consilium damus, ut diligenter et cautissime inquiretis, cum sententia iudicii vestri, quam fertis, continuo ascendat ad Deum*²⁵.

Didaskalia przeciwstawia tu procedurę sądów pogańskich procedurze sądów kościelnych. W sądach pogańskich, czyli opartych na prawie rzymskim, samo przyznanie się do przestępstwa nie wystarcza do wydania wyroku skazującego, ale musi być uzupełnione jeszcze innymi środkami dowodowymi: *quamquam confitetur et annuit, non confestim ad mortem eum mittant, sed multis diebus de eo iterum inquirent*. Tym bardziej więc nie można poprzestać na samym przyznaniu się oskarżonego w sądach kościelnych. Sędziowie kościelni mimo przyznania się oskarżonego powinni zadbać o dokładne wyświetlenie sprawy, aby przypadkiem nie skazać niewinnego; wymierzanie bowiem sprawiedliwości jest aktem religijnym.

²² Funk F., jw. s. VI, IX.

²³ Didascalia, II,50,4; Funk F., jw. s. 146.

²⁴ Didascalia, II,41,1: „Si quis autem postea conversus poenitentiae fructus ostenderit, tunc et ad orationem eum admittite sicut gentilem”; 43,1: „... velut interfec-torem eum cum magna vituperatione ex ecclesia expellite, et post aliquod tempus, si poenitentiam se facturum esse promiserit, admonete eum et castigate severe, et postea manus imponentes eum in ecclesiam recipite”; 46,4: „Inrepeate igitur et reprehendite et obiurgate et eicite eum quasi in disciplinam, et postea, sicut prius diximus, recipite eum, ne prorsus intereat”.

²⁵ Didascalia, II,52,1-3; Funk F., jw. s. 148—150.

Następne przedgracjańskie zbiory prawa kościelnego, gdy chodzi o strukturę instytucji przyznania sądowego strony, w zasadzie nic nowego nie wnoszą, a tylko przytaczają wyżej cytowane teksty orzeczeń papieskich lub synodalnych.

Zbiór pod nazwą *Collectio Mixta Dionysiana* z r. 520, którego kompilatorem był Dionysius Exiguus, pobożny i uczony opat i nauczyciel prawa w Rzymie, zawiera wyżej przytoczone teksty orzeczeń synodów neocezarskich z r. 314, kartagińskich z r. ok. 401 i 419, oraz Soboru Nicejskiego z r. 325²⁶.

Powyższe orzeczenia co do swej treści są przytoczone również w zbiorze afrykańskim pod nazwą *Breviatio canonum Fulgentii Ferrandi* z r. ok. 546²⁷.

Zbiór biskupa Marcina z Bragi, zwany *Capitula Martini*, z r. ok. 563, zawiera z niewielkimi zmianami teksty orzeczeń wspomnianego synodu neocezarskiego i soboru nicejskiego²⁸.

Collectio Hispanica, zbiór z VII wieku, cieszący się wielką powagą w Hiszpanii, przytacza wyżej cytowane teksty orzeczeń synodu w Elwirze²⁹, synodu w Neocezarei³⁰, Soboru Nicejskiego³¹, synodu walentyńskiego³², oraz synodów kartagińskich³³.

Collectio Dacheriana, zbiór powstały we Francji ok. r. 800, przytacza znane postanowienia synodów kartagińskich oraz dekretu papieża św. Bonifacego I³⁴.

Decretales Pseudo-Isidorianae, albo inaczej *Collectio Pseudo-Isidoriana*, zbiór powstały w państwie frankońskim około IX wieku, w dalszym ciągu przytaczają dawne teksty orzeczeń synodu w Elwirze, w Neocezarei, Soboru Nicejskiego, synodu walentyńskiego, oraz kartagińskich³⁵.

Collectio Abbonis Abbatis, zbiór powstały we Francji przy końcu X w., zawiera fragment listu papieża św. Grzegorza I Wielkiego, stwierdzający, że siłą wymuszone przyznanie się sądowe oskarżonego jest pozbawione wszelkiej skuteczności procesowej³⁶.

Zagadnienie sądowego przyznania się oskarżonego w wielu swych kanonach porusza *Decretum Burchardi*, zbiór powstały ok. r. 1012, o dużym

²⁶ „*Collectio Mixta Dionysiana*” znajduje się w PL 67, 139—316. Dzieli się na dwie części: „*Codex canonum ecclesiasticorum*” i „*Collectio decretorum Pontificum RR*”. Wspomniane orzeczenia synodalne znajdują się w części pierwszej: c. 9 synodu neocezarskiego odpowiada c. 53, znajdującemu się pod tytułem: „*Regulae prolatae in Synodo Neocaesariensi XIV*”; c. 9 soboru nicejskiego zachowuje tę samą numerację pod tytułem: „*Canones Nicaeni Concilii*”; c. 12 synodu kartagińskiego V i c. 5 synodu kartagińskiego VII znajdują się w c. 79 i 132 pod tytułem: „*Synodus apud Carthaginem Africanorum quae constituit Canones Numero CXXXVIII*”.

²⁷ N.73,87,136. PL 67,949-962.

²⁸ N.24,25. PL 84,578.

²⁹ PL 84,310.

³⁰ PL 84,110.

³¹ PL 84,95.

³² PL 84,247-248.

³³ PL 84,211 i 228.

³⁴ Lib. II, c.8,30,39; D'Achery L.: *Spicilegium sive collectio veterum aliquot scriptorum*. T. I. Parisiis 1723, s. 509—564.

³⁵ Zbiór pt. „*Decretalium Collectio Isidori Mercatoris*” znajduje się w PL 130, a przytoczone orzeczenia można znaleźć odpowiednio w kolumnach 420 (c. 76 synodu w Elwirze ma nr 75), 268, 258, 384, 352, 368.

³⁶ C.44. PL 139,502—503.

znaczeniu praktycznym wśród duchowieństwa i dużym wpływie na zbiory następne³⁷. Uznaje on dowodowy charakter sądowego przyznania się oskarżonego, a do przyznającego się w sądzie przyrównuje trwającego w uporze, tj. tego, który prawnie wezwany, nie chce stawić się przed sądem.

Dekret Burcharda zawiera też w swych kanonach treść dotychczas nie spotykaną w innych zbiorach prawa. Oto dziwi nas kan. 24 w księdze VI, gdyż robi wrażenie, jakoby pośrednio sankcjonował wymuszone przyznanie się podejrzanego o przestępstwo³⁸. Kanon ten stoi w sprzeczności z dotychczasowym ustawodawstwem kanonicznym, a także w sprzeczności ze stanem prawnym w tej sprawie wyrażonym w Dekrecie św. Iwona z Chartres, który ukazał się już po Dekrecie Burcharda³⁹. Dekret Burcharda jest więc jedynym źródłem, które rozporządza tego rodzaju kanonem. J. Mansi umieszcza ten kanon pod tytułem: *Turonensium Conciliorum canones ex Burchardo aliisque*⁴⁰. O ile nawet wspomniany kan. 24 jest autentyczny, w co jednak można wątpić, należy powiedzieć, że odzwierciedla on „nietypowe” prawo partykularne, nie zaś powszechne, obowiązujące w całym Kościele.

Podobnie należy powiedzieć o kan. 19 w księdze XVI Dekretu Burcharda, który sankcjonuje próbę gorącej wody i rozpalonego żelaza⁴¹. Kanon ten został zredagowany pod wyraźnym wpływem prawa germańskiego.

Św. Iwo z Chartres jest autorem trzech zbiorów prawa kanonicznego o tytułach: *Collectio Tripartita*, *Decretum*, oraz *Panormia*. Z uwagi na poruszany tu przedmiot interesują nas dwa ostatnie jego zbiory, powstałe ok. r. 1090⁴². *Decretum* omawia zagadnienie sądowego przyznania się w kanonach: 274 w części V, 122 w części VI i 117 w części VIII. Kan. 274 w części V nawiązuje do dekretu papieża św. Stefana I, zakazującego sędziom przyjmowania przyznania od oskarżonego, które by szkodziło innym; można je przyjąć jedynie wtedy, gdy oskarżony udowodni swoją niewinność. Kan. 122 w części VI podkreśla, że przyznanie się oskarżonego do winy, aby mogło stanowić podstawę skazania, musi być dobrowolne. Podobnej treści jest kan. 117 w części VIII, który przytacza list

³⁷ Lib. I, c. 154, 157, 161, 164, 182; lib. II, c. 13, 49, 187; lib. VI, c. 24; lib. XVI, c. 6, 19. PL 140,537-1090; Van Hove A.: *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*. Vol. I, t. I. Prolegomena. Mechliniae-Romae 1945, n. 315; Zeiger I.: *De historia fontium*. Romae 1947, s. 52.

³⁸ Lib. VI, c. 24: „Ubi manifestari potest quemlibet hominem perpetrasse homicidium secundum canonicam auctoritatem, condignum poenitentiae iudicium illi ingeratur. Si autem manifestis indiciis non potest probari eum homicidam esse, nec ipse vult confiteri, omnipotentis Dei iudicio cui omnia occulta manifesta sunt, reservetur: ei tamen indicetur publice a presbytero, quod communione ecclesiastica indignus sit, et ea carere debeat, donec perpetratum crimen confiteatur, et per confessionem, et per poenitentiam condignam ab hoc crimine se absolvere certet”. PL 140,771.

³⁹ *Decretum Ivonis Carnutensis Episcopi*, VI, c. 122; VIII, c. 117. PL 161,475 i 608.

⁴⁰ Mansi 7,950.

⁴¹ Lib. XVI, c. 19: „Nobilis homo vel ingenuus, si in synodo accusatur, et negaverit: si cum fidelem esse sciunt, cum duodecim ingenuis se expurget. Si antea deprehensus fuerit in furto, aut perjurio, aut falso testimonio, ad iuramentum non admittatur, sed sicut qui ingenuus non est, ferventi aqua, aut candenti ferro se expurget” (Conc. Tribur., c. 10). PL 140,912.

⁴² PL 161, 47-1036, 1037-1344.

papieża św. Mikołaja I, skierowany do królowej Teutbergi. *Panormia* zajmuje się sądowym przyznaniem oskarżonego w kanonach: 67—69, 105, 111, 135 w księdze IV, oraz w kan. 25 w księdze VII. Kanony 67—69 w księdze IV są zgodne z kan. 274 w części V *Dekretu*. Kan. 105 w księdze IV przytacza dosłownie dekret papieża św. Bonifacego I, traktujący oporną nieobecność oskarżonego w sądzie na równi z jego przyznaniem się do winy. Kanony 111 i 135 w księdze IV stwierdzają, że gdy chodzi o karę śmierci, winnego można skazać zarówno w oparciu o udowodnienie winy, jak i jego przyznanie się do winy. Wreszcie kan. 25 w księdze VII powtarza myśli papieża św. Mikołaja I, który odmawia skuteczności prawnej przyznaniu się wymuszonemu.

4. Wnioski ogólne

W oparciu o wyżej przytoczone przedgracjańskie źródła prawa kanonicznego w sprawie przyznania sądowego można wysnuć następujące wnioski ogólne:

1) Struktura przyznania sądowego strony w okresie przedgracjańskim nie miała jeszcze wyraźnego oblicza. Przyznaniem sądowym zajmowano się dorywczo w konkretnym przypadku i to na wniosek osób zainteresowanych.

2) Kościelne dokumenty okresu przedgracjańskiego zajmują się głównie sądowym przyznaniem karnym. Na podstawie analogii można jednak twierdzić, że przyznanie strony w kościelnym procesie cywilnym miało takie znaczenie, jakie miało w cywilnym procesie rzymskim: stanowiło środek dowodowy, rozstrzygający spór na korzyść przeciwnika.

3) W początkowym okresie i w środowiskach chrześcijan pochodzenia przeważnie żydowskiego, na strukturę sądowego przyznania karnego wpływ mogło mieć prawo żydowskie, które łagodniej traktowało przyznających się do winy. Wyraźnym tego dowodem jest *Didaskalia*. W okresie natomiast późniejszym, pod wpływem prawa rzymskiego, a jednocześnie na skutek pewnej oziębłości religijnej i stopniowego osłabienia w życiu codziennym żywego dotychczas ewangelicznego prawa miłości i przebaczenia, sądowe przyznanie się oskarżonego do winy stanowiło powszechnie sądowy środek dowodowy i było podstawą skazania oskarżonego. Ze strony Kościoła były czynione sugestie pod adresem sądów kościelnych, aby mimo przyznania się oskarżonego do winy, sprawę dokładnie badano, a to w tym celu, by przypadkiem nie skazać niewinnego.

4) W pierwszych wiekach Kościoła sądowe przyznanie się oskarżonego do winy nie było konieczne do wydania wyroku skazującego. Wystarczyło bowiem, że oskarżonemu udowodniono winę w jakiś inny sposób, np. na podstawie zeznań wiarogodnych świadków. Dlatego w tym okresie nie spotykamy się z praktyką wymuszania na oskarżonych przyznania się do winy poprzez tortury. Nawet wręcz przeciwnie — oficjalne dokumenty kościelne wyraźnie i z całą siłą zwalczają przyznanie się do winy wymuszone, uważając je za nieważne i pozbawione skutków procesowych. Jeszcze w IX wieku wymownie świadczą o tym dokumenty wydane przez papieża św. Mikołaja I. Z czasem jednak, pod wpływem prawa państwowego, zwłaszcza germańskiego, zaczęto oskarżonych gdzienigdzie poddawać ordaliom.

5) Skutki sądowe mogło wywierać tylko przyznanie się oskarżonego do własnej winy, a więc przeciwko sobie, a nie na niekorzyść innych osób, chyba że oskarżony udowodnił swoją niewinność.

6) Opór oskarżonego i w związku z tym jego niestawiennictwo w sądzie, było traktowane na równi z przyznaniem się do winy.

7) Pozasądowe przyznanie się oskarżonego do winy, o ile nie zostało poparte innymi środkami dowodowymi, nie miało skutków procesowych.

§ 2. PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W *CORPUS IURIS CANONICI*

Od czasu wydania przez papieża Grzegorza XIII konstytucji *Cum pro munere* z dnia 1 lipca 1580 r. w skład *Corpus Iuris Canonici* wchodzi sześć zbiorów prawa kościelnego: Dekret Gracjana — powstały ok. połowy XII wieku, Dekretały Grzegorza IX — promulgowane bullą *Rex Pacificus* z dnia 5 września 1234 r., Księga VI Dekretalów Bonifacego VIII — promulgowana bullą *Sacrosanctae* z dnia 3 marca 1298 r., Konstytucje Klementyńskie — promulgowane bullą *Quoniam nulla* z dnia 25 października 1317 r., *Extravagantes Jana XXII* — od r. 1325 dołączane do Konstytucji Klementyńskich, a od r. 1500 do *Corpus Iuris Canonici*, oraz *Extravagantes communes* — dołączone do *Corpus Iuris Canonici* ok. r. 1500. Oficjalne wydanie *Corpus Iuris Canonici*, poprawione zgodnie z zasadami krytyki naukowej w wyniku uchwał Soboru Trydenckiego, ukazało się w Rzymie w r. 1582.

Corpus Iuris Canonici nie jest zbiorem autentycznym, lecz księgą zawierającą zbiory o różnym znaczeniu prawnym. Dekretały Grzegorza IX, Księga VI Dekretalów Bonifacego VIII i Konstytucje Klementyńskie były zbiorami autentycznymi, stanowiącymi źródło prawa obowiązującego w całym Kościele. Pozostałe natomiast zbiory, tj. Dekret Gracjana, *Extravagantes Jana XXII* i *Extravagantes communes*, były zbiorami prywatnymi, mającymi moc prawną o tyle, o ile zawierały autentyczne ustawy kościelne. O autentyczności *Corpus Iuris Canonici* można mówić jedynie w tym sensie, że od czasów Grzegorza XIII nie wolno było w nim niczego zmieniać. Moc prawna tej księgi zachowała się w Kościele do czasów wejścia w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego⁴³.

Corpus Iuris Canonici przyznaniu sądowemu strony poświęca wiele miejsca. Główne zagadnienia, jakie w *Corpus Iuris Canonici* w odniesieniu do przynania sądowego strony można wyodrębnić poprzez systematyzację odnośnych przepisów, to pojęcie, rodzaje, wymogi i skutki prawne. Należy z góry zaznaczyć, że *Corpus Iuris Canonici* w daleko mniejszym stopniu zajmuje się przyznaniem strony w procesie cywilnym niż przyznaniem się oskarżonego w procesie karnym. Jest to zrozumiałe z tego względu, iż przyznanie cywilne w swej strukturze jest prostsze i nigdy nie nastęrczało w praktyce większych trudności.

1. Pojęcie i rodzaje przyznania sądowego

Corpus Iuris Canonici, podobnie jak i zbiory poprzednie, nie podaje jasnej i wyczerpującej definicji przyznania sądowego. Można ją jednak poznać w oparciu o poszczególne wyrażenia ustawy, jako elementy skła-

⁴³ Van Hove A., jw. n. 376.

dowe. I tak przyznanie w procesie cywilnym zostało określone jako uznanie przez stronę pozwaną roszczeń powoda⁴⁴, oraz jako oświadczenie jednej strony procesowej przeciwko sobie, a na korzyść strony drugiej⁴⁵. Przyznanie natomiast w procesie karnym jest ukazane jako przyjęcie przez oskarżonego odpowiedzialności za przestępstwo będące przedmiotem postępowania⁴⁶.

Przyznanie strony zarówno w procesie cywilnym⁴⁷ jak i karnym⁴⁸ posiada charakter dowodowy. Aczkolwiek przyznanie sądowe mogło być podstawą wyroku, to jednak sędzia kościelny był obowiązany do skonfrontowania przyznania z innymi środkami dowodowymi czy poszlakami⁴⁹.

Według *Corpus Iuris Canonici* przyznania sądowego strona mogła dokonać ustnie⁵⁰, na piśmie⁵¹, bądź w jakiś inny sposób, np. ujawniając jakiś fakt⁵², przez upór⁵³, przez odmowę złożenia przysięgi⁵⁴, przez odmowę dawania odpowiedzi na pytania sędziego po uprzednim złożeniu przysięgi *de veritate dicenda*⁵⁵. Przyznanie sądowe mogło wynikać z własnej inicjatywy strony, lub być sprowokowane pytaniami innych. Aby materiał dowodowy należycie sformułować i nie przewlekać postępowania dowodowego wprowadzono po zawiązaniu sporu tzw. postępowanie *per positiones et responsiones*⁵⁶. Polegało ono na tym, że każda ze stron w związanych zdaniach przedstawiała z osobna poszczególne fakty, na których opierała swoje żądanie. Sędzia po wykluczeniu tez niewłaściwych wzywał stronę przeciwną, aby na każdą pozycję z osobna odpowiedziała zwięźle i stanowczo. Odmowa odpowiedzi była uważana za przyznanie⁵⁷. Celem wyjaśnienia sprawy sędzia mógł stronom zadawać stosowne pytania⁵⁸. Pozycje sporne, które nie zostały przyznane przez stronę przeciwną, nazywały się artykułami dowodowymi (*articuli probandi*) i były przedmiotem dowodzenia. Sędzia nie powinien był pytać

⁴⁴ C.10.X.1.36.

⁴⁵ C.3.X.II.18.

⁴⁶ C.20.C.II.5; „Hi autem, qui probantur, uel confitentur talis reatus se noxios...”; c.1.2.C.XV.5; c.1.C.XV.6.

⁴⁷ C.1.II.9, in VI^o: „Statuimus, ut positiones negativas, quae probari non possunt nisi per confessionem adversarii, iudices admittere possint, si aequitate suadente viderint expedire”.

⁴⁸ C.1.C.II.1: „Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut conuictum, aut sponte confessum”; c.2.C.II.1.

⁴⁹ C.75.C.XI.3: „Quamvis uera sint quedam, tamen iudici non sunt credenda, nisi certis indicibus demonstrantur”; c.20.C.II.1; c.1.C.XXIII.5.

⁵⁰ C.10.X.V.31.

⁵¹ C.1.C.XV.6.

⁵² C.20.C.II.1.

⁵³ C.2.II.9, in VI^o: „Si post praestitum veritatis aut calumniae iuramentum reus vel procurator ipsius, positionibus ab adversario sibi factis interrogatus iussusque a iudice respondere, absque rationabili causa recusset, aut nolit, seu contumaciter se absentet: haberi debet super iis, de quibus in eisdem positionibus interrogatus extitit, pro confesso”; c.10.C.III.9; c.4.X.II.23.

⁵⁴ C.7.X.II.7: „Poena vero recusantis hoc iuramentum, quum praestandum fuerit, est, ut auctor ab instantia cadat actione, reus autem haberi debeat pro confesso”.

⁵⁵ C.2.II.9, in VI^o; Reg. 43,44,R.J., in VI^o.

⁵⁶ C.un., X.II.5; c.2.V.11, in Clem.

⁵⁷ C.2.II.9, in VI^o.

⁵⁸ C.11.C.XXX.5; Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 185 nn.; Rittner E.: Prawo kościelne katolickie. T. II. Kraków 1907, s. 70.

oskarżonego o współników przestępstwa, a oskarżony nie był obowiązany odpowiadać na tego rodzaju pytania, chyba że chodziło o odparcie zarzutu ⁵⁹.

W oparciu o *Corpus Iuris Canonici* można rozróżnić następujące rodzaje przyznania strony:

1) przyznanie karne (*confessio criminalis*), o ile zostało dokonane przez oskarżonego w procesie karnym ⁶⁰, oraz przyznanie cywilne (*confessio civilis*), o ile zostało dokonane przez stronę w procesie cywilnym ⁶¹;

2) przyznanie prawdziwe (*confessio vera*), które odpowiada prawdzie obiektywnej, oraz przyznanie fałszywe (*confessio falsa*), będące w sprzeczności ze stanem faktycznym ⁶²;

3) przyznanie wyraźne (*confessio explicita*), dokonane wyraźnie, przy użyciu właściwych terminów ⁶³; przyznanie pośrednie (*confessio implicita*), mieszczące się w uznaniu innego faktu lub zachowaniu się strony ⁶⁴; oraz przyznanie domniemane (*confessio praesumpta*), o ile zostało wydedukowane z jakiegoś faktu procesowego ⁶⁵;

4) przyznanie dobrowolne (*confessio spontanea*), dokonane przez stronę dobrowolnie, oraz wymuszone (*confessio extorta*) pod wpływem jakiegoś nacisku zewnętrznego ⁶⁶;

5) przyznanie zwyczajne (*confessio simplex*), o ile przyznający nie czynił żadnych zastrzeżeń, oraz kwalifikowane (*confessio qualificata*), które zawierało pewne restrykcje ⁶⁷; to ostatnie mogło być podzielne (*confessio scindibilis*) lub niepodzielne (*confessio inscindibilis*), w zależności od tego, czy strona przeciwna uznawała coś na korzyść przyznającego czy nie ⁶⁸;

6) przyznanie odwołalne (*confessio revocabilis*) lub nieodwołalne (*confessio irrevocabilis*), w zależności od tego, czy prawo pozwalało odwołać je, np. w przypadku błędu lub przymusu, czy nie ⁶⁹;

7) przyznanie sądowe (*confessio iudicialis*) lub pozasądowe (*confessio extrajudicialis*), w zależności od tego, czy było dokonane wobec sądu czy poza sądem ⁷⁰.

2. Wymogi prawne przyznania sądowego

Przyznanie sądowe, by mogło powodować skutki procesowe, musiało odpowiadać określonym wymogom prawnym. *Glossa* do Dekretu Gratjana wymogi te w celu łatwiejszego zapamiętania ujmowała w następującym dwuwierszu:

*Maior, sponte, sciens, contra se, ius fit, et hostis,
Nec natura neget, favor, et lis iusve repugnet* ⁷¹.

⁵⁹ C.5,C.XV,3.

⁶⁰ C.2,X,I,4.

⁶¹ C.10,X,I,36.

⁶² C.3,X,II,18; c.62,X,II,28.

⁶³ C.1,C.XV,6.

⁶⁴ C.7,X,II,7.

⁶⁵ C.10,C.III,9 : „Nam manifestum est, confiteri eum de crimine, qui indulto et totiens delegato iudicio purgandi se occasione non utitur”.

⁶⁶ C.20,C.II,5; c.1,C.XV,6; c.6,X,I,9; c.15,X,V,1.

⁶⁷ C.4,X,I,5; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 1.

⁶⁸ C.4,X,I,5; c.1,X,II,23.

⁶⁹ C.3,X,II,18; c.7,X,II,21.

⁷⁰ C.2,X,II,18; c.2,C.XV,5; c.XV,C.III,9; c.14,X,II,22.

⁷¹ *Glossa ordinaria*. Ed. F. Fradin. Lugduni 1517, v. „Confessum”, in c.1,C.II,1.

Maior. Przyznania sądowego mogła dokonać w zasadzie osoba pełnoletnia, tj. posiadająca 25 lat życia, mająca zdolność rozporządzania tym prawem, do którego przyznanie się odnosiło. W niektórych jednak przypadkach ważne było przyznanie złożone przez małoletniego po ukończonym 14 roku życia, chociaż mogło być obalone za pomocą przywrócenia do stanu poprzedniego⁷². Przyznania można było dokonać za pośrednictwem pełnomocnika, o ile posiadał on na to specjalne upoważnienie⁷³, albo obecna była przy tym strona, która nie zaprotestowała zaraz lub w przeciągu trzech dni⁷⁴.

Sciens. Przyznający się do winy lub uznający roszczenia powinien mieć używanie rozumu i w pełni zdawać sobie sprawę ze swoich czynów. Jako *non sciens* był uznawany ten, kto przyznania dokonywał w błędzie; przyznanie dokonane w błędzie nie mogło szkodzić przyznającemu⁷⁵. Podobnie należy powiedzieć o chorych umysłowo⁷⁶.

Sponte. Przyznanie sądowe powinno być dokonane dobrowolnie, tj. bez jakiegokolwiek przymusu z zewnątrz⁷⁷. Jest to stara zasada kościelnej praktyki sądowej. Z zagadnieniem dobrowolności przyznania sądowego łączy się zagadnienie tzw. oczyszczenia w postępowaniu karnym, oraz stosowania tortur w sprawach tak karnych jak i cywilnych.

Oczyszczenie (*purgatio*) zmierzało do wykazania niewinności oskarżonego o przestępstwo. Miało ono miejsce wtedy, gdy oskarżony nie przyznawał się do winy. Rozróżniano oczyszczenie podwójne: zwykle⁷⁸ oraz kanoniczne⁷⁹.

Oczyszczenie zwykle (*purgatio vulgaris, ordalia*), albo inaczej sąd Boży, znane już w starożytności, rozpowszechniło się pod wpływem prawa germańskiego. Opierało się ono na źle pojętej wierze, że Bóg nie dopuści do skrzywdzenia człowieka niewinnego. Oczyszczenie zwykle polegało na tym, że oskarżony przeprowadzał dowód swojej niewinności za pomocą pojedynku albo innych prób, np. losu, ognia, zimnej lub gorącej wody, rozpalonego żelaza⁸⁰. Rozpowszechniło się ono zwłaszcza wśród ludów germańskich w wiekach średnich. Wielu oskarżonych chcąc uniknąć zbyt ryzykownego sądu Bożego wołało przyznać się do winy i ponieść konsekwencje prawne.

Kościół nie przyjął oficjalnie i formalnie oczyszczenia zwykłego jako kościelnego postępowania dowodowego. Jednakże nie mogąc wykorzystać starodawnych zwyczajów, Kościół starał się przepoić ordalia duchem chrześcijańskim, wyjąwszy pojedynki. Sądy Boże odbywały się z udziałem duchownych. W dniu sądu kapłan odprawiał Mszę św., miał przemówienie do obwinionego, przed udzieleniem Komunii św. zaklinał go, aby wyjawił prawdę, dawał do ucałowania Ewangelię i krzyż, a następnie odmawiał modlitwy nad przedmiotami służącymi do przeprowadzenia

⁷² C.3,II,1, in VI^o; c.8,X,I,41.

⁷³ C.62,X,II,28; c.20,X,II,39; Reg. 68,72,R.J., in VI^o.

⁷⁴ C.7,X,II,31; Rittner E., *iw.* s. 69.

⁷⁵ C.3,X,II,18.

⁷⁶ C.3,X,III,27; c.15,X,III,31; Reiffenstuel A., *iw.*, lib. 2, tit. 18, n. 20 n.

⁷⁷ C.20,C,II,5; c.1,2,C,XV,5; c.1,C,XV,6; c.2,X,III,37.

⁷⁸ C.1-3,X,V,35.

⁷⁹ C.1-16,X,V,34.

⁸⁰ Palletta F.: *Le ordalie*. Turin 1890; Browe P.: *De ordaliis*. Romae 1932—33; Leitmaier C.: *Die Kirche und die Gottesurteile*. Wien 1953; Koranyi K.: *Powszechna historia państwa i prawa*. T. II, cz. I. Warszawa 1963, s. 56 n., 226 nn.

sądu. Sama próba odbywała się z zachowaniem wszelkiej ostrożności⁸¹. Faktem też jest, że niektóre synody partykularne na terenach germańskich i pod wpływem prawa germańskiego uznały ordalia za środek dowodowy w trybunałach kościelnych dla ludzi niższego stanu oraz tych wszystkich, którzy dopuścili się już raz przestępstwa⁸². Prawo natomiast powszechne Kościoła nie uznało ordaliów za kościelny sposób postępowania karnego. Już papież św. Grzegorz I Wielki w r. 602 surowo zabronił stosowania w sądach próby gorącej lub zimnej wody oraz rozpalonego żelaza⁸³. Oczyszczenia zwykłego w sądach kościelnych wyraźnie zabronił papież św. Stefan V (816—817), nazywając je wynalazkiem zabobonnym⁸⁴. Papież Celestyn III (1191—1198) zabronił tolerowania pojedynków⁸⁵. Podobnie postąpili papież Innocenty III (1198—1216)⁸⁶ i Honoriusz III (1216—1227)⁸⁷, a zwłaszcza Sobór Laterański IV w r. 1215⁸⁸. Nie brakło też głosów pisarzy kościelnych potępiających ordalia. Należy tu wymienić głównie arcybiskupa Agobarda z Lyonu († 840), niestrudzenie walczącego z wszelkimi zabobonami⁸⁹.

Kościół chcąc całkowicie usunąć oczyszczenie zwykle wprowadził na jego miejsce tzw. oczyszczenie kanoniczne (*purgatio canonica*). Dekrety Grzegorza IX poświęciły temu zagadnieniu osobny tytuł⁹⁰. *Corpus Iuris Canonici* zna trzy formy oczyszczenia kanonicznego: za pośrednictwem Komunii św., Mszy św. i przysięgi. Forma pierwsza polegała na tym, że mającemu się oczyścić z podejrzania podawano Komunię św. ze słowami: *Corpus Domini sit tibi ad probationem hodie*⁹¹. Forma druga polegała na tym, że biskup lub kapłan, któremu przypisywano jakiś czyn karygodny, odprawiał Mszę św. i przyjmował Komunię św. na znak swej niewinności⁹². Podejrzany o przestępstwo miał do wyboru: albo popełnić świę-

⁸¹ N(owodworski) J.: Boże sądy. *Enc. Kośc. Nowodworskiego*. T. II, s. 537.

⁸² Conc. Triburiense, 895, c.22; c.15, C.II,5; Hefele-Leclercq, jw., t. IV, s. 701.

⁸³ C.7,C.II,5: „Vulgarem denique, ac nulla canonica sanctione fultam legem, feruentis scilicet siue frigidae aquae, ignitique ferri contactum, aut cuiuslibet popularis inuentionis (quia fabricante haec sunt omnino ficta inuidia), nec ipsum exhibere, nec aliquo te modo uolumus postulare, imo apostolica auctoritate prohibemus firmissime”.

⁸⁴ C.20,C.II,5: „Nam ferri candentis uel aquae feruentis examinatione confessionem extorqueri a quolibet sacri non censent canones, et quod sanctorum Patrum documento sancitum non est superstitiosa adinuentione non est presumendum. Spontanea enim confessione uel testium approbatione publicata delicta, habito pre oculis Dei timore, commissa sunt regimini iudicare”.

⁸⁵ C.1,X,V,35: „... utrum super ecclesiarum possessionibus duella debeant sustineri, tuae duximus sollicitudini respondendum, quod in eo casu, vel in aliis etiam hoc non debes aliquatenus tolerare”.

⁸⁶ C.2,X,V,35.

⁸⁷ C.3,X,V,35.

⁸⁸ C.9,X,III,50: „Sententiam sanguinis nullus clericus dictet aut proferat, sed nec sanguinis vindictam exercent, aut ubi exercetur intersit... Nec quisquam purgationi aquae feruentis uel frigidae seu ferri candentis ritum cuiuslibet benedictionis aut consecrationis impendat, salvis nihilominus prohibitionibus de monomachiis sive duellis antea promulgatis”.

⁸⁹ Baluzius S.: Agobardi Episcopi Lugdunensis Opera. I. Parigi 1666, s. 107—121.

⁹⁰ X,V,34.

⁹¹ C.23,C.II,5.

⁹² C.26,C.II,5: „Si episcopo aut presbitero aliquod maleficium imputatum fuerit, in singulis missam celebrare debet, et communicare, et de singulis sibi imputatis innocentem se ostendere. Quod si non fecerit, quinquennio a liminibus ecclesiae extraneus habeatur”.

tokradztwo albo przyznać się do winy. Forma trzecia oczyszczenia kanonicznego polegała na uroczystej przysiędze, którą oskarżony, nie mając innych środków dowodowych, składał na potwierdzenie swojej niewinności. Początkowo przysięgano na grobach świętych Męczenników, potem wobec świętych relikwii, a wreszcie i bez nich⁹³. Z czasem wprowadzono zwyczaj wznacniania przysięgi oczyszczającego się przysięgą świadków (*compurgatores*)⁹⁴. Liczba świadków była różna, w zależności od rodzaju sprawy. W jednych sprawach było ich trzech, w innych pięciu, a nawet siedmiu⁹⁵. Wybierano ich spośród bliskich, sąsiadów i przyjaciół oczyszczającego się; musieli to jednak być ludzie uczciwi i prawi. Świadkowie swoją przysięgą stwierdzali nie tyle niewinność oczyszczającego się, co raczej jego wiarogodność (*iuramentum credulitatis*), tj. że wierzą, iż przysięgł prawdę⁹⁶.

Oczyszczenie kanoniczne miało miejsce nie tylko w razie oskarżenia, ale również w przypadku zniesławienia jakiejś osoby przez krążącą wieść. Zdarzały się przypadki, że niektórzy sami zgłaszali się w sądzie i prosili o dopuszczenie do oczyszczenia kanonicznego, aby w ten sposób zabezpieczyć swoją dobrą opinię⁹⁷.

Ewentualna odmowa stawienia się w sądzie celem wykazania swej niewinności poprzez oczyszczenie się kanoniczne była traktowana jako przyznanie się do winy⁹⁸. Zmuszanie do przysięgi było zabronione i karalne⁹⁹. Niemniej łatwość złożenia przysięgi mogła prowadzić do nadużywania jej przez oskarżonych. Dlatego też z czasem, mniej więcej od XIV wieku, oczyszczenie kanoniczne zaczęło wychodzić z użycia w sądach kościelnych, a w wieku XVIII całkowicie zanikło¹⁰⁰.

Bardziej niż oczyszczenie sprzeciwiały się zasadzie dobrowolności przyznania sądowego tortury, czyli męczenie i zadawanie znacznego bólu celem wykrycia prawdy¹⁰¹.

Tortury zaczęto prawie powszechnie stosować w świeckich sądach średniowiecznych na skutek przeceniania przyznania sądowego strony¹⁰². Przyznanie się oskarżonego do winy w hierarchii środków dowodowych zaczęło zajmować pierwsze miejsce. Stąd zrodziła się tendencja, aby za wszelką cenę doprowadzić każdego oskarżonego i podejrzanego do przyznania się do przestępstwa, choćby drogą tortur. Ponadto tortury odpowiadały idei autorytetu i siły państwa.

Na rozpowszechnienie tortur wpłynęło przede wszystkim prawo rzymskie, które je stosowało w stosunku do niewolników, a w pewnych przy-

⁹³ C.5,15,17,19,C.II,5.

⁹⁴ C.17,C.II,5; c.5,X,V,34.

⁹⁵ C.12,C.II,5.

⁹⁶ C.12,C.II,5; c.5,X,V,34.

⁹⁷ C.2,C.XV,5.

⁹⁸ C.10,C.III,9.

⁹⁹ C.1,4,C.XXII,5.

¹⁰⁰ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 707, 713—714.

¹⁰¹ Chevaillier L., jw. kol. 1293—1314; Fiorelli M.: La Tortura giudiziaria nel diritto comune. Milano 1953—54; Mellor M., jw.; Kantorowicz H.: Studien zum altitalienischen Strafprozess. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft* 44 (1923) 97—130.

¹⁰² Bossowski J.: Ewolucja postępowania dowodowego w procesie karnym. Poznań 1924, s. 11; Rittner E., jw. s. 131.

padkach również do ludzi wolnych¹⁰³. W wieku XII i XIII ma miejsce odrodzenie prawa rzymskiego zarówno na terenie germańskim jak i kościelnym. Papież Lucjusz III ogłosił prawo rzymskie za pomocnicze źródło prawa kanonicznego¹⁰⁴. Nic więc dziwnego, że i rzymskie przepisy dotyczące stosowania tortur zostały przypomniane.

Kościół od najdawniejszych czasów swego istnienia miał wypracowany pogląd na sprawę stosowania tortur w odniesieniu do podsądnych. Pogląd ten opierał się na zasadzie ustanowionej przez papieża św. Aleksandra I: *Confessio ... non compulsa, sed spontanea fieri debet ... non extorqueri debet, sed potius sponte profiteri*¹⁰⁵. Zasadę tę przypomina Dekret Gracjana¹⁰⁶. Gracjan powyższy tekst Aleksandra I zaopatrzył niedwuznacznym komentarzem: *Quod vero confessio cruciatibus extorquenda non sit...* Z innych jednakże tekstów przytoczonych przez Gracjana może wynikać, że zasada Aleksandra I nie była w całej pełni zachowywana. I tak Gracjan przytacza fragment listu Euzebiusza, dopuszczający torturę w stosunku do podejrzanych oskarżycieli biskupa¹⁰⁷. Należy tu jednak zauważyć, że tortura w takim ujęciu ma charakter raczej represyjny i dlatego większego wyłomu w wyżej podanej zasadzie Aleksandra I nie czyni. Gracjan przytacza ponadto dwa teksty z prawa rzymskiego pozytywnie ustosunkowujące się do tortur¹⁰⁸. Dekret Gracjana był zbiorem prywatnym, dlatego mógł posiadać tego rodzaju „nietypowe” dla prawa kanonicznego teksty.

W Dekretach Grzegorza IX pozytywny stosunek do stosowania tortur w celach represyjnych wyraża papież Aleksander III, postanawiając, że podejrzany depozytariusz powinien zwrócić depozyt pod sankcją tortury¹⁰⁹. Również zaczerpnięty z prawa rzymskiego dwuznaczny tekst Grzegorza VII: *In ipso causae initio non est a quaestionibus inchoandum*¹¹⁰, posłużył dekretalistom niektórym do uzasadnienia stosowania tortur.

Stosunek prawa kościelnego do tortur zmienił się wyraźnie, gdy Stolica Ap. powołała sądy inkwizycyjne do zwalczania herezji¹¹¹. Papież Innocenty IV w bulli *Ad extirpanda* z dnia 15 maja 1252 r. postanowił, że podejrzani o herezję mogą być w tych sądach torturowani w celu przyznania się do przestępstwa¹¹². Bulla ta została potwierdzona przez papieży

¹⁰³ D.48; D.20,5,10; D.22,3,7; D.22,5,21,2; D.29,5,13; C.9,41.

¹⁰⁴ C.1,X,V,32.

¹⁰⁵ Mansi 1,637.

¹⁰⁶ C.1,C,XV,6.

¹⁰⁷ C.4,C,V,5: „Illi, qui aut in fide catholica, aut inimicitia suspecti sunt, ad pulsationem episcoporum non admittantur. Nec illi, qui aliorum sponte crimina confitentur. Et ideo replicanda sollicita est ueritas, quam sponte prolata in illis habere uox non potest. Hanc diuersis cruciatibus e latebris suis religiosus tortor exigere debet, ut dum penis corpora subiciuntur, que gesta sunt fideliter et ueraciter exquirantur”.

¹⁰⁸ C.59,C,XII,2; c.3,C,V,6.

¹⁰⁹ C.1,X,III,16.

¹¹⁰ C.6,X,V,41.

¹¹¹ Grabowski I.: Postępowanie inkwizycyjne przeciwko herezykom w średniowieczu. Warszawa 1937; Rittner E., jw. s. 136 nn.; Naz R.: Inquisition. *Dictionnaire de Droit Canonique*. T. V, Paris 1953, kol. 1423 nn.; Vacandard E.: Inquisition. *Dictionnaire de Théologie Catholique*. T. VII, Paris 1927, kol. 2016—2068; Eymérie N.: *Directorium inquisitionum cum commentariis* F. Pagnae. Romae 1578; Gui B.: *Practica inquisitionis haereticae prauitatis*. Ed. C. Douais. Paris 1886.

¹¹² „Ad extirpanda”, 25: „Teneatur potestas seu rector omnes haereticos quos

Aleksandra IV w r. 1259 i Klemensa IV w r. 1265¹¹³. Papież Aleksander IV w bulli *Ut negotium fidei* z r. 1256, potwierdzonej przez papieża Urbana IV w r. 1262, udzielił duchownym sędziom inkwizycyjnym i ich towarzyszom przywileju wzajemnego uwalniania się od nieprawidłowości, jaką mogli zaciągnąć w czasie pełnienia swego urzędu. Przywilej ten niewątpliwie wpłynął na rozszerzenie praktyki torturowania w sądach inkwizycyjnych. Dotychczasowy zakaz kościelny wyciągania skutków procesowych z przyznania wymuszonego w dalszym ciągu zachowywano w ten sposób, że podejznanego, który podczas torturowania przyznał się do winy, wzywano ponownie po usunięciu narzędzi tortury, aby szczerze zeznanie potwierdził¹¹⁴. Papież Klemens V wydając w pierwszych latach XIV wieku dekret *Multorum querela* ukrocił samowolę i nadużycia inkwizytorów. Odtąd użycie tortury przez inkwizytorów zostało uzależnione od zgody biskupa¹¹⁵.

Tortury, które wkradły się do sądów inkwizycyjnych jako „zło konieczne” pod wpływem prawa świeckiego i surowej obyczajowości czasów średniowiecznych, zaczęły zanikać już w wieku XVI, gdy zrozumiano, że istnienie ich godzi w zasadę prawdy obiektywnej i zasadę miłości bliźniego, że poniża godność człowieka¹¹⁶. Oficjalne zniesienie tortur w prawodawstwie większości państw europejskich miało miejsce w ciągu wieku XVIII. W prawodawstwie polskim tortury zostały zniesione oficjalnie ustawą z r. 1776¹¹⁷.

Contra se. Przyznanie sądowe nie mogło być uczynione na własną korzyść przyznającego, lecz przeciwko sobie. Przyznanie dokonane przeciwko współwinnym nie miało żadnej skuteczności procesowej¹¹⁸. Dlatego sędziom było zabronione pytać oskarżonego o ewentualnych współników przestępstwa¹¹⁹. Wyjątek stanowiło przestępstwo obrazy majestatu¹²⁰.

Ius fit. Przyznanie sądowe było ważne, jeżeli zostało dokonane wobec sędziego kompetentnego do rozpatrzenia danej sprawy. Sędzia nie musiał go przyjąć osobiście; mógł je zaprotokółować sam notariusz¹²¹. Kompetencję sędziego określano w następującym wierszu:

captos habuerit, cogere citra membri diminutionem et mortis periculum... tanquam vere latrones et homicidas animarum et fures sacramentorum Dei et fidei christianae, errores suos expresse fateri et accusare alios haereticos, quos sciunt, et bona eorum, et credentes, et receptatores et defensores eorum, sicut coguntur fures et latrones rerum temporalium accusare suos complices, et fateri maleficia quae fecerunt". Bullarium Romanum. Ed. C. Cocquelines. Romae 1739—1762. Por. tom 3,326; Chevaillier L., jw. kol. 1299.

¹¹³ Chevaillier L., jw. kol. 1300.

¹¹⁴ Tamże, kol. 1309; Naz R., jw. kol. 1425.

¹¹⁵ C.I,V,3, in Clem.

¹¹⁶ Chevaillier L., jw. kol. 1311 nn.; Fiorelli M., jw., vol. II, s. 259—264; Mellor A., jw. s. 161—165.

¹¹⁷ Kaczmarszyk Z. — Leśnodorski B.: Historia państwa i prawa Polski. T. II. Warszawa 1966, s. 583.

¹¹⁸ C.10,X,II,20: „...quod ille, qui eodem erat infectus crimine, inde contra eum testificari non posset, nullique de se confesso adversus alium in eodem crimine sit credendum, nec unius testimonium ad condemnationem sufficiat alicuius”.

¹¹⁹ C.1,X,II,18: „... secundum utriusque iuris statuta de se confessi super aliorum conscientis interrogari non debent, et, crimine laesae maiestatis excepto, de reatu proprio confitenti periculosa confessio non est adversus quemlibet admittenda”.

¹²⁰ C.5,C,XV,3.

¹²¹ C.4,X,II,1: „Sicut enim sententia a non suo iudice lata non tenet, ita nec facta

*Contractus, crimen, reus et res, religioque
Vel ratio similis, vel provocat aut recusat,
Excellit, iussus, vel si consentit uterque*¹²².

Et hostis. Przyznanie sądowe powinno być dokonane wobec strony przeciwnej. Wymóg ten pochodzący z prawa rzymskiego zawarty jest w Dekrecie Gracjana pośrednio¹²³. Wymóg ten z czasem stracił na aktualności, o czym świadczyłby fakt, że poza Dekretem Gracjana nie ma o nim więcej mowy.

Neve natura neget. Przyznanie sądowe powinno być możliwe z natury, a nie absurdalne. Dlatego nie mogło mieć skutków prawnych przyznanie się np. do zabójstwa człowieka, który żyje. Wymóg ten pochodził z prawa rzymskiego¹²⁴.

Favor. Przyznanie sądowe nie mogło przesądzać sprawy, która cieszyła się przychylnością prawa. Np. zgodne zeznanie obojga małżonków co do istnienia przeszkody małżeńskiej nie przesądzało o wyroku orzekającym nieważność małżeństwa¹²⁵.

Et lis. Przedmiotem przyznania sądowego powinno być to, co jest sporne i co ma być przez wyrok zdefiniowane, a nie fakty, które nie mają żadnego związku z daną sprawą. Wymóg ten był oparty na prawie rzymskim¹²⁶.

Iusve repugnet. Nie mogło powodować skutków prawnych przyznanie sądowe, którego przedmiotem były fakty zabronione prawem pozytywnym. Np. przyznanie się do symonii nie mogło spowodować wyroku nakazującego spełnienia umowy symoniackiej. I ten wymóg oparty był na prawie rzymskim¹²⁷.

3. Skutki przyznania sądowego

a. Skutki przyznania w postępowaniu cywilnym

Przyznanie strony dokonane w postępowaniu cywilnym stanowiło pełny środek dowodowy, mogący uformować sumienie sędziowskie, wystarczający do wydania wyroku rozstrzygającego¹²⁸, chyba że okoliczności sprawy nasuwały wątpliwości co do prawdziwości tego przyznania. W wyniku przyznania jednej strony, druga była zwolniona od dalszego dowodzenia słuszności swoich twierdzeń.

Jeżeli przyznanie strony miało miejsce po zawiązaniu sporu, sędzia był obowiązany wydać wyrok rozstrzygający¹²⁹. Jeżeli natomiast przyznanie

confessio coram ipso"; c.1,2,6,12,18, C.III,6; c.1,2,C.V,4; c.1-20,X,II,2; Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18 n. 9—11.

¹²² Glossa ordinaria, v. „Extra Provinciam”, in c.1,C.III,6.

¹²³ C.1-6,C.III,9.

¹²⁴ D.11,1,13.

¹²⁵ C.1,2,C.XXXIII,1; c.5,X,IV,13.

¹²⁶ D.9,2,23,1.

¹²⁷ D.11,1,14,1.

¹²⁸ C.1,C.II,1: „Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut conuictum, aut sponte confessum”; c.6,X,I,9: „Licet igitur iudex non semper ad unam speciem, sed ex confessionibus, depositionibus, allegationibus et aliis, quae in eius praesentia proponuntur, formet animi sui motum”; c.10,X,I,36.

¹²⁹ C.10,X,I,36: „Respondemus igitur, quod ex praedicta fratrum confessione contra eos sententia procedere debeat”.

miało miejsce przed zawiązaniem sporu, obowiązku tego nie było; wystarczyło, że strona pozwana zobowiąże się do zrealizowania roszczeń powoda.

Na podstawie *Corpus Iuris Canonici* nie można z całą pewnością powiedzieć, czy przyznanie sądowe zezwalało na ewentualną apelację, czy nie. Kanoniści stali na stanowisku, że w wyniku przyznania sądowego w zasadzie nie wolno było apelować. Na apelację zezwalało tylko wyjątkowo, gdy przyznanie miało jakieś wady lub sędzia wydając wyrok wyszedł poza ramy przyznania¹³⁰.

Nie miało znaczenia dowodowego przyznanie strony przeciwko ważności małżeństwa¹³¹. Wynikało to z założenia, że małżeństwo jest instytucją prawa publicznego, a nie prywatnego. Przyznanie przeciwko ważności małżeństwa mogło być wynikiem zmywu małżonków zainteresowanych uzyskaniem wyroku orzekającego nieważność ich związku.

Przyznanie się współmałżonka do popełnienia cudzołóstwa mogło być podstawą do zalegalizowania separacji małżonków¹³².

b. Skutki przyznania w postępowaniu karnym

Przyznanie się oskarżonego do winy było pełnym środkiem dowodowym, tj. wystarczającym do wydania wyroku skazującego, o ile dochodzenie nie wykazało czegoś przeciwnego¹³³. Mogło ono być dokonane zarówno w postępowaniu zwyczajnym jak i sumarycznym¹³⁴. Uwalniało oskarżyciela czy to prywatnego czy publicznego od ciężaru dowodzenia, gdyż zdolne było samo przez się do wytworzenia u sędziego moralnej pewności potrzebnej do wyrokowania.

Przyznanie się oskarżonego w procesie karnym czyniło przestępstwo notorycznym prawnie¹³⁵.

Oskarżony, który osobiście przyznał się w sądzie do przestępstwa z zasady nie mógł apelować od wyroku¹³⁶. Możliwa była apelacja, gdy przyznanie się oskarżonego nie posiadało wyżej wymienionych wymogów

¹³⁰ S a n t i F.: *Praelectiones iuris canonici*. Ratisbonae 1886, lib. 2, tit. 18, n. 11: „Effectus est ut contra explicitam confessionem et sententiam inde secutam non detur appellatio, seu non attendatur appellatio si forte proponatur. Quia aequum non est dari appellationem contra excessum evidentiae quae ex confessione resultat. At quando allegari potest vel metus, vel error, vel aliquis defectus in confessione, utique admittitur appellatio. Ita etiam admittitur quando iudex excessit limites confessionis in sententia”; P i r h i n g E., *iw.*, lib. 2, tit. 18, n. 20; W e r n z F. — V i d a l P., *iw.* n. 451, nota 38.

¹³¹ C.5,X,IV,13: „... utrum coniugatus, qui ante contractum matrimonium uxoris suae consanguineam vel propinquam carnali commixtione cognovit... sit ab uxore sua iudicio ecclesiae separandus, tuae fraternitati respondemus, quod, si aliter veritas ordinario iudicio venire non potuerit in lucem, propter eorum confessionem tantum vel rumorem viciniarum separari non debeat, quum et quandoque nonnulli inter se contra matrimonium velint colludere et ad confessionem incestus facile prosillirent, si suo iudicio crederent per iudicium ecclesiae concurrentum”; C.1,2,C.XXXIII,1.

¹³² C.6,X,V,16; c.5,X,IV,19.

¹³³ C.2,C.II,1: „Iudex criminorum discutiens non ante sententiam proferat, quam aut reum se confiteatur, aut per innocentes testes conuincatur”; c.20,C.II,1; c.75,C.XI,3.

¹³⁴ C.2,V,11, in Clem.

¹³⁵ C.20,C.II,5; c.7,10,X,III,2; c.24,X,V,40.

¹³⁶ C.41, § 12,C.II,6: „Nullus etiam homicidarum, ueneficorum, maleficorum, adulterorum, itemque eorum, qui manifestam uiolentiam commiserunt, argumentis conuictus, testibus superatus, uoce etiam propria uicium scelusque confessus audiatur appellans”; c.61,X,II,28; c.3,II,15, in VI°.

prawnych¹³⁷. Przymus, bojaźń i błąd były typowymi okolicznościami, które dopuszczały apelację oskarżonego, mimo przyznania się do przestępstwa.

W wyniku przyznania się następowała konwalidacja procesu, który mógł być rozwiązany z powodu niezachowania formalności przepisanych przez prawo procesowe¹³⁸.

Oskarżony, który przyznał się do winy, był skazywany na mniejszą karę niż ten, któremu przestępstwo udowodniono w inny sposób¹³⁹.

Przestępca, który w sądzie przyznał się do winy, jako zniesławiony nie mógł występować w charakterze świadka w ewentualnym procesie przeciwko oskarżycielowi¹⁴⁰.

Nie miało znaczenia prawnego przyznanie się oskarżonego zmierzające do ukazania innych sprawców przestępstwa¹⁴¹. Zniesławieni jednak w ten sposób powinni byli stawić się przed sędzią, aby się oczyścić kanonicznie.

Jeżeli przyznanie się oskarżonego dotyczyło innego przestępstwa niż to, które było przedmiotem postępowania karnego, należało wszcząć nowy proces¹⁴².

c. Skutki przyznania pozasądowego

Przyznanie pozasądowe, czy to w sprawach cywilnych czy karnych, nie miało tak wielkiej skuteczności prawnej, jak przyznanie sądowe. W sprawach cywilnych przyznanie pozasądowe mogło stanowić wystarczający środek dowodowy, jeżeli zostało dokonane wobec strony przeciwnej¹⁴³, albo dwóch wiarogodnych świadków¹⁴⁴, względnie zostało sporządzone na piśmie. W innych przypadkach prawo przyznawano przyznaniu pozasądowemu skutki albo niepełnego środka dowodowego¹⁴⁵, albo żadne¹⁴⁶, w zależności od różnych okoliczności. Przyznanie pozasądowe w sprawach karnych według nauki kanonistów nie wystarczało do wydania wyroku skazującego, stanowiło jednakże poszlakę, która upoważniała do zastosowania w stosunku do podejrzanego tortur¹⁴⁷.

Przyznanie dokonane w sakramencie pokuty, choćby przedostało się na forum zewnętrzne, nie mogło mieć żadnego znaczenia dowodowego¹⁴⁸.

§ 3. PRYZNANIE SĄDOWE STRONY W ŚWIETLE PRZEDKODEKSOWEJ NAUKI KANONISTYCZNEJ

Można powiedzieć, że w *Corpus Iuris Canonici* znalazły się wszystkie zasadnicze elementy struktury przyznania sądowego strony. Jednakże elementy te były porzucane po poszczególnych zbiorach prawnych, brakowało ich systematycznego ujęcia. Usystematyzowanie struktury

¹³⁷ C.41, § 13.C.II,6.

¹³⁸ C.1,2,17,V,1, in VI^o.

¹³⁹ C.1,4,C.XV,8.

¹⁴⁰ C.1,X,II,25.

¹⁴¹ C.1,X,II,18.

¹⁴² C.2,X,II,18.

¹⁴³ C.10,X,II,19.

¹⁴⁴ C.23,X,II,20.

¹⁴⁵ C.25,X,I,3.

¹⁴⁶ C.3,VI,2.

¹⁴⁷ *Misserey L.*, jw. kol. 1515 n.

¹⁴⁸ C.2,X,I,31; c.13,X,V,31; *Reiffenstuel A.*, jw., lib. 2, tit. 18, n. 132 m.

przyznania sądowego było zasługą przedkodeksowej nauki kanonistycznej. Ponadto nauka ta starała się uzupełnić strukturę przyznania sądowego, podobnie jak i całe prawo kanoniczne, przepisami prawa rzymskiego bądź germańskiego¹⁴⁹.

Institucja przyznania sądowego interesowała bez wątpienia wszystkich kanonistów przedkodeksowych. Żaden z kanonistów komentujących *Corpus Iuris Canonici*, zwłaszcza księgę II Dekretów Grzegorza IX, nie pominął zagadnienia przyznania sądowego¹⁵⁰. Niektórzy z nich zagadnieniu temu poświęcili nawet specjalne prace¹⁵¹.

Ogólnie należy stwierdzić, że w przedkodeksowej nauce kanonistycznej przesadnie potraktowano znaczenie przyznania sądowego strony, jako środka dowodowego. Pod wpływem prawa rzymskiego i germańskiego kanoniści, zwłaszcza okresu przedtrydenckiego, powtarzali twierdzenie, że *confessio est regina probationum, propria confessio est optima probatio*; byli nawet i tacy, którzy głosili, że przyznanie sądowe, to *plenissima probatio*¹⁵². Doprowadziło to, jak wiemy, do niepożądanego zjawiska w sądzie — tendencji do uzyskiwania przyznania za wszelką cenę. Z czasem nauka kanonistyczna zaczęła przywiązywać mniejszą moc dowodową do przyznania. Już A. Reiffenstuel głosił: *Confessio proprie non est probatio, sed probationis relevatio*¹⁵³.

Kanonisci przedkodeksowi rozpracowali teorię tortur. Uczniowie Gracjana Paucapalea i Rolandus Bandinelli w swych *Sumach* do Dekretu Gracjana stali na stanowisku dotychczasowego prawa kanonicznego, że przyznanie wymuszone w sądzie torturami nie może mieć żadnych skutków prawnych. Dalsi jednak dekretyści, jak Rufinus¹⁵⁴, Huguccio¹⁵⁵, usiłowali pogodzić normy prawa świeckiego, dopuszczające stosowanie tortur, z normami prawa kanonicznego, odrzucającymi je. Wielu następnych kanonistów opracowując teorię tortur, poszło, niestety, nie po linii prawa kanonicznego lecz prawa rzymskiego¹⁵⁶. Wielu kanonistów przez długi

¹⁴⁹ Van Hove A., jw., n. 445 nn.

¹⁵⁰ Np.: Pirhing E., jw., lib. 2, tit. 18; De Bictis F.: *Epitome consiliorum et commentariorum theoriae et praxis causarum iudicialium regularium*. Bononiae 1660, q. 83—85; Braun Ph., jw., lib. 2, tit. 18; Andrea Vallensis: *Paratitla iuris canonici*. Coloniae Agripinae 1651, lib. 2, tit. 18; Maschat R.: *Institutiones canonicae*. Florentiae 1854, lib. 2, tit. 18; Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18; Engel E.: *Collegium universi iuris canonici*. Beneventi 1742, lib. 2, tit. 18; Gonzales Tellez E.: *Commentaria perpetua in singulos textus quinque librorum decretalium Gregorii IX*. Lugduni 1673, lib. 2, tit. 18; Devoti J., jw., lib. 3, s. 104 nn.; De Luca J.: *Theatrum veritatis et iustitiae*. Lib. XV, pars I. De iudiciis. Venetiis 1706, disc. 23; Zallinger J., jw., lib. 2, tit. 18; De Angelis Ph.: *Praelectiones iuris canonici*. Romae 1887, lib. 2, tit. 18; Ojetti B., jw. kol. 1241 nn.; Santi F., jw., lib. 2, tit. 18; Wernz F.: *Ius decretalium*. T. V, lib. I. Prati 1914, s. 439—448.

¹⁵¹ De Angelis F.: *Tractatus absolutissimus de confessionibus iudicialibus et extraiudicialibus*. Tuderti 1695; Brunner I.: *De confessione iudiciali*. Basileae 1645; Mancini V.: *Tractatus de confessione, ubi de confessione iudiciali vel extraiudiciali tam in criminalibus quam in civilibus*. Romae 1604; Suarez R.: *De iurisiurandi et confessionis viribus in iudicio*. Pinciae 1590.

¹⁵² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 12.

¹⁵³ Tamże, n. 13.

¹⁵⁴ *Summa ad Decretum Gratiani*, II,5,5,4.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Chevaillier L., jw. kol. 1300 nn.; Fiorelli P., jw., vol. I, s. 182—326, vol. II, s. 1—203.

czas głosiło, że stosowanie tortur jest dozwolone przynajmniej w określonych przypadkach. G. Durandus głosił, że wolno je stosować tylko wyjątkowo jako pomocniczy środek dowodowy, jeżeli brakuje innych¹⁵⁷. Według A. Reiffenstuela tortury w celu wykrycia prawdy można było stosować w następujących warunkach: 1) musiało istnieć *corpus delicti*, tj. musiało być wiadomo skądinąd, że przestępstwo zostało popełnione; 2) musiały istnieć poszlaki prawne, wskazujące na podejrzanego jako na sprawcę przestępstwa; 3) torturę w zasadzie należało stosować tylko wtedy, gdy inny sposób dowodzenia pełnego był niemożliwy; 4) tortura powinna być proporcjonalna do ciężkości przestępstwa i w ogóle powinno być chodzić o przestępstwo bardzo poważne. Przyznanie się do winy dokonane w wyniku tortury musiało być uznane przez oskarżonego dobrowolnie po zakończeniu tortur¹⁵⁸.

Gdy chodzi o wymogi warunkujące ważność i skuteczność przyznania sądowego, to potrydencka nauka kanonistyczna ujmowała je w nieco zreformowanym dwuwierszu:

*Maior, sponte, sciens, contra se, ubi ius fit, et hostis,
Certum, usque favor, ius, nec natura repugnet*¹⁵⁹.

W porównaniu więc z wymogami, które wyliczała *Glossa Ordinaria*, potrydencka nauka kanonistyczna dorzuciła przymiot: *certum*; przyznanie sądowe bowiem powinno być ponadto pewne, tzn. skonkretyzowane w swoim przedmiocie¹⁶⁰.

Dekretaliści rozpracowali też zagadnienie podzielności przyznania sądowego. Głosili oni powszechnie, że kwalifikowane przyznanie sądowe w sprawach cywilnych jest niepodzielne i należy je albo w całości przyjąć albo w całości odrzucić, w sprawach natomiast karnych jest podzielne¹⁶¹.

Wreszcie dekretaliści głosili zasadę nieodwołalności przyznania sądowego, od której można było odstąpić tylko wyjątkowo, np. gdy przyznanie zostało odwołane natychmiast po dokonaniu, albo w przypadku przyznania błędnego¹⁶².

V. WYMOGI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Przyznanie sądowe strony, by miało charakter prawny, a tym samym mogło powodować skutki procesowe właściwe dla tego środka dowodowego, musi odpowiadać określonym wymogom prawnym. Wymogi stawiane dziś przyznaniu sądowemu przez Kodeks Prawa Kanonicznego są dość liczne. Stoją one na straży prawdy obiektywnej; mają na celu ograniczenie do minimum możliwości pomyłki w sądowym dochodzeniu prawdy, oraz zagwarantowanie obiektywnej i sumiennej oceny sędziowskiej tegoż środka dowodowego.

¹⁵⁷ Durandus G.: *Speculum utriusque iuris*. Basileae 1563, lib. 3, part. 1, De accusatione, § 1, n. 24.

¹⁵⁸ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 137—148.

¹⁵⁹ Tamże, n. 17; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 10.

¹⁶⁰ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 14.

¹⁶¹ Tamże, n. 33 n.; Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 114—131.

¹⁶² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 77 n.

Wymogi stawiane przyznaniu sądowemu przez dzisiejsze prawo kaniczne odnoszą się bądź do przedmiotu przyznania, bądź do przyznającego, bądź też do sędziego, wobec którego przyznanie jest dokonane.

§ 1. WYMOGI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY
W ODNIESIENIU DO PRZEDMIOTU

1. Przedmiotem przyznania sądowego są fakty

Przedmiotem przyznania sądowego, podobnie jak i przedmiotem dowodzenia procesowego w ogóle, mogą być w zasadzie tylko fakty powołane przez stronę przeciwną na uzasadnienie swego prawa podmiotowego. Wynika to z przepisu kan. 1750, który określa przyznanie strony jako *assertio de aliquo facto...*

Słowo „fakt” zarówno w języku potocznym jak i prawniczym jest wieloznaczne. W sensie najszerszym słowo to oznacza wszelkie zjawisko, wszelkie zdarzenie rzeczywiste, jest synonimem terminu „okoliczność”. W sensie węższym słowa tego używa się na oznaczenie jakiegoś zdarzenia występującego w świecie zewnętrznym lub psychicznym. W sensie jednak ścisłym słowo „fakt” oznacza zachowanie się człowieka, zarówno jego działanie jak i zaniechanie działania, o ile pozostaje ono w jakiejś relacji do podmiotu¹.

W szczególności przeto do okoliczności natury faktycznej, które mogą stanowić przedmiot dowodzenia, a tym samym i przyznania sądowego, należy zaliczyć następujące zjawiska: 1) wszelkie działania ludzkie lub zaniechania działania, o ile te zaniechania stoją w kolizji z prawem; 2) stany świata zewnętrznego, np. sytuacje miejsca przestępstwa, warunki i okoliczności popełnienia przestępstwa; 3) zjawiska psychiczne, które np. muszą być ustalone dla stwierdzenia subiektywnych podstaw odpowiedzialności oskarżonego, czyli istnienia i stopnia winy. O tak pojętym przedmiocie przyznania sądowego ogólnikowo jest mowa w kanonach 1742—1743².

Przedmiotem przyznania sądowego nie mogą być czyjeś prawa. Nie może więc odnieść skutku przyznanie, że strona przeciwna jest właścicielem rzeczy spornej, mogą natomiast być przyznane okoliczności faktyczne, z których wynika, że strona przeciwna nabyła prawo własności rzeczy.

Przedmiotem przyznania sądowego nie są w zasadzie normy prawne, na które strona procesowa niekiedy może się powoływać³. Sąd bowiem jest obowiązany je znać i stosować z urzędu, niezależnie od tego, czy strony powołują się na nie czy nie, lub czy powołały się na nie właściwie. Zasadzie tej prawo rzymskie nadało brzmienie: *Iura novit curia*. Może

¹ Cieślak M.: Zagadnienia dowodowe w procesie karnym. T. I. Warszawa 1955, s. 253, nota 2.

² Kan. 1742 § 1: „Iudex ad eruendam veritatem facti quod publice interest ut extra dubium ponatur, debet partes interrogare”; kan. 1742 § 2: „In aliis casibus potest unum ex contententibus interrogare non solum ad instantiam alterius partis, sed etiam ex officio, quoties agitur de illustranda probatione adducta”; kan. 1743 § 1: „Iudici legitime interroganti partes respondere tenentur et fateri veritatem, nisi agatur de delicto ab ipsis commisso”.

³ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 445, nota 3: „Asseveratio versatur circa factum, non circa ius; nam in iis, quae sunt meri iuris, confessio nec nocet confitentii”.

jednak zdarzyć się, że roszczenie czy twierdzenie strony procesowej opiera się na partykularnym prawie pisanim lub zwyczajowym, a nawet na obcym prawie państwowym, gdyż prawo państwowe jest niekiedy kanonizowane przez prawo kanoniczne, np. gdy chodzi o pokrewieństwo prawne (kan. 1059), prawo zobowiązań (kan. 1529), ugodę stron procesujących się (kan. 1926), sądy polubowne (kan. 1930). W takim przypadku sędzia nie zawsze jest w stanie znać to prawo w całej rozciągłości z uwagi na uniwersalny charakter społeczności kościelnej. Dlatego należy przyjąć, że przedmiotem przyznania sądowego, obok faktów, mogą być również różnego rodzaju prawa partykularne, obce prawo państwowe, a nawet statuty różnych społeczności i poszczególne przywileje⁴. Oczywiście, że w takim przypadku od decyzji sędziego będzie zależało, czy poprzestać na tego rodzaju przyznaniu, czy zasięgnąć opinii biegłych. A zresztą okoliczności normatywne, jako zjawiska rzeczywiste, w znaczeniu szerszym można również zaliczyć do kategorii zjawisk faktycznych.

2. Przedmiotem przyznania sądowego są fakty określone i pewne

Fakt będący przedmiotem przyznania sądowego nie może być określony ogólnikowo, lecz konkretnie i pewnie. Fakt nieskonkretyzowany i niejasny, jak również niepewny, nie może dostarczyć materiału dowodowego, na którym sędzia mógłby oprzeć swoje moralne przekonanie potrzebne przy wyrokowaniu. Przyznanie sądowe jest podstawą wyroku, który może być wydany tylko w sprawie konkretnej i określonej (kan. 1873 § 1); jasny stąd wniosek, że i przyznanie sądowe powinno posiadać podobne cechy. Ponadto w prawie karnym obowiązuje zasada: *In dubio pro reo* (kan. 2219 § 1, 2228, 2233 § 1). Fakt musi być określony *quoad substantiam et quantitatem*, a nie co do cech drugorzędnych, nie określających istoty rzeczy⁵. Pewność faktu nie musi być absolutna — wystarczy pewność moralna⁶.

W dwuwierszu, jaki ułożyła jurysprudencja przedkodeksowa dla określenia warunków ważnego przyznania sądowego, warunek powyższy został wyrażony terminem *certum*⁷. Kodeks Prawa Kanonicznego wprawdzie wyraźnie o warunku tym nie wspomina, jednakże wynika on z całej struktury postępowania dowodowego.

Biorąc rzecz praktycznie, z zasady bez znaczenia jest przyznanie sądowe pozwanego w rodzaju: „Zdaje mi się, że coś pożyczylem od powoda, ale nie wiem co to było”, albo oskarżonego: „Zdaje się, że to ja mogłem zranić”. Tego rodzaju przyznanie może jednak niekiedy stanowić poszlakę, która w łączności z innymi może utworzyć wystarczający środek do-

⁴ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 19, n. 52; Conte a Coronata M., jw. n. 1276; Noval I., jw., n. 451; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 438.

⁵ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 14: „Ut sit de re certa quoad substantiam et quantitatem... Ratio est, quia confessio parit sententiam: ergo sicut haec certa debet esse, ita et confessio. Confessio incerta igitur confitentis non praedjudicat: interim tamen, si ita suadet ratio, et de substantia ex confessione liqueat, confessus urgeri potest, ad certum confiteatur”.

⁶ Pius XI, Allocutio ad praelatos auditores ceterosque officiales et administratos tribunalis S. Romanae Rotae necnon eiusdem tribunalis advocatos et procuratores, 1.X.1942. AAS 34 (1942) 338—342.

⁷ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 17.

wodowy. Dlatego i przyznanie, którego przedmiotem jest fakt nieskonkretyzowany i niepewny, powinno znaleźć się w aktach sprawy do ewentualnego wykorzystania.

3. Przedmiotem przyznania sądowego są fakty sporne i mające związek ze sprawą

Przedmiotem przyznania sądowego są fakty, co do których toczy się spór, a które zostały powołane przez przeciwną stronę procesową na uzasadnienie swojego twierdzenia lub żądania. Przyznanie, którego przedmiotem są fakty uznane przez ogół lub prawo, nie wnosi nic nowego do sprawy, nie ma cech i skuteczności środka dowodowego. Np. bez większego znaczenia do zabójstwa, które jest faktem notorycznym, tj. powszechnie znanym, gdyż zostało popełnione w takich warunkach i okolicznościach, że nie można go wyprzeć się. Powszechnie znanymi faktami są wszelkie okoliczności, czynności, zdarzenia, stany, które powinny być znane każdemu myślącemu rozsądnie i posiadającemu minimum doświadczenia życiowego człowiekowi przebywającemu w miejscowości, w której znajduje się siedziba sądu. Powszechnie znanymi faktami są również np. wydarzenia historyczne, klęski żywiołowe, zdarzenia normalnie i zwyczajnie zachodzące w pewnym miejscu i czasie. Fakty powszechnie znane sąd powinien uwzględnić z urzędu.

Fakt sporny będący przedmiotem przyznania sądowego musi mieć związek i znaczenie dla danej sprawy. Wymóg ten stanowi treść podstawowej zasady o dopuszczalności środków dowodowych w ogóle. Słuszność tej zasady i jej znaczenie wiążące wynika z istoty postępowania dowodowego, które zmierza do wykrycia i ujawnienia konkretnego faktu spornego i dlatego nie może rozpraszać się na kwestie nie mające nic wspólnego ze sprawą.

Fakty mające znaczenie dla sprawy mogą pozostawać z nią w stosunku bądź bezpośrednim bądź pośrednim. Stosunek bezpośredni między sprawą a faktem będącym przedmiotem przyznania jest wtedy, gdy bezpośrednio dotyczy on samej sprawy i charakteryzuje zasadniczy przedmiot sprawy, czyli to, o co wprost w sprawie chodzi. Do faktów o znaczeniu bezpośrednim dla sprawy należy zaliczyć np. przyznane okoliczności mówiące o tym, że dany czyn posiada istotne cechy przestępstwa, świadczące o wysokości wyrządzonej szkody, decydujące o rodzaju i stopniu winy oskarżonego. Stosunek natomiast pośredni między sprawą a faktem zachodzi wtedy, gdy dotyczy on nie samej sprawy wprost, lecz środków dowodowych w sprawie. Fakty przyznane mające ze sprawą stosunek pośredni są w postępowaniu dowodowym czymś posiłkowym, co nie przeszkadza, że mogą one niekiedy mieć dla sprawy duże znaczenie. Mogą to być okoliczności służące do ustalenia lub uzyskania środka dowodowego, albo też okoliczności świadczące o prawdziwości i sile dowodowej innych środków dowodowych. Np. na podstawie przyznania można stwierdzić miejsce zamieszkania oskarżonego w czasie, w którym przestępstwo zostało popełnione, albo gdzie znajduje się rzeczowy środek dowodowy przestępstwa, rozmiar odpowiedzialności przyznającego, jego pobudki działania w innych okolicznościach analogicznych.

Powyższy wymóg przyznania sądowego określiło już prawo rzymskie⁹. Gdy chodzi o Kodeks Prawa Kanonicznego, to wymóg ten jest wyrażony pośrednio w kanonach: 1750, 1753, 1831 § 2, 1836 § 3, 1743 § 2; wyraźnie jednak wynika z samej struktury przyznania sądowego¹⁰.

Wobec powyższego stwierdzenia wypływa jasny wniosek, że np. przyznanie się przypadkowe do popełnienia jakiegoś przestępstwa, jednakże nie tego, o które chodzi w danej sprawie, nie może być podstawą skazania w danym postępowaniu karnym¹⁰. Może ono jednak być podstawą prawną do wszczęcia nowego postępowania karnego po myśli kan. 1933 § 1. Tego rodzaju przyznanie się do przestępstwa w nowym postępowaniu karnym należałoby zakwalifikować jako pozasądowe. Przyznanie zarówno w postępowaniu cywilnym jak i karnym, które nie ma związku z daną sprawą, może być przecież dokonane w celu odparcia zarzutów czy pretensji strony przeciwnej. Może bowiem się zdarzyć, że pozwany, chcąc oddalić pretensje powoda, zeznaje, iż nie jest winien powodowi, lecz osobie trzeciej, z czego jednak nie wynika, iż osoba trzecia z tego tytułu może uzyskać pomyślny dla siebie wyrok; tego rodzaju przyznanie miało na celu tylko oddalenie pretensji powoda. Może ktoś również mieć specjalny cel w przyznaniu się do przestępstwa; np. pozwany specjalnie przyznaje się do zgwałcenia niewiasty, aby na tej podstawie nie dopuścić do orzeczenia nieważności małżeństwa z tytułu niezdolności płciowej. Dlatego wartość przyznania przypadkowego nawet w nowym postępowaniu musi być oceniana bardzo krytycznie.

4. Przedmiotem przyznania są fakty niekorzystne dla przyznającego

Przedmiot przyznania sądowego nie może przemawiać na korzyść przyznającego, lecz przeciwko niemu. Wynika to wyraźnie z definicji przyznania sądowego zamieszczonej w kan. 1750: *...contra se et pro adversario...*, oraz z zasady wyrażonej w kan. 1751: *...confessio iudicialis unius partis ... relevat alteram ab onere probandi*. Uzasadnienie tego wymogu prawnego przyznania jest oczywiste: nikt nie może być we własnej sprawie sędzią, ani też świadkiem, gdyż jest podejrzany¹¹. Z przyznania sądowego może odnieść wprost korzyść tylko strona przeciwna, przyznający natomiast z natury rzeczy musi ponieść szkodę. Przyznanie strony nie może w danej sprawie szkodzić osobie trzeciej.

Wymóg ten wyraźnie podkreślało przedkodeksowe prawo kanoniczne. Przyznanie sądowe, które było skierowane przeciwko innym, nie miało żadnej skuteczności prawnej¹². Robiono z niego użytek jedynie wtedy, gdy chodziło o *crimen laesae maiestatis*¹³. Dlatego też sędziom było zabronione zadawanie pytań oskarżonemu w celu ujawnienia ewentualnych współuczestników przestępstwa¹⁴.

⁹ D.11,1,13.

¹⁰ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 28.

¹¹ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 46—47.

¹² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 22—25; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 15; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 449; inaczej Gross K., jw., s. 69.

¹³ C.10,X,11,20.

¹⁴ C.5,C.XV,3.

¹⁵ C.1,X,11,18.

5. Przedmiotem przyznania sądowego są fakty możliwe z natury

Przedmiotem przyznania sądowego może być fakt, który jest możliwy do zaistnienia z natury rzeczy. Z pojęcia bowiem środka dowodowego wynika, że przedmiot przyznania nie może być absurdem, lecz rzeczywistością, gdyż w przeciwnym przypadku sędzia nie mógłby wytworzyć rzeczywistego obrazu sytuacji, do czego zmierza przewód sądowy; w oparciu o fałszywą przesłankę można wyciągnąć tylko fałszywy wniosek. Dlatego nie może mieć znaczenia dowodowego przyznanie się słabego fizycznie oskarżonego do dokonania zabójstwa przez uduszenie dobrze zbudowanego pod względem fizycznym i silnego mężczyzny, albo też czyjeś przyznanie się do zabójstwa człowieka, o którym wiadomo, że żyje. W postępowaniu spornym absurdalne będzie przyznanie się do pożyżenia od powoda większej sumy pieniędzy, skoro skądinąd wiadomo, że ten nigdy w życiu sumy takiej nie mógł posiadać.

Nie jest rzeczą łatwą wytyczenie ścisłej granicy pomiędzy przyznaniem o przedmiocie możliwym z natury, a przyznaniem o przedmiocie absurdalnym. Są bowiem fakty, które stoją na pograniczu absurdu. Dlatego przyznanie mające za przedmiot fakt wątpliwy, musi być poparte innymi środkami dowodowymi, najczęściej opinią biegłych.

O powyższym wymogu przyznania sądowego wspomina już prawo rzymskie¹⁵. Jurysprudencja przedkodeksowa wymóg ten w znanym dwuwierszu określającym istotne przymioty przyznania sądowego wyrażała terminem *nec natura repugnet*¹⁶. Kodeks Prawa Kanonicznego o tym wymogu nie wspomina wyraźnie, lecz, jak to już zaznaczono, wynika on z natury środka dowodowego.

6. Przedmiotem przyznania sądowego są fakty dopuszczalne przez prawo pozytywne

Przedmiotem przyznania sądowego nie może być to, czego prawo kanoniczne nie uznaje i odrzuca. Tak np. przyznanie się do symonii zakazanej w kan. 729 nie może spowodować skutków umowy symoniackiej i dlatego nie ma ona żadnego znaczenia w postępowaniu spornym, choć w postępowaniu karnym może być środkiem dowodowym w odniesieniu do tegoż przestępstwa (kan. 2392). Podobnie bez znaczenia jest przyznanie się do zawarcia zaręczyn, o ile były one zawarte wbrew przepisom zawartym w kan. 1017, albo do złożenia czasowej profesji zakonnej przed ukończonym szesnastym lub uroczystej profesji zakonnej przed dwudziestym pierwszym rokiem życia (kan. 573).

Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie zresztą jak i prawo świeckie, zna również tzw. zakazy dowodowe, na skutek których nie wolno przeprowadzać określonych dowodów w określonych warunkach, albo też stwarza ograniczenia w poszukiwaniu środków dowodowych. Tego rodzaju zakazy lub ograniczenia odnoszą się niekiedy i do przyznania sądowego. Tak np. przyznanie sądowe strony przeciw ważności małżeństwa, choć jest ono po myśli strony przeciwnej, nie może stanowić środka dowodo-

¹⁵ D.11,1,13.

¹⁶ Reiffenstuel A., *iw.*, lib. 2, tit. 18, n. 17.

wego w sprawie o orzeczenie nieważności małżeństwa¹⁷; nie mogą być przedmiotem przyznania sądowego fakty zaistniałe podczas spowiedzi św. (kan. 889, 890); ograniczone jest korzystanie przez sędziego z sądowego przyznania się oskarżonego w tym sensie, że przedmiotem tegoż przyznania się nie musi być własne przestępstwo (kan. 1743 § 1). Zakazy i ograniczenia dowodowe powstały w wyniku zbiegu interesu prywatnego ze społecznym oraz konieczności dania pierwszeństwa dobru wyższemu, jakim jest dobro społeczne, bądź też ze względu na gwarancje procesowe dane dla ochrony praw uczestników procesu, jak również ze względu na prawdę obiektywną, gdyż dany środek dowodowy nie zawsze gwarantuje poznanie jej całkowite z uwagi na stronnicze podejście do niej tychże uczestników.

Przepis określający, że przedmiotem przyznania sądowego nie może być to, czego zabrania prawo pozytywne, znajdujemy już w prawie rzymskim¹⁸. Wymóg ten do ważności przyznania sądowego wyliczali również kanoniści przedkodeksowi¹⁹.

§ 2. WYMOGI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ODNIESIENIU DO PODMIOTU

1. Podmiotem przyznania sądowego jest osoba posiadająca zdolność procesową

Podmiotem przyznania sądowego może być tylko osoba, która posiada prawo stawania przed sądem (*qui habet legitimam personam standi in iudicio*), czyli może osobiście, samodzielnie i niezależnie od drugich występować przed sądem w charakterze strony i podejmować czynności procesowe. Tę właśnie właściwość osoby nazywamy zdolnością procesową (*capacitas processualis seu legitimatio ad processum*)²⁰. Zdolność tę posiadać musi każdy, kto chce podjąć jakąś czynność procesową w postępowaniu spornym. Przyznanie przed sądem to również czynność procesowa, stąd i przyznający zdolność tę musi posiadać²¹.

Od zdolności procesowej należy tu odróżnić zdolność sądową strony. Zdolność sądowa strony, albo zdolność prawną strony (*capacitas iuridica partis*), jest kwalifikacją prawną podmiotu prawnego, która polega na tym, że ktoś w procesie spornym może być stroną, tj. powodem lub pozwanym²². Między zdolnością sądową a zdolnością procesową zachodzi podobny stosunek, jak pomiędzy zdolnością prawną i zdolnością do działań prawnych. Zdolność sądowa stanowi zawsze przesłankę konieczną dla zdolności procesowej. Nie może bowiem posiadać zdolności procesowej ten, kto nie posiada zdolności sądowej. W zdolności natomiast sądowej nie musi mieścić się zdolność procesowa; osoby pozbawione zdolności

¹⁷ S. C. Sacr.: Instr. *Provida*, jw., art. 117. AAS 28 (1936) 337. (1936) 337.

¹⁸ D.11,1,14.

¹⁹ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 17: „... ius, nec natura repugnet”.

²⁰ Roberti F., jw. n. 217: „Capacitas processualis seu legitimatio ad processum est capacitas ponendi et suscipiendi actus processuales”; Cappello F., jw. n. 165—166; Conte a Coronata M., jw. n. 1169.

²¹ Hanssen A., jw. s. 206; Roberti F., jw., vol. II, n. 330.

²² Cappello F., jw. n. 165; Roberti F., jw., vol. I, n. 216.

procesowej mogą być stronami w procesie spornym, nie mogą jednak podejmować czynności procesowych.

Zdolność sądowa w Kościele przysługuje wszystkim ochrzczone, czyli posiadającym kościelną zdolność prawną (kan. 87). Z pozytywnej woli Kościoła zdolność prawną, a tym samym i sądową, posiadają również osoby moralne zarówno kolegialne jak i niekolegialne (kan. 99—100).

Wszyscy, którzy posiadają zdolność sądową, posiadają w zasadzie także zdolność procesową, tzn. mogą czy to osobiście czy przez pełnomocnika podejmować czynności procesowe, o ile prawo kościelne im tego nie zabrania²³. Brak kościelnej zdolności procesowej lub jej ograniczenie może być spowodowane nie tylko brakiem zdolności prawnej, ale różnymi okolicznościami, jak małoletność, brak używania rozumu, choroby umysłowe, ubezwłasnowolnienie, przynależność do stanu zakonnego, popadnięcie w ekskomunikę; do małoletnich przyrównane są w prawie osoby moralne.

Pełną zdolność do działań prawnych, a tym samym i zdolność procesową, posiadają w zasadzie osoby pełnoletnie (kan. 89). Kościelne prawo przedkodeksowe, w ślad za prawem rzymskim, przyznawało pełnoletność, a w związku z tym i zdolność do działań prawnych, w zasadzie tym, którzy ukończyli 25 rok życia²⁴. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego pełnoletność uzyskuje się z chwilą ukończenia 21 roku życia²⁵.

Osoby małoletnie, tj. przed ukończeniem 21 roku życia, w wykonywaniu swoich praw zależą od władzy swoich rodziców lub opiekunów, chyba że w przypadkach szczególnych prawo spod tejże władzy je wyjąmuje²⁶. W jakim stopniu osoby małoletnie posiadają zdolność do działań prawnych i działań procesowych, a w jakim podlegają swoim rodzicom lub opiekunom, zależy od ich wieku i rodzaju spraw; uprzywilejowane bowiem są tu sprawy duchowe i doczesne związane z duchowymi. Osoby małoletnie do 7 roku życia prawo kanoniczne uważa za nie mające używania

²³ Kan. 1646: „Quilibet potest in iudicio agere, nisi a sacris canonibus prohibeatur; reus autem legitime conventus respondere debet”; kan. 1655 § 3: „... pars libere potest advocatum et procuratorem constituere”; Roberti F., jw. n. 217.

²⁴ C.14.C.II,1; c.3.II,3, in VI^o.

²⁵ Kan. 88 § 1: „Persona quae vicesimum primum aetatis annum explevit, maior est; infra hanc aetatem, minor”. — Według polskiego Kodeksu Cywilnego (Dz. U. z 1964 r., nr 16, poz. 93) pełnoletnim jest ten, kto ukończył lat osiemnaście (art. 10 § 1); pełnoletność uzyskuje się również przez zawarcie małżeństwa (art. 10 § 2); pełną zdolność do czynności prawnych nabywa się z chwilą uzyskania pełnoletności (art. 11); nie mają zdolności do czynności prawnych osoby, które nie ukończyły lat trzynastu, oraz osoby ubezwłasnowolnione całkowicie (art. 12); ograniczoną zdolność do czynności prawnych posiadają małoletni, którzy ukończyli lat trzynaście, oraz osoby ubezwłasnowolnione częściowo (art. 15). Według polskiego Kodeksu Postępowania Cywilnego (Dz. U. z 1964 r., nr 43, poz. 296) zdolność procesową mają osoby fizyczne posiadające pełną zdolność do czynności prawnych, osoby prawne oraz organizacje społeczne ludu pracującego dopuszczone do działania na podstawie obowiązujących przepisów, choćby nie posiadały osobowości prawnej (art. 65 § 1); osoby fizyczne ograniczone w zdolności do czynności prawnych posiadają zdolność procesową w sprawach wynikających z czynności prawnych, których mogą dokonywać samodzielnie (art. 65 § 2); osoby fizyczne nie mające zdolności procesowej mogą podejmować czynności procesowe tylko przez swoich przedstawicieli ustawowych (art. 66); osoby prawne oraz inne organizacje posiadające zdolność sądową dokonują czynności procesowych przez organy uprawnione do działania w ich imieniu (art. 67 § 1).

²⁶ Kan. 89: „Persona maior plenum habet suorum iurium exercitium; minor in exercitio suorum iurium potestate parentum vel tutorum obnoxia manet, iis exceptis in quibus ius minores a patria potestate exemptos habet”.

rozumu (kan. 88 § 3), dlatego nie są one zdolne do żadnych czynności prawnych i procesowych; we wszystkim zastępują je rodzice lub opiekunowie. Osoby małoletnie w sprawach doczesnych aż do ukończenia 21 roku życia, a w sprawach duchowych i doczesnych złączonych z duchowymi aż do ukończenia 14 roku życia, również nie posiadają żadnej zdolności procesowej i dlatego muszą być reprezentowane przez opiekunów wyznaczonych przez ordynariusza, albo pełnomocników wybranych przez siebie i zaaprobowanych przez ordynariusza. W sprawach natomiast duchowych oraz doczesnych złączonych z duchowymi, o ile posiadają używanie rozumu i ukończyły 14 rok życia, posiadają zdolność procesową i mogą niezależnie i osobiście, czynnie i biernie stawać przed sądem²⁷. Tego rodzaju stan prawny został ustalony już przez Bonifacego VIII i prawie w szczególności został od niego przejęty do Kodeksu Prawa Kanonicznego²⁸.

Sprawy doczesne (*causae temporales*), o których tu mowa, to te, które służą celom doczesnym, czyli ani z natury rzeczy ani z okoliczności zewnętrznych nie odnoszą się do celu nadprzyrodzonego. Sprawy natomiast duchowe, albo czysto religijne (*causae spirituales*), obejmują to wszystko, co bezpośrednio lub pośrednio służy do celu duchowego, tj. chwały Bożej i własnego uświęcenia. Sprawy zaś doczesne złączone z duchowymi, czyli sprawy mieszane (*causae temporales cum spiritualibus connexae seu mixtae*), są te, które albo z natury swojej albo z okoliczności zmierzają zarówno do celu nadprzyrodzonego jak i doczesnego, np. małżeństwo, umowa potwierdzona przysięgą²⁹.

W przypadku konfliktu praw osób małoletnich z prawami ich rodziców czy opiekunów lub kuratorów, albo gdy rodzice, opiekunowie lub kuratorzy są tak oddaleni od swoich dzieci czy pupilów, że wcale lub z trudnością tylko mogą nad nimi spełniać opiekę, wtedy sam sędzia może im naznaczyć kuratora w danej sprawie sądowej³⁰. Niewyznaczenie przez sędziego kuratora w danej sprawie w powyższym konflikcie sprawia, że zastępstwo rodziców, opiekunów lub kuratorów ustawowych jest nieważne³¹. Konflikt tych praw może zajść np. w przypadku zdawania sprawy z administracji dóbr.

Stale pozbawieni używania rozumu, choćby osiągnęli pełnoletność, pod względem prawnym zrównani są z dziećmi (kan. 88 § 3)³². Dlatego też w imieniu tych, którzy nie mają używania rozumu, podobnie jak w imieniu małoletnich, działają i odpowiadają przed sądem ich rodzice, albo

²⁷ Kan. 1648 § 3: „Sed in causis spiritualibus et cum spiritualibus connexis, si minores usum rationis assecuti sint, agere et respondere queunt sine patris vel tutoris consensu; et quidem, si aetatem quatuordecim annorum expleverint, etiam per seipos; secus per tutorem ab Ordinario datum, vel etiam per procuratorem a se, Ordinarii auctoritate, constitutum”; Cappello F., jw. n. 169; Noval I., jw. n. 253; Roberti F., jw. n. 219.

²⁸ C.3,II,1, in VI^o.

²⁹ Noval I., jw. n. 44; Roberti F., jw. n. 57.

³⁰ Kan. 1648 § 2: „Si iudex existimet ipsorum iura esse in conflictu cum iuribus parentum vel tutorum vel curatorum, aut ipsos tam longe distare a parentibus aut tutoribus vel curatoribus, ut hisce uti aut minime aut difficulter liceat, tunc stent in iudicio per curatorem a iudice datum”.

³¹ Roberti F., jw. n. 219.

³² Cappello F., jw., vol. I, Romae 1961, n. 178: „Tales sunt: 1^o Amentes, qui in omnibus insaniunt. 2^o Dementes, qui circa unam aut aliam rem insaniunt, i.e. mo-

opiekunowie lub kuratorzy³³. Chorzy umysłowo w pewnym tylko stopniu (*minus firmæ mentis*) jako *inhabilitati* muszą działać w sądzie przez kuratorów; osobiście mogą tylko stawać przed sądem, aby odpowiadać za własne przestępstwa (kan. 2201 § 4) oraz na zarządzenie sądu³⁴. Decyduje tu stopień upośledzenia umysłowego³⁵. Gdy chodzi o zdolność procesową głuchych, niemych i niewidomych, to Kodeks Prawa Kanonicznego nic o nich nie wspomina. Starsi kanoniści, idąc za prawem rzymskim³⁶, głuchoniemych uznawali za pozbawionych zdolności procesowej. Nowsi kanoniści zdolność procesową głuchoniemych jak i niewidomych uzależniają od stopnia ich kultury umysłowej³⁷. W praktyce każdy przypadek sędzia powinien szczegółowo rozważyć, aby wydać decyzję o ich zdolności procesowej.

Nie mogą przed sądem działać osobiście ale przez kuratorów ci, którzy są pozbawieni prawa zarządu majątkiem (*bonis interdicti*), czyli ubezwłasnowolnieni, chyba że chodzi o odpowiedzialność za własne przestępstwa lub na zarządzenie sądu (kan. 1650). Ubezwłasnowolnienie takie może nastąpić w wyniku choroby umysłowej, rozrzutności majątkiem lub popełnienia przestępstwa³⁸.

*nomania laborant: hi quoad ea in quibus delirant, certe sui plene compotes non sunt. Utrum in ceteris habendi sunt ut sui compotes, controvertitur... 3^o Idiote, quorum mens veluti mortua est. An semifatui, surdi et muti et coeci simul, surdi et muti tantum, amentibus aequiparandi sint, controvertitur. Regula generalis statui nequit. De singulis iudicium ferendum pro vario gradu usus rationis quo gaudent et educationis quam obtinuerunt. In dubio recurrendum ad peritos"; S.R. Rotæ Decisiones, vol. 44 (1952), dec. 65, n. 9, s. 434: „Variae sunt species et gradus demæntiæ. Ex mentis morbis sunt quidam qui paulatim crescunt, ita ut aegroti familiares et amici initia morbi atque symptomata minime advertant morbumque unice adnotent cum aegritudo conclamata fuerit. Sunt e contra aliae mentis aegritudines quae statim ac improvise explodunt, quin antea ulla extiterit suspicio de aegroti deordinata mente. Quidam insuper ex hisce morbis sanari possunt, alii e contra nullam unquam sanationem sinunt... Res haud facilis est: cum Iudex non sit medicus et psychiatria, indiget proinde opera et suffragio peritorum, qui in hac re sint bene versati, quique apprime designent naturam morbi ac bene congruenterque statuunt de statu mentis contrahentis... Absque dubio fas est Iudici, ceteris causae adiunctis attente perpensis, peritorum conclusiones etiam concordantes admittere vel reiicere, adductis conclusivis argumentis admissionis vel reiectionis"; vol. 47, dec. z 15.II.1955, n. 2—6, s. 133—135; Bilikiewicz T.: Psychiatria kliniczna. Warszawa 1960; Bleuler E. — M.: Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin—Göttingen—Heidelberg 1960; Dreszer R.: Zarys psychiatrii sądowej dla medyków i prawników. Warszawa 1962; Gilarowski W.: Psychiatria. Warszawa 1957; Jus A.: Zagadnienia współczesnej psychopatologii. Warszawa 1957; Luniewski W.: Zarys psychiatrii sądowej — część ogólna. Warszawa 1950; Malinowski A.: Podstawowe zagadnienia w orzecznictwie sądowo-psychiatrycznym. Warszawa 1959; Pionkowski J.: Poczytalność przestępców chorych na psychoneerwicę. *Nowe Prawo* 17 (1961) 1562—1572; Wyrsch J.: Gerichtliche Psychiatrie. Bern 1950.*

³³ Kan. 1648 § 1: „Pro minoribus et iis qui rationis usu destituti sunt, agere et respondere tenentur eorum parentes aut tutores vel curatores”.

³⁴ Kan. 1650: „...i qui minus firmæ mentis sunt, stare in iudicio per se ipsi possunt tantummodo ut de propriis delictis respondeant, aut ad praescriptum iudicis: in ceteris agere et respondere debent per suos curatores”.

³⁵ Spett K.: Zagadnienie poczytalności osób umysłowo niedorozwiniętych (oligofreników). *Nowe Prawo* 21 (1965) 646—653.

³⁶ D.3.1.1.

³⁷ Roberti F., jw. n. 220.

³⁸ Noval I., jw. n. 255: „Bonis interdicti: dicuntur et sunt illi qui ab administratione bonorum prohibentur decreto legitimo, id est, iudiciali, etenim interdictio, utpote iurium privatio, decerni nequit nisi causa iudicialiter cognita. In codicibus

Również małżeńskie prawo procesowe nie pozwala brać udziału w sprawie o nieważność małżeństwa stronie pozwanej, która jest pozbawiona używania rozumu lub jest umyslowo ograniczona; wezwanie sądowe w takich przypadkach doręcza się opiekunowi lub kuratorowi³⁹.

Jak przedstawia się od strony prawnej sprawa opiekuństwa i kurateli w odniesieniu do tych, którzy nie mają zdolności procesowej?

Kodeks Prawa Kanonicznego dopuszcza do działania w sądzie kościelnym opiekunów i kuratorów wyznaczonych przez władzę świecką, o ile zgodzi się na nich ordynariusz własny osoby, którą reprezentują⁴⁰. Nie jest to zresztą jedyny przypadek, kiedy prawo kanoniczne korzysta z instytucji prawa świeckiego. Myślą kanonicznego prawa procesowego jest, aby opiekunowie i kuratorzy ustanowieni przez władzę świecką byli z zasady uznawani przez władzę kościelną. Są oni bowiem zorientowani w całokształcie spraw osoby, w imieniu której występują. Na odstąpienie od tej zasady mogą wpłynąć tylko specjalne racje⁴¹. Jeżeli opiekun lub kurator nie został ustanowiony przez władzę świecką, albo ustanowiony nie został przyjęty przez ordynariusza, tenże ordynariusz obowiązany jest sam ich ustanowić⁴². Jak wynika z odpowiedzi Papieskiej Komisji Interpretacyjnej z dnia 25 stycznia 1943 r., ustanowienie po myśli kan. 1651 § 1—2 kuratora dla pozbawionych używania rozumu i ograniczonych umyslowo nie wymaga procesu sądowego, lecz wystarcza dekret ordynariusza po przeprowadzeniu roztropnego dochodzenia pozasądowego⁴³.

Rodzice lub opiekunowie i kuratorzy, występując przed sądem w imieniu tych, nad którymi sprawują opiekę, mogą dokonać przyznania, o ile

civilibus hodiernis una tantum causa interdictionis adduci solet, videlicet, infirmitas mentis; sed non ideo credimus exclusum vitium prodigalitatē, quod non raro debilitatem mentis redolet, et insuper bono non tantum privato sed etiam publico obesse potest. Iudicium instituitur, instantibus consanguineis aut aliis interesse habentibus, vel etiam publico ministerio, maxime si agatur de vere amentibus. Si interdicens praesit alicui administrationi ecclesiasticae, ad promotorem iustitiae spectat rem deferre tribunalī, utique ecclesiastico"; Roberti F., jw. n. 220. — Według polskiego Kodeksu Cywilnego ubezwłasnowolniona może być całkowicie osoba, która ukończyła trzynaście lat, jeżeli wskutek choroby psychicznej, w szczególności pijaństwa lub narkomanii, nie jest w stanie kierować swym postępowaniem. Dla ubezwłasnowolnionego całkowicie ustanawia się opiekę, chyba że pozostaje on jeszcze pod władzą rodzicielską (art. 13).

³⁹ S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw. art. 77. „Si pars conventa rationis usu sit destituta, vel minus firmatae mentis, citatio tutori vel curatori denuncianda est”. AAS 28 (1936) 330.

⁴⁰ Kan. 1651 § 1: „Ut curator ab auctoritate civili alicui datus a iudice ecclesiastico admittatur, debet accedere consensus Ordinarii proprii illius cui datus est”; S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw. art. 78 § 1. AAS 28 (1936) 330; Roberti F., jw. n. 220.

⁴¹ S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw. art. 78 § 1: „Ubi tutor vel curator a civili auctoritate constitutus adest, hic ordinarie, admittatur, nisi peculiare rationes Ordinario aliud suadeant”. — Przepisy prawa polskiego dotyczące przedstawicielstwa ustawowego dla pewnej kategorii osób zawarte są w Kodeksie Rodzinnym i Opiekuńczym z r. 1964 (art. 92—113; 145—184), oraz częściowo w różnych miejscach Kodeksu Cywilnego z r. 1964 i Kodeksu Postępowania Cywilnego z r. 1964; Siedlecki W.: Zarys postępowania cywilnego. Warszawa 1966, s. 134; Korzan K.: Kurator w postępowaniu cywilnym. Warszawa 1966.

⁴² Kan. 1651 § 2: „Ordinarius potest quoque alium curatorem constituere pro foro ecclesiastico, si, omnibus mature perpensis, id statuendum esse prudenter censuerit”; S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw. art. 78 § 2—3.

⁴³ AAS 35 (1943) 58; S.R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 28.II.1955, n. 2, s. 167 n.; Pina J.: Praxis iudicialis canonica. Romae 1952, s. 31.

z natury rzeczy co innego nie wynika. Np. rodzice mogą przyznać, że testament dziadka przyznający dziecku znaczny majątek, został sfałszowany na niekorzyść strony przeciwnej.

Ograniczona zdolność procesowa może nastąpić w wyniku przynależności do zakonu. Zakonnicy, jako osoby prywatne i występujące we własnym imieniu bez zgody przełożonego, nie mają zdolności procesowej⁴⁴. Jest to następstwem złożonych ślubów zakonnych⁴⁵. Kodeks Prawa Kanonicznego tylko w trzech przypadkach udziela zdolności procesowej zakonnikom: 1) gdy chodzi o skargę przeciwko zakonowi w celu obrony swych praw nabytych przez złożenie ślubów zakonnych, np. do mieszkania i utrzymania w domu zakonnym, udziału w laskach i przywilejach duchowych; 2) gdy podczas prawnego pobytu poza klasztorem zajdzie nagle potrzeba obrony sądowej swoich praw, np. podczas pobytu na studiach, załatwiania różnych spraw, zarządzania parafią sobie powierzoną; 3) gdy chcą dokonać doniesienia przeciwko swojemu przełożonemu, np. w przypadku wyrządzonej krzywdy⁴⁶.

Powyższe zasady w pełni mają zastosowanie do zakonników o ślubach uroczystych. Tacy, jeżeli występują w sądzie we własnym imieniu bez zgody swego przełożonego, działają niegodziwie i nieważnie. Zakonnicy natomiast o ślubach zwykłych działają w sądzie niegodziwie lecz ważnie, gdyby chodziło o dobra lub prawa majątkowe będące ich własnością osobistą, a nie nabyte w czasie pobytu w klasztorze (kan. 580)⁴⁷. Zakonnicy nie potrzebują zgody przełożonego, jeżeli występują w sądzie nie jako osoby prywatne, lecz jako zarządcy osoby moralnej, np. kościoła, beneficjum, parafii nieinkorporowanej, gdyż obrona tych osób moralnych jest normowana ogólnymi przepisami kanonicznymi. Przełożeni zakonni mogą stawać w sądzie w imieniu swoich społeczności zgodnie z przepisami konstytucji (kan. 1653 § 6). Zdolność procesową zachowują nowicjusze niezależnie od zgody przełożonych, gdyż nie są oni zakonnikami w znaczeniu prawnym (kan. 488 n. 7). Zdolność procesową członków stowarzyszeń wspólnie żyjących bez ślubów publicznych, którzy również nie są zakonnikami w znaczeniu ścisłym, określają konstytucje (kan. 673 § 1, 676 § 3).

Osoby moralne, zarówno kolegalne jak i niekolegalne, mimo iż mają zdolność prawną i sądową, z natury swej nie mają zdolności procesowej. Osoby te w wykonywaniu swych praw zrównane są z małoletnimi (kan. 100 § 3). W imieniu osób moralnych kolegalnych występują przed sądem prałaci bądź przełożeni tych osób zgodnie z ich statutami; statuty te mogą żądać do ważności lub godziwości działania uprzedniej zgody osoby moralnej, którą reprezentują (kan. 1653 § 3). W imieniu natomiast osób moralnych niekolegalnych prawo stawania w sądzie ma rządcą lub admi-

⁴⁴ Kan. 1652: „Religiosi sine Superiorum consensu non habent personam standi in iudicio...”.

⁴⁵ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 1, n. 165: „Religiosus non est sui iuris: cum velle et nolle non habeat... Nec etiam habet dominium bonorum temporalium; cum propter Deum omnia relinquerit, omneque eorum ius in Monasterium translulerit”; Roberti F., jw. n. 226.

⁴⁶ Kan. 1652: „...nisi in casibus, qui sequuntur: 1° Si de vindicandis adversus religionem iuribus sibi ex professione quaesitis agatur; 2° Si ipsi extra claustra legitime morantur et iurium suorum tuitio urgeat; 3° Si contra ipsum Superiorem denuntiationem instituere velint”.

⁴⁷ Conte a Coronata M., jw. n. 1177; Roberti F., jw. n. 226; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 206.

nistrator (*rector vel administrator*); jeżeli między prawami osób moralnych a prawami ich rządcy lub administratora zachodzi sprzeczność, w imieniu osób moralnych działa przed sądem pełnomocnik wyznaczony przez ordynariusza (kan. 1649).

Do niektórych jednak osób moralnych mają zastosowanie przepisy szczególne. I tak:

1) W imieniu kościoła katedralnego i dóbr stołowych biskupa przed sądem staje tak w charakterze powoda jak i pozwanego ordynariusz miejscowy. Jeżeli wartość sporu wynosi poniżej 2200 franków szwajcarskich, ordynariusz powinien uprzednio wysłuchać zdania diecezjalnej rady administracyjnej, chyba że chodzi o rzecz małej wagi; jeżeli natomiast grozi utrata sumy wynoszącej 2200 i więcej franków, godziwie działać może za zgodą kapituły i diecezjalnej rady administracyjnej (kan. 1653 § 1)⁴⁸. W diecezjach, w których nie ma kapituły, ordynariusz w myśl kan. 427 powinien uzyskać zgodę grona konsultorów diecezjalnych.

2) W imieniu swych beneficjów mogą stawać przed sądem wszyscy beneficjaci, jednakże do godziwości działania powinni mieć pisemne pozwolenie ordynariusza miejscowego, a w nagłym przypadku zgodę dziekana, który o tym powinien powiadomić ordynariusza (kan. 1653 § 2, 1526). Należy tu zauważyć, że w przypadku, gdy parafia jest inkorporowana pełnym prawem do kapituły lub domu zakonnego, beneficjatem nie jest wikariusz aktualny, lecz kapituła lub dom zakonny, jako osoby moralne (kan. 415 § 3 n. 3, 609 § 1).

3) Zarządcy zakładów kościelnych, np. seminariów diecezjalnych, różnych instytutów kształceniowych i wychowawczych, szpitali, sierocińców, mają prawo stawania przed sądem dla obrony tychże zakładów, jednakże za pisemnym pozwoleniem ordynariusza miejscowego (kan. 1526)⁴⁹.

4) Przełożeni zakonni, jak również przełożone zakonne, mogą stawać przed sądem w imieniu swojej społeczności zakonnej tylko według przepisów konstytucji (kan. 1653 § 6, 532 § 2).

Wszyscy, którzy występują w sądzie w imieniu osób moralnych, mogą dokonać przyznania w ramach swoich uprawnień.

Należy jeszcze wspomnieć o zdolności procesowej ekskomunikowanych i akatolików ochrzczonych.

Ekskomunikowani z kategorii nietolerowanych (*vitandi*), oraz tolerowani (*tolerati*) po wyroku skazującym lub stwierdzającym, mogą osobiście stawać w sądzie jedynie w celu wykazania, że ich ekskomunika czy to z braków faktycznych czy prawnych jest niesprawiedliwa, bądź nieważna z powodu naruszenia istotnych przepisów postępowania; w celu odwrócenia innych szkód duchowych od siebie, np. chcąc wykazać nieważność swojego małżeństwa, mogą działać w sądzie tylko przez pełnomocników. W innych sprawach nie mogą występować w charakterze powoda i muszą być wykluczeni z urzędu (kan. 1654 § 1, 1628 § 3). Ich niezdolność procesowa jest absolutna, dlatego czynności procesowe i sam wyrok byłyby nieważne nieusuwalnie (kan. 1892 n. 2). Tacy posiadają jednak zdolność procesową bierną, tzn. pozwani przed sąd powinni się

⁴⁸ Cappello F., jw., vol. III, n. 173; Roberti F., jw. n. 223; por. S. C. Consist., 13.VII.1963. AAS 55 (1963) 656.

⁴⁹ Cappello F., jw. n. 173; Roberti F., jw. n. 223.

stawić, odpowiadać, oraz mogą się bronić, podnosząc np. zarzuty, jednakże nie mogą wytoczyć skargi wzajemnej. Ekskomunikowani natomiast, na których nie zapadł wyrok skazujący lub stwierdzający, mogą stawać przed sądem (kan. 1654 § 2); przeciwko takim można jednak podnieść zarzut ekskomunikacji po myśli kan. 1628 § 3. Przyjęcie zarzutu ekskomunikacji proces zawieszają⁵⁰.

Niektórzy kanoniści, jak np. F. Wernz — P. Vidal i F. Cappello, odmawiają kościelnej zdolności procesowej również heretykom, schizmatykom i apostatom, powołując się na kan. 87, oraz na odpowiedź św. Kongregacji św. Oficjum z dnia 27 stycznia 1928 r. F. Cappello dodaje, że z natury rzeczy wynika, iż tacy nie mają kościelnej zdolności procesowej, gdyż sami odrzucają autorytet Kościoła⁵¹. Stanowisko takie jest dzisiaj raczej nie do przyjęcia z punktu widzenia ściśle prawnego. Przede wszystkim dlatego, że heretycy, schizmatycy i apostaci, jako ważnie ochrzczeni, podlegają *de iure* Kościołowi i posiadają zdolność prawną (kan. 87)⁵², która jest fundamentem zdolności sądowej i procesowej. Akatolicy ochrzczeni zostali wyraźnie pozbawieni zdolności procesowej tylko w sprawach małżeńskich⁵³; zresztą pozbawienie tej zdolności nie ma charakteru bezwzględnego, gdyż dla specjalnych racji akatolicy za pozwoleniem Stolicy Ap. mogą prowadzić w sądach kościelnych sprawy małżeńskie⁵⁴. W innych więc sprawach akatolicy ochrzczeni wydaje się, że nie są pozbawieni kościelnej zdolności procesowej. Odpada niezdolność z natury rzeczy, o której wspomina F. Cappello, gdyż akatolicy, gdy stają dobrowolnie przed sądem kościelnym, tym samym uznają nad sobą jego zwierzchnictwo. Tylko akatolicy ekskomunikowani, o ile należą do kategorii nietolerowanych, albo są po wyroku skazującym lub stwierdzającym, nie mają zdolności procesowej po myśli kan. 1654 § 1. Należy też zauważyć, że nie wszyscy akatolicy ochrzczeni znajdują się w ekskomunice, jak to do niedawna utrzymywano. Ekskomunikę po myśli kan. 2314 zaciągają tylko ci, którzy w sposób zawiniony odstępili od Kościoła katolickiego, czyli akatolicy formalni, a nie materialni, tj. urodzeni lub od lat dzieciennych wychowani w schizmie, herezji lub apostazji⁵⁵. Przyjęcie

⁵⁰ Cappello F., jw. n. 175; Roberti F., jw. n. 227; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 206.

⁵¹ Cappello F., jw. n. 175: „Haeretici, schismatici et apostatae sunt excommunicati, ideoque iisdem applicanda sunt generatim quae diximus de excommunicatis. Immo ipsi, licet valide baptizati, iure agendi in foro canonico carent omnino. Id evidenter liquet ex can. 87, ex responso S. Officii diei 18 ian. 1928, atque ex ipsa rei natura. Sane huiusmodi acatholici legitimam Ecclesiae auctoritatem agnoscere recusant: prius se reconcilient cum Ecclesia”; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 206.

⁵² Michiels G.: Normae generales iuris canonici. Vol. I. Parisiis—Tornaci—Romae 1949. s. 351 n.

⁵³ S. C. S. Off., 27, I. 1928. AAS 20 (1928) 75.

⁵⁴ S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw. art. 35 § 3: „Itidem actoris partes agere nequeunt in causis matrimonialibus acatholici sive baptizati sive non baptizati; si quidem autem speciales occurrant rationes ad eosdem admittendos, recurrendum est in singulis casibus ad S. C. S. Officii”. AAS 28 (1936) 321; Torre J.: *Processus matrimonialis*. Neapoli 1956, s. 78 nn.

⁵⁵ Secretariatatus ad Christianorum Unitatem Fovendam; Directorium ad ea quae a Concilio Vaticano Secundo de re oecumenica promulgata sunt exsequenda. 14. V. 1967, n. 20: „...fratres extra communionem Ecclesiae catholicae visibilem nati et baptizati sedulo distingui debent ab iis qui, in Ecclesia catholica quidem baptizati, eius fidem scienter et publice ejuraverunt ... quamobrem, absente tali culpa, si

w sądach kościelnych spraw od akatolików ochrzczonych posiadających zdolność procesową musi być uzasadnione poważnymi racjami; taką rację może stanowić np. to, że strona pozwana jest katolicka.

Przyznanie sądowe dokonane przez stronę pozbawioną zdolności procesowej jest nieważne względnie, gdyż brak ten jest z zasady usuwalny. Usunięcie braku zdolności procesowej może nastąpić przez uzyskanie lub odzyskanie tej zdolności przez stronę, która jej dotąd nie miała i potwierdzenie przez nią czynności dokonanych w czasie, kiedy zachodził brak zdolności. Brakowi zdolności procesowej można zaradzić również przez wstąpienie do procesu przedstawiciela ustawowego strony i zatwierdzenie przez niego czynności dokonanych uprzednio bez jego udziału. To zatwierdzenie czynności dokonanych bez jego udziału może być wyraźne, albo pośrednie. Ten ostatni rodzaj zatwierdzenia będzie miał miejsce, gdy przedstawiciel ustawy po przystąpieniu do procesu nie podniesie żadnych zastrzeżeń co do czynności dokonanych bez jego udziału i rozpocznie dalsze czynności procesowe. Np. przyznanie dokonane w sądzie przez osobę małoletnią, może być uważnione pośrednio przez jej rodziców, którzy podejmą proces w jej imieniu, poprzez uznanie jej wcześniejszych zeznań.

Brak zdolności procesowej czy to pierwotny, tj. datujący się od wszczęcia procesu, czy następczy, tj. powstały w toku postępowania sądowego, o ile nie został usunięty, powoduje nie tylko nieważność przyznania sądowego, ale i nieważność wyroku, oraz daje podstawę do skargi o orzeczenie nieważności tegoż wyroku (kan. 1892 n. 2).

2. Podmiotem sądowego przyznania karnego jest osoba zdolna popełnić przestępstwo i prawnie oskarżona

W postępowaniu karnym podmiotem przyznania może być tylko osoba zdolna do popełnienia przestępstwa i prawnie postawiona w stan oskarżenia. Tylko przestępstwo w rozumieniu prawnokościelnym może być podstawą postępowania karnego (kan. 2210). W postępowaniu spornym przyznania mogły dokonać obie strony, zarówno powód jak i pozwany, w postępowaniu natomiast karnym przyznania może dokonać tylko oskarżony, gdyż stroną skarżącą jest tu osoba prawa publicznego, tj. promotor sprawiedliwości (kan. 1934).

W każdym przestępstwie, obok elementu obiektywnego, polegającego na czysto zewnętrznym przekroczeniu ustawy karnej, występuje również jako składnik istotny element subiektywny, ukazujący moralną poczytalność sprawcy czynu zakazanego (kan. 2195 § 1)⁵⁶. Czyn bezprawny bowiem musi być ludzki (*actus humanus*), tzn. dokonany świadomie i dobrowolnie, gdyż dzięki rozumowi i wolnej woli człowiek jest panem swoich czynów. Innymi słowy — przestępstwo powstaje w wyniku zewnętrznego przekroczenia ustawy karnej oraz zawinionego działania

fidem catholicam sua sponte suscipere volunt, a poena excommunicationis absolvi non indigent, sed professione fidei facta, secundum normas ab Ordinario loci statutas, in plenam communionem Ecclesiae catholicae admittantur. Praescriptiones vero can. 2314 ad eos solummodo pertinent, si casus ferat, qui postquam a fide vel communione catholica culpabiliter defecerunt, cum matre Ecclesia reconciliari contriti postulant". AAS 59 (1967) 581.

⁵⁶ Cappello F., jw. n. 571; Jone H., jw. s. 395 n.

sprawcy tegoż przekroczenia. Jak wynika z kanonów 2199 i 2200 § 1 wina przestępcy może przejawiać się w podwójnej postaci: jako wina nieumyślna (*culpa*), która ma swe źródło bądź w zawinionej nieznanymości przekroczonej ustawy karnej, bądź w zaniedbaniu należynej pilności, oraz jako wina umyślna (*dolus*), która polega na dobrowolnym i świadomym przekroczeniu ustawy karnej. Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 2200 § 2 stawia asekuracyjną zasadę: *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur*. Niemniej jednak Kodeks wylicza przypadki, kiedy sprawcy czynu zakazanego nie mogą odpowiadać w postępowaniu karnym z powodu braku poczytalności moralnej, czyli elementu subiektywnego przestępstwa. I tak niezdolni są do popełnienia przestępstwa:

1) którzy w chwili przekraczania ustawy karnej nie mają używania rozumu, jak np. dzieci, które nie doszły jeszcze do używania rozumu, osoby pogrążone w śnie, będące w hipnozie, w gorączce⁵⁷; dzieci do 7 roku życia uważane są za nie mające używania rozumu; z dziećmi zrównani są dorośli pozbawieni na stałe używania rozumu (kan. 88 § 3);

2) dotknięci stałą chorobą umysłową, chociażby mieli okresy zelżenia i w niektórych swoich postępowaniach wydawali się zdrowi⁵⁸; ocena rodzaju choroby i stopnia jej nasilenia powinna być każdorazowo dokonana przy pomocy biegłych-psychiatrów;

3) znajdujący się w stanie zakłócenia czynności psychicznych, np. pod wpływem zażycia alkoholu, morfiny i innych środków toksycznych i powodujących zaburzenia w organizmie, o ile są one niezawinione, niedobrowolne i znoszą całkowicie używanie rozumu i swobodę działania woli⁵⁹;

4) działający pod wpływem niezawinionej nieznanymości ustawy⁶⁰;

5) którzy nie mogli przypadku przewidzieć, albo przewidzianemu zapobiec⁶¹;

6) działający pod wpływem przymusu fizycznego, któremu nie można się oprzeć⁶²;

7) działający pod wpływem bojaźni ciężkiej bezwzględnie lub względnie, wyższej konieczności, oraz wielkiej niedogodności⁶³, gdy ustawa przekraczana jest pochodzenia czysto kościelnego, czyn zaś przestępny nie jest sam w sobie zły, nie powoduje pogardy wiary lub władzy kościel-

⁵⁷ Kan. 2201 § 1: „Delicti sunt incapaces qui actu carent usu rationis”.

⁵⁸ Kan. 2201 § 2: „Habitualiter amentes, licet quandoque lucida intervalla habeant, vel in certis quibusdam ratiocinationibus vel actibus sani videantur, delicti tamen incapaces praesumuntur”.

⁵⁹ Kan. 2201 § 3: „... violata autem lege in ebrietate involuntaria, imputabilitas exsulat omnino, si ebrietas usum rationis adimat ex toto; minuitur, si ex parte tantum. Item dicatur de aliis similibus mentis perturbationibus”.

⁶⁰ Kan. 2202 § 1: „Violatio legis ignoratae nullatenus imputatur, si ignorantia fuerit inculpabilis; Myrcha M.: Nieświadomość bezprawności a wina w karnym ustawodawstwie kanonicznym i polskim. *Potonia Sacra* 7 (1955) 276 nn.

⁶¹ Kan. 2203 § 2: „Causa fortuitus qui praevideri vel cui praevisto occurri nequit, a qualibet imputabilitate eximit; Morgante M.: De casu fortuito in iure poenali canonico. *Apollinaris* 21 (1949) 131 nn., 408 nn.

⁶² Kan. 2205 § 1: „Vis physica quae omnem adimit agendi facultatem, delictum prorsus excludit”.

⁶³ Kan. 2205 § 2: „Metus quoque gravis, etiam relative tantum, necessitas, imo et grave incommodum, plerumque delictum, si agatur de legibus mere ecclesiasticis, penitus tollunt”.

nej i nie wychodzi na szkodę dusz⁶⁴; bojaźń jest ciężka, jeżeli zło grożące, pod wpływem którego przestępca działa, jest zdolne ciężko przerazić; wyższa konieczność zachodzi wtedy, gdy niebezpieczeństwa grożącego własnemu lub cudzemu dobru nie można inaczej uchylić, jak przez naruszenie prawa osoby trzeciej; wielka niedogodność ma miejsce w przypadku, gdy ustawę można wprawdzie zachować, ale w połączeniu ze zbyt wielką stosunkowo trudnością lub z narażeniem się na niebezpieczeństwo grożące dobru własnemu lub cudzemu;

8) działający w obronie koniecznej, czyli w celu odparcia bezprawnego i bezpośredniego zamachu na jakiegokolwiek dobro własne lub cudze w granicach konieczności⁶⁵;

9) znajdujący się pod wpływem silnej namiętności, o ile uprzedza ona i wstrzymuje działanie rozumu i woli⁶⁶;

10) przekraczający ustawę karną w okolicznościach wykluczających ciężką winę, tj. gdy wina jest w niewielkim tylko stopniu⁶⁷.

Należy tu dodać, że istnieje cały szereg przestępstw, które wywołują skutki karne dopiero wtedy, kiedy zostały popełnione przy zaistnieniu pełnej poczytalności; dzieje się to wtedy, gdy ustawa przepisując kary *latae sententiae* używa wyrażeń w rodzaju: *praesumpserit, ausus fuerit, scienter, studiose, temerarie, consulto egerit*. W takim przypadku każda okoliczność zmniejszająca poczytalność, czy to ze strony rozumu czy woli, uwalnia od kary *latae sententiae* (kan. 2229 § 2). W takich więc okolicznościach nie może mieć miejsca postępowanie karne celem stwierdzenia kary *latae sententiae*, a w konsekwencji przyznanie się oskarżonego do winy byłoby pozbawione skutków procesowych⁶⁸.

Akt oskarżenia przeciwko sprawcy przestępstwa w rozumieniu prawnokościelnym sporządza i wnosi do sądu wyłącznie promotor sprawiedliwości. Czyni to jednak tylko na zlecenie ordynariusza względnie posiadającego szczególne upoważnienie oficjela lub wikariusza generalnego, choćby dane przestępstwo było notoryczne lub zupełnie pewne⁶⁹.

Oskarżenie sprawcy przestępstwa nie będzie jednak prawne, jeżeli przestępstwo nie posiada cech kwalifikujących je do tego, by mogło być przedmiotem postępowania karnego. Nie każde bowiem przestępstwo, które posiada istotne elementy składowe może być przedmiotem postępowania karnego, ale tylko publiczne (kan. 1933 § 1), nie przedawnione prawnie (kan. 2233 § 1), nie darowane przez władzę właściwą (kan. 1702), oraz podległe jurysdykcji Kościoła (kan. 1553, 1933 § 3). Jeżeli przestępstwo nie może być przedmiotem postępowania karnego, nie może też być przedmiotem przyznania się jego sprawcy, gdyż będzie pozbawione skutków procesowych.

⁶⁴ Kan. 2205 § 3: „Si vero actus sit intrinsece malus aut vergat in contemptum fidei vel ecclesiasticae auctoritatis vel in animarum damnium, causae, de quibus in § 2, delicti imputabilitatem minuunt quidem, sed non auferunt”.

⁶⁵ Kan. 2205 § 4: „Causa legitimae tutelae contra iniustum aggressorem, si debitum servetur moderamen, delictum omnino aufert”.

⁶⁶ Kan. 2206: „Passio ... imputabilitatem ... omnino tollit, si omnem mentis deliberationem et voluntatis consensum praecedat et impedit”.

⁶⁷ Kan. 2218 § 2: „Non solum quae ab omni imputabilitate excusant, sed etiam quae a gravi, excusant pariter a qualibet poena tum latae tum ferendae sententiae etiam in foro externo, si pro foro externo excusatio evincatur”.

⁶⁸ Myrcha M.: Prawo karne. T. II, Kara, Warszawa 1960, s. 277 nn.

⁶⁹ Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. III, s. 271 nn.

3. Podmiot przyznania sądowego musi działać dobrowolnie i rozważnie

Przyznanie sądowe musi być dokonane dobrowolnie i rozważnie⁷⁰. Wymóg ten zawarty jest wyraźnie w słowach kan. 1751: *...dummodo libere et considerate facta...* Partykuła *dummodo* wskazuje, że wymóg ten jest istotny (kan. 39).

Przyznanie strony należy do kategorii czynów ludzkich (*actus humani*), wypływających z rozumnej woli, które zakładają dobrowolne i świadome działanie podmiotu. Rozum i wolna wola stanowią o naturze ludzkiej, są czynnikami wyróżniającymi człowieka od innych istot ziemskich. Do kategorii czynów ludzkich nie można przeto zaliczyć tych czynów człowieka, nad którymi nie posiada on kontroli, które uprzedzają akt woli i wyłamują się spod kontroli rozumu, ani też czynności wykonywanych przez człowieka nie posiadającego używania rozumu czy to habitualnie czy aktualnie. Nie są również czynami ludzkimi wszelkie działania wymuszone, czyli spełnione przez człowieka wbrew jego woli. Takie czyny, mimo iż pochodzą od człowieka, nie są czynami ludzkimi, gdyż nie są mu właściwe jako człowiekowi; dla odróżnienia ich od czynów ludzkich nazywamy je czynami człowieka (*actus hominis*)⁷¹.

Na nieważność przyznania sądowego będą więc miały wpływ różne okoliczności, wpływające zarówno na wolę jak i rozum, o ile wyłączają ich właściwe funkcjonowanie.

Dobrowolny jest ten czyn, który pochodzi od przyczyny wewnętrznej, przy rozpoznaniu celu⁷². Może on przejawiać się w różnych postaciach. Czyn jest dobrowolny doskonale (*voluntarium perfectum*), jeżeli wpływa z woli na podstawie doskonałego i formalnego poznania zarówno samego czynu jak i jego wartości, oraz jego skutków. Czyn jest dobrowolny w sposób niedoskonały (*voluntarium imperfectum*), jeżeli wprawdzie wpływa z woli, ale opiera się na niedoskonałym poznaniu. Nie jest to czyn ściśle ludzki, ale właściwy i zwierzętom. Takiego czynu nie można przypisać człowiekowi jako człowiekowi.

Czyn ludzki może być dobrowolny zwyczajnie lub względnie. Czyn jest dobrowolny zwyczajnie (*voluntarium simpliciter*), jeżeli wola dąży do przedmiotu bez żadnego oporu i sprzeciwu. Czyn natomiast jest dobrowolny względnie (*voluntarium secundum quid*), jeżeli wola wprawdzie pragnie go, dąży do niego, ale dążenie to jest połączone z pewną niechęcią i oporem, np. gdy przestępca przyznaje się do przestępstwa, choć wie, że czeka go za to kara, jednakże czyni to dlatego, żeby uniknąć przytaczania mu kompromitujących go środków dowodowych.

Wreszcie czyn ludzki może być dobrowolny bezpośrednio (*voluntarium directum*), jeżeli wola dąży do niego ze względu na niego samego, gdyż jest dobry, albo dobrowolny pośrednio (*voluntarium indirectum seu in causa*), jeżeli wola dąży do niego ze względu na inne dobro, które z danym czynem jest nierozdzielnie związane, jako jego skutek lub następ-

⁷⁰ Conte a Coronata M., jw. n. 1278; Jone H., jw. s. 142; Noval I., jw. n. 452.

⁷¹ Merkelbach B.: *Summa theologiae moralis*. T. I. Brugis 1962, n. 52 nn.; Prümmer D.: *Manuale theologiae moralis*. T. I. Barcinone—Friburgi Brisg.—Romae 1960, n. 26 nn.

⁷² Prümmer D., jw. n. 48; Palazzini P. — De Jorio A.: *Casus conscientiae*. Vol. I. Romae 1958, s. 6 nn.

stwo. Przyczyny zewnętrzne a tym bardziej okazje wpływające na czyn, nie zmniejszają znaczenia przyczyny wewnętrznej, czyli że czyn nie przestaje być przez to moralnie poczytalny⁷³.

Ze strony woli na nieważność przyznania sądowego mogą mieć wpływ następujące okoliczności: przymus fizyczny, bojaźń, oraz przyznanie pozorne.

Przymus fizyczny (*vis absoluta, violentia, coactio*) jest podstawową przyczyną ze strony woli nieważności wszelkich aktów prawnych, w tym także i przyznania sądowego. Przymus fizyczny, to oddziaływanie pochodzące od zewnątrz, któremu nie można się oprzeć, czyli gwałt bezwzględny, przemoc, której nie można uniknąć⁷⁴. Nie zachodzi przymus fizyczny, jeżeli naciskowi fizycznemu z zewnątrz można się oprzeć; jednakże tego rodzaju nacisk zwykle powoduje bojaźń. Od przymusu fizycznego należy też odróżnić przymus moralny (*vis moralis seu compulsiva*), który polega na groźbie jakiegoś zła. Przymus moralny wywiera wpływ na wolę działającego, wywołując bojaźń.

Czynność dokonana zarówno przez osobę fizyczną jak i moralną pod wpływem przymusu fizycznego, któremu nie można się oprzeć, jest z natury samej, oraz z mocy prawa pozytywnego nieważna⁷⁵. Toteż przyznanie sądowe dokonane w jakiegokolwiek formie pod wpływem przymusu fizycznego, któremu nie można się oprzeć, jest nieważne i dlatego pozbawione wszelkich skutków prawnych, bez względu na to, czy przyznający wewnętrznie temu przymusowi sprzeciwiał się czy nie. Np. przyznanie pod przymusem fizycznym ma miejsce wtedy, gdy ktoś do czyjejs ręki włoży pióro i wodząc nią podpisuje uprzednio przygotowane rzekome uznanie roszczeń cudzych, albo gdy stosuje się tortury w celu wydobycia prawdy.

Wybitny wpływ na wolę może mieć również bojaźń. Bojaźń (*metus, vis causativa*) jest to zaburzenie umysłu pod wpływem niebezpieczeństwa grożącego aktualnie lub w niedalekiej przyszłości⁷⁶. Bojaźń wpływa na wolę, by uczyniła coś lub zaniechała ze względu na grożące zło, którego nie można inaczej usunąć. Może ona pochodzić z przyczyny zewnętrznej, gdy powoduje ją osoba druga, albo z przyczyny wewnętrznej, jeżeli tkwi ona w osobie działającego. Bojaźń może być ciężka lub lekka, w zależności od tego, czy zło grożące jest wielkie czy małe. Bojaźń jest ciężka bezwzględnie, jeżeli zło grożące jest w stanie przerazić każdego; jeżeli natomiast zło grożące jest samo w sobie małe, a tylko z uwagi na pewne okoliczności, jak np. wiek, pleć, usposobienie, otoczenie, jest w stanie przerazić tylko niektórych, wtedy bojaźń jest ciężka względnie. Gdy zło grożące jest małe, albo też jest wielkie, lecz mało prawdopodobne, wtedy bojaźń jest lekka. Bojaźń może być wywołana niesprawiedliwie, jeżeli

⁷³ Prümmer D., jw. n. 48 nn.

⁷⁴ D.4.2.2: „Vis autem est maioris rei impetus, qui repelli non potest”; Prümmer D., jw. n. 63: „Violentia (coactio, vis) seu violentum est id, quod procedit a principio extrinseco, repugnante omnino eo, qui vim patitur”.

⁷⁵ Kan. 103 § 1: „Actus, quod persona sive physica sive moralis ponit ex vi extrinseca, cui resisti non possit, pro infectis habentur”; Conte a Coronata M., jw., vol. I, n. 149; Giacchi O.: La violenza nel negozio giuridico canonico. Milano 1937.

⁷⁶ D.4.2.1: „Instantis vel futuri periculi causa mentis trepidatio”; Conte a Coronata M., jw. n. 150; Palazzini P. — De Jorio A., jw. s. 18 nn.

dana osoba nie zasługuje na zło jej grożące, bądź została wywołana przez osobę do tego nieuprawnioną, bądź też w sposób sprzeczny z przepisami prawa, albo sprawiedliwie, jeżeli dana osoba zasługuje na zło jej grożące, została wywołana przez osobę do tego upoważnioną i zgodnie z przepisami prawa. Jurysprudencja ponadto zna szczególnie rodzaj bojaźni, a mianowicie z szacunku (*metus reverentialis*), która ma miejsce wtedy, gdy złem grożącym jest niebezpieczeństwo obrażenia osób, którym ktoś winien szacunek i od których jest zależny. Bojaźń ta z zasady jest lekka, z okoliczności jednak może być ciężka⁷⁷.

Jaki jest wpływ bojaźni na nieważność przyznania sądowego?

Bojaźń, która paraliżuje działanie rozumu i woli, czyni akt prawny nieważnym z samej natury rzeczy. Zwykle jednak bojaźń nie niszczy poznania i nie przekreśla dobrowolności działania. Dlatego akt prawny, spełniony nawet pod wpływem bojaźni ciężkiej i nieprawidłowo wywołanej, jest ważny⁷⁸. Prawo rzymskie ujmowało tę zasadę w słowach: *Coacta voluntas est semper voluntas*. Nikt bowiem nie może zmusić woli do tego, czego ona nie chce. Człowiek nawet pod wpływem bojaźni dobrowolnie obiera dany czyn i decyduje się nań dla uniknięcia grożącego zła. Czyn jednak spełniony pod wpływem bojaźni ciężkiej może być rozwiązany, czyli unieważniony, zarówno na wniosek osoby przymuszonej, jak i z urzędu⁷⁹. Dlatego i przyznanie sądowe, o ile zostało dokonane pod wpływem bojaźni ciężkiej, która jednak nie paraliżuje działania rozumu i woli, jest w zasadzie ważne, może jednakże być unieważnione w wyniku skargi o unieważnienie i udowodnienia tegoż wpływu⁸⁰.

Powyższe stanowisko wydaje się słuszne w świetle zasad ogólnych, wyrażonych w kanonach 103 § 2 i 1684. Nie ma przeto racji Vigilio da S. Michele, który twierdzi, że kan. 1751 zawierający wymóg dobrowolności przyznania sądowego, stanowi wyjątek od zasady ogólnej, zawartej w kan. 103 § 2⁸¹. Prawodawca przecież wiedział, że istnieją zasady ogólne co do ważności aktów prawnych dokonanych pod wpływem bojaźni; gdyby chciał te zasady zmienić w stosunku do przyznania sądowego strony, powiedziałby o tym szczegółowo i wyraźnie, jak to zrobił w odniesieniu do wrzeczenia się urzędu (kan. 185), wstąpienia lub przyjęcia do nowicjatu (kan. 542), profesji zakonnej (kan. 572), czy małżeństwa (kan. 1087). Gdybyśmy słowo *libere* zawarte w kan. 1751 chcieli brać dosłownie w oderwaniu od zasad ogólnych, wtedy wnioski mogłyby być zbyt daleko idące; np. musielibyśmy uznać, że i bojaźń lekka czyni przyznanie nieważnym. Prawodawca kodeksowy nie musiał w tym przypadku bronić

⁷⁷ Holböck C.: *Tractatus de iurisprudentia Sacrae Romanae Rotae*. Graetiae—Vindobonae—Coloniae 1957, s. 163 nn.

⁷⁸ Kan. 103 § 2: „Actus positi ex metu gravi et iniuste incusso vel ex dolo, valent, nisi aliud iure caveatur...”.

⁷⁹ Kan. 103 § 2: „... sed possunt ad normam can. 1684—1689 per iudicis sententiam rescindi, sive ad petitionem partis laesae sive ex officio”.

⁸⁰ Kan. 1684 § 1: „Si quis motus metu gravi iniuste incusso, vel dolo circumventus actum posuerit vel contractum inierit qui ipso iure non sit nullus, poterit, metu vel dolo probato, obtinere actus vel contractus rescissionem actione quae vocatur rescissoria”.

⁸¹ Vigilio da S. Michele, jw. s. 136: „Il can. 1751 sancisce una eccezione al can. 103 § 2, secondo il quale, in linea di principio, sono validi gli atti „positi ex metu gravi et iniuste incusso vel ex dolo”. La confessione non emessa in piena libertà e conoscenza è nulla”.

praworządności i sprawiedliwości stwarzając wyjątek od zasady zawartej w kan. 103 § 2, skoro w tymże kanonie jak i w kan. 1684 przewiduje unieważnienie czynności dokonanej pod wpływem bojaźni ciężkiej. Gdyby więc przyznający, który działał pod wpływem bojaźni nawet ciężkiej, jednakże nie paraliżującej swobody działania, nie zakwestionował ważności swego przyznania (kan. 1684 § 2), nie zgłosił zarzutu bojaźni (kan. 1686), a sędzia nie unieważniłby przyznania z urzędu, przyznanie to będzie ważne prawnie. Wynika to zresztą z kan. 1752, który wyraźnie mówi o odwołaniu przyznania dokonanego z wadami, po ich udowodnieniu.

Przyznanie sądowe dokonane pod wpływem bojaźni lekkiej, lub wprawdzie ciężkiej, lecz sprawiedliwej, nie może być unieważnione; np. przyznanie małoletniego dokonane pod groźbą rodziców, jest ważne i nie służy przeciwko niemu skarga o unieważnienie czy zarzut bojaźni.

Przyznanie sądowe, podobnie jak każdy inny czyn prawny, może być dokonane fikcyjnie, czyli pozornie. Tego rodzaju symulacja również sprawia, że czyn jest dokonany przy braku woli. Ma ona miejsce albo w wyniku przymusu zewnętrznego, albo dla osiągnięcia jakiegoś innego celu. Przyznanie jest wtedy fałszywe. Prawo nie domniemywa symulacji przy wykonywaniu aktów prawnych, dlatego przyjmuje się, że przyznanie z zasady jest zawsze oparte na zgodzie wewnętrznej, czyli prawdziwe subiektywnie; gdyby było inaczej należy to udowodnić. Wynika to z analogii do pozornej zgody małżeńskiej (kan. 1086 § 1, 1014).

Ze strony rozumu do wykonania każdego czynu ludzkiego, a tym samym i prawnego, potrzebna jest zdolność jego rozeznania, czyli świadomość (*advertentia*), a to w myśl zasady: *Nihil est volitum, quin praecognitum*. Rozeznanie może przybierać różne postacie. I tak rozeznanie może być całkowite lub niepełne, w zależności od tego, czy człowiek zdaje sobie sprawę z tego co czyni doskonale lub mniej doskonale; może być wyraźne lub niewyraźne, w zależności od tego, czy zdaje sobie sprawę z wszystkich aspektów swego działania i jego następstw, czy tylko niektórych; może być aktualne, o ile istnieje w chwili wykonywania czynu, lub wirtualne, jeżeli mogło i powinno istnieć w chwili wykonywania czynu, gdyż spełniany czyn jest zgodny z nastawieniem działającego¹².

Jeżeli Kodeks Prawa Kanonicznego żąda, aby przyznanie sądowe było złożone rozważnie, to chce przez to pozbawić skutków prawnych przyznanie dokonane pod wpływem nieświadomości. Przyznanie jest świadectwem prawdy, stąd przyznający musi mieć zdolność świadczenia o faktach będących przedmiotem tegoż przyznania; brak rozeznania tych faktów wyklucza tę zdolność.

W nieświadomości dokonują przyznania sądowego przede wszystkim ci, którzy nie mają dostatecznego używania rozumu. Za takich należy uważać tych, którzy habitualnie i aktualnie nie mogą go używać, czy to z powodu braku rozwoju organicznego, czy stałego zaburzenia władz umysłowych, oraz tych, którzy nie mają dostatecznego rozeznania, czyli nie są zdolni zrozumieć określonej czynności (kan. 12, 88 § 3, 2201 § 2). Za nie mających dostatecznego rozeznania należy uważać również tych, którzy w zasadzie mają używanie rozumu, ale przypadkowo są go pozbawieni, jak pijani, będący w gorączce, zahipnotyzowani itp.

¹² Prümmer D., jw. n. 35.

Pod wpływem nieświadomości działają także ci, którzy nie mają dostatecznej wiedzy, potrzebnej przy danym działaniu. Postacią nieświadomości jest nieuwaga, jako chwilowa nieświadomość (*inadvertentia, ignorantia actualis*), oraz błąd (*ignorantia positiva*), jako fałszywy sąd o rzeczy, czyli mniemanie sprzeczne z rzeczywistością (kan. 104). Do nieświadomości można kogoś doprowadzić także pod wpływem podstępu, który ma na celu wprowadzenie w błąd.

Zakłócenie czynności umysłowych, które może spowodować nierozważne działanie, może nastąpić pod wpływem silnej namiętności. Dlatego nierozważne jest przyznanie dokonane np. w stanie silnego podenerwowania.

Strona, która dokonała w sądzie przyznania nie posiadającego wymogu określonego w kan. 1751, czyli które nie jest dobrowolne i rozważne, może je odwołać, o ile nie jest ono z natury rzeczy nieważne (kan. 1752, 1684).

Powyższe wady przyznania sądowego muszą być udowodnione. Udowodnienie ich może nastąpić w każdym stadium procesu, nawet w postępowaniu apelacyjnym. Sędzia powinien z urzędu uwzględnić te wady, gdyby dowiedział się o nich w toku przewodu sądowego.

4. Przyznanie sądowe musi być wyrażone w odpowiedniej formie

Przyznanie sądowe jako oświadczenie woli, podobnie jak każdy inny akt prawny, musi być wyrażone na zewnątrz w odpowiedni sposób. Kodeks Prawa Kanonicznego często przepisuje aktom prawnym określoną formę i to pod sankcją nieważności. Np. przepisana formę mają zaręczyny (kan. 1017), zawarcie małżeństwa (kan. 1094), wybory (kan. 169 § 1 n. 2).

Forma, w jakiej powinno być dokonane przyznanie sądowe, została określona w ustawowej definicji tegoż przyznania: *...in scriptis aut ore tenus...* (kan. 1750). A więc przyznanie sądowe musi być sporządzone na piśmie, albo wypowiedziane ustnie.

Przyznanie sądowe jest sporządzone na piśmie w znaczeniu prawnym, jeżeli zostało spisane wobec sędziego i podpisane przez przyznającego, z zaznaczeniem miejsca i daty wystawienia. Przyznanie sporządzone na piśmie poza sądem ma charakter pozasądowego. Przyznanie sądowe natomiast jest ustne, jeżeli strona procesowa czy to samorzutnie czy na pytania sędziego ustnie tylko uznaje skargę powoda lub stwierdza fakty zarzucane przez stronę przeciwną. Sądowe przyznanie ustne staje się jednak pisemne, gdyż zostaje z urzędu spisane przez notariusza i podpisane przez przyznającego; w przeciwnym przypadku każdej chwili może być zakwestionowane przez stronę jako niebyłe.

Kodeks Prawa Kanonicznego, mimo iż w kan. 1750 mówi o przyznaniu sądowym tylko w formie pisemnej i ustnej, przewiduje także przyznanie dokonane poprzez odmowę odpowiedzi na pytania prawnie zadawane przez sędziego (kan. 1743 § 2), nieuzasadnioną odmowę złożenia przysięgi uzupełniającej (kan. 1831 § 2) lub rozstrzygającej (kan. 1836 § 3), nieuzasadnioną odmowę próby pisma (kan. 1800), oraz poprzez odmowę złożenia dokumentów (kan. 1824).

5. Przyznający w cudzym imieniu musi posiadać pełnomocnictwo szczególne

Już w prawie rzymskim w zastępstwie strony procesowej mógł występować pełnomocnik⁸³. Prawo kanoniczne przejęło instytucję pełnomocnika procesowego z prawa rzymskiego⁸⁴. Pełnomocnikiem procesowym jest osoba, która w imieniu i zastępstwie strony procesowej, na mocy otrzymanego od niej pełnomocnictwa, jest upoważniona do spełniania w sądzie czynności procesowych ze skutkami dla osoby reprezentowanej⁸⁵.

Strona procesowa może swobodnie ustanawiać dla siebie pełnomocnika procesowego, byleby posiadał on wymogi stawiane mu przez prawo⁸⁶. Niekiedy jego potrzebę może uznać sąd (kan. 1655 § 3). W pewnych przypadkach sama ustawa nakazuje ustanowienie pełnomocnika procesowego, a mianowicie wtedy, gdy ktoś nie ma zdolności procesowej lub ma ją ograniczoną (kan. 1648, 1649, 1654). Poprzez pełnomocnika powinien brać udział w procesie biskup (kan. 1655 § 4).

Zachodzi tu pytanie, czy pełnomocnik procesowy może dokonać przyznania sądowego w imieniu strony procesowej, którą zastępuje? Zależy to od rodzaju pełnomocnictwa.

Do prowadzenia procesu nie wystarcza pełnomocnictwo do podejmowania czynności prawnych w ogóle, lecz potrzebne jest pełnomocnictwo procesowe (kan. 1659). Pełnomocnictwo procesowe może być ogólne (*mandatum ad lites*), które upoważnia do wszelkich czynności koniecznych do ukonstytuowania, prowadzenia i zakończenia procesu, albo szczególne (*mandatum speciale*), upoważniające do poszczególnych czynności procesowych. Otóż na podstawie ogólnego pełnomocnictwa procesowego nie można dokonać przyznania sądowego. Pełnomocnik bowiem z zasady broni interesu swego mocodawcy, przyznanie natomiast sądowe służy stronie przeciwnej. Pełnomocnik może dokonać przyznania sądowego w imieniu strony, jeżeli posiada specjalne pełnomocnictwo szczególne, tj. wyraźnie upoważniające do tej czynności procesowej⁸⁷.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie mówi wyraźnie o możliwości dokonania przyznania sądowego za pośrednictwem pełnomocnika; jednakże możliwość ta ma swoje oparcie w przedkodeksowym prawie kanonicznym, od którego w przypadkach wątpliwych nie należy odstępować (kan. 6 n. 4)⁸⁸. Dlatego wydaje się, że nie ma racji F. Roberti, gdy skłania się do stanowiska tych, którzy odmawiają pełnomocnikowi prawa dokonania przyznania w imieniu mocodawcy⁸⁹.

Pełnomocnik, by mógł ważnie dokonać przyznania sądowego w imieniu

⁸³ D.49,1,4: „.... procurator lite contestata dominus litis efficitur”; D.3,3.

⁸⁴ X,1,38; c.1-9,1,19, in VI^o.

⁸⁵ Reiffenstuel A., jw., lib. 1, tit. 38; Cappello F., jw. n. 176—180; Conte a Coronata M., jw. vol. III, n. 1180—1191; Roberti F., jw. n. 231—234; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 237—241.

⁸⁶ Roberti F., jw. n. 234.

⁸⁷ Hanssen A., jw. s. 206; Jone H., jw. s. 140; Vermeersch A. — Creusen J., jw. n. 168; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 448.

⁸⁸ Reg. 68, R.J. in VI^o: „Potest quis per alium, quod potest facere per se ipsum”; Reg. 72, R.J. in VI^o: „Qui facit per alium, est perinde, ac si faciat per se ipsum”; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 42.

⁸⁹ Roberti F., jw., vol. I, n. 233; vol. II, n. 330.

strony procesowej, musi posiadać szczegółowe pełnomocnictwo wystawione na piśmie. Prawo przedkodeksowe dopuszczało pełnomocnictwo niekoniecznie w formie pisanej, byleby można je było udowodnić przed sądem⁹⁰. Pełnomocnictwa można udzielić w samej skardze, lub czyniąc odpowiednią adnotację na końcu wezwania sądowego. Pełnomocnictwo musi być przez mocodawcę podpisane, z wymianieniem miejsca, dnia, miesiąca i roku wystawienia (kan. 1659 § 1). Gdyby mocodawca nie umiał albo nie mógł pisać, trzeba o tym uczynić wzmiankę w pełnomocnictwie, pełnomocnictwo zaś powinien podpisać proboszcz lub notariusz kurii, bądź dwaj świadkowie (kan. 1659 § 2).

Przyznanie sądowe dokonane przez pełnomocnika, który nie miałby uppełnomocnienia szczegółowego, nie może mieć skutków prawnych, a wyrok na nim oparty byłby nieważny (kan. 1892 n. 3). Mocodawca może jednak przyznanie dokonane przez pełnomocnika nieupoważnionego uznać przed sądem. Również ważne jest przyznanie sądowe pełnomocnika, choćby nie posiadał pełnomocnictwa szczegółowego, jeżeli zostało dokonane w obecności nie sprzeciwiającego się mocodawcy⁹¹.

§ 3. WYMOGI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ODNIESIENIU DO SĄDU

Przyznanie sądowe jest prawnie nieważne, jeżeli zostało dokonane w sądzie niewłaściwym, czyli wobec sędziego niekompetentnego⁹². Konieczność kompetencji sędziego, wobec którego ma miejsce przyznanie, wynika ze słów kan. 1750: *...coram iudice...*

Właściwość sądu, to zakres jego jurysdykcji. Sąd jest właściwy (*forum competens*), jeżeli ze względu na przedmiot sporu i pozwanego posiada jurysdykcję do rozpoznania i rozstrzygnięcia danej sprawy. Dlatego brak jurysdykcji nad daną sprawą stanowi o niewłaściwości sądu⁹³.

Właściwość sądu określa się w oparciu o różne kryteria, jak godność osoby pozwanej, doniosłość sprawy spornej, albo terytorium, na którym sąd sprawuje swą władzę sądowniczą. I tak:

1) Sądowi samego papieża wyłącznie podlegają: a) ci, którzy piastują w państwie najwyższą władzę, ich synowie i córki, oraz ci, którzy zgodnie z prawem konstytucyjnym danego państwa są bezpośrednimi następcami tronu (kan. 1557 § 1 n. 1); b) kardynałowie — od chwili kreowania i ogłoszenia ich na konsystorzu (kan. 233, 1557 § 1 n. 2); c) legaci rzeczywiści Stolicy Ap. (kan. 1557 § 1 n. 3); d) biskupi rezydencjalni oraz biskupi tytularni w sprawach karnych (kan. 1557 § 1 n. 3).

2) Trybunałom Stolicy Ap. wyłącznie podlegają: a) biskupi rezydencjalni w sprawach spornych, z zachowaniem jednak przepisów kan. 1572 § 2 (kan. 1557 § 2 n. 1)⁹⁴; na równi z biskupami rezydencjalnymi należy tu traktować opatów i prałatów udzielnych (kan. 215 § 2), wikariuszów

⁹⁰ C.I.X.V.38.

⁹¹ Jone H., jw. s. 140.

⁹² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 6; Conte a Coronata M., jw. n. 1276; Hanssen A., jw. s. 205; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 450.

⁹³ Roberti F., jw., vol. I, n. 68 nn.; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 46.

⁹⁴ Kan. 1572 § 2: „Si vero agatur de iuribus aut bonis temporalibus Episcopi aut mensae vel Curiae dioecesanae, controversia dirimenda deferatur vel, Episcopo consentiente, ad dioecesanum tribunal collegiale quod constat officiali et duobus iudicibus synodalibus antiquioribus, vel ad iudicem immediate superiorem”.

i prefektów apostolskich (kan. 294 § 1), administratorów apostolskich ustanowionych na stałe (kan. 315 § 1), wikariuszów kapitulnych i wszystkich innych zarządców diecezji a także wyższych przełożonych zakonnych⁹⁵; b) diecezje i inne kościelne osoby moralne, które nie mają nad sobą innego przełożonego, jak tylko papieża, np. zakony wyjęte, kongregacje mnisze (kan. 1557 § 2 n. 2); c) osoby fizyczne, które z uwagi na swój wysoki urząd wyjęte są spod jurysdykcji ordynariusza; takimi są: sekretarze i asesorowie Kongregacji Rzymskich, protonotariusze apostolscy *de numero participantium*, audytorzy św. Roty Rzymskiej, duchowni Kamery Ap., wotanci i prałaci referendarze Sygnatury Ap., jeżeli i jak długo posiadają zamieszkanie w Rzymie⁹⁶.

3) Papież jako najwyższy i zwyczajny sędzia w całym Kościele, niezależnie od powyższych zasad, może każdą osobę i sprawę, czy to z własnej inicjatywy czy w wyniku czyjegoś rekursu, powołać przed swój sąd (*affectio papae*), wyznaczając sam sędziego (kan. 1557 § 3, 1569).

Sprawy wyżej wymienionych osób są zastrzeżone Stolicy Ap. tylko wówczas, gdy osoby te są stroną pozwaną, a nie powodem. Niewłaściwość innych sądów w powyższych przypadkach jest bezwzględna (kan. 1558). Wyrok wydany przez sąd bezwzględnie niewłaściwy jest nieważny nieusuwalnie (kan. 1892 n. 1). Dlatego też i przyznanie dokonane przed takim sądem jest nieważne bezwzględnie, choćby wszystkie inne wymogi prawne posiadało.

Oprócz wyżej wymienionych są jeszcze inne tytuły niewłaściwości bezwzględnej sądów. Niewłaściwy bezwzględnie jest sąd w sprawach, które są zastrzeżone św. Kongregacji Doktryny Wiary (kan. 247 § 3, 1962) lub św. Kongregacji Sakramentów (kan. 1962, 1963, 1993).

Sprawy, które nie są zastrzeżone Stolicy Ap. lub przed nią nie zostały wniesione, podlegają w pierwszej instancji sądom diecezjalnym. Sądy diecezjalne stają się właściwe na podstawie jednego z tytułów wyliczonych w kanonach 1560—1568 (kan. 1559 § 1), a mianowicie: zamieszkania na ich terenie stałego lub tymczasowego strony pozwanej (*ratione domicilii vel quasi-domicilii*), położenia rzeczy, o którą toczy się spór (*ratione rei sitae*), miejsca zawarcia umowy (*ratione contractus*), miejsca popełnienia przestępstwa (*ratione delicti*), łączności spraw (*ratione connexionis seu continentiae causarum*), wyprzedzenia w pozwaniu, jeżeli w tej samej sprawie jest kilka sądów właściwych (*ratione praeventionis*)⁹⁷. Wybór sądu na podstawie jednego z powyższych tytułów jest zabroniony, jeżeli w przypadkach szczególnych prawo samo określa, przed który sąd ma być wniesiona sprawa (*forum necessarium*). I tak: 1) skargi o nieprawne pozbawienie (*de spolio*) rozpatruje sąd ordynariusza miejsca położenia rzeczy, której powód został pozbawiony; 2) sprawy dotyczące beneficjum, choćby nierezydencjalnego, rozpatruje sąd ordynariusza miejsca, na którym beneficjum to znajduje się; 3) sprawy o zarząd rozpatruje sąd ordynariusza miejsca, na którym zarząd jest spełniany;

⁹⁵ Roberti F., jw. n. 71.

⁹⁶ Pius XII, const. „Ad incrementum”, 15.VIII.1934, n. 17, 41, 71, 112, 127, 144. AAS 26 (1934) 407 nn.

⁹⁷ Cappello F., jw. n. 46—55; Conte a Coronata M., jw. n. 1102—1109; Jone H., jw. s. 21—27; Noval I., jw. n. 73—91; Roberti F., jw. n. 75—83; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 54—63.

4) sprawy spadkowe i pobożnych zapisów rozpatruje sąd ordynariusza miejsca zamieszkania spadkodawcy; jeżeli jednak chodzi o samo tylko wykonanie zapisu, sprawę rozpatruje sąd według ogólnych przepisów o własności⁹⁸.

Należy tu dodać, że zakonnicy wyjęci z zasady podlegają własnym sądom zakonnym (kan. 1579 § 1). Jednakże zakonnicy ci, jeżeli popełnili przestępstwo poza domem zakonnym, mogą być ukarani przez ordynariusza miejsca przestępstwa, o ile nie zostali ukarani przez własnego przełożonego (kan. 616 § 2); również mogą być ukarani sądownie przez ordynariusza miejscowego, jeżeli dopuścili się przestępstwa w sprawach, w których mu podlegają (kan. 619). Wreszcie jurysdykcji sądowej ordynariusza miejscowego w pierwszej instancji podlega spór między osobami fizycznymi lub moralnymi różnych zakonów, między zakonnikami tego samego zakonu niewyjątego lub laickiego, jak również między zakonnikami a duchownymi diecezjalnymi lub laikami (kan. 1579 § 3).

Niewłaściwość sądów diecezjalnych z powodu braku jednego z powyższych tytułów jest względna (kan. 1559 § 2). Sąd stwierdziwszy swą niewłaściwość względną przed zawiązaniem sporu, powinien odesłać strony do sądu właściwego (kan. 1609 § 1). Obowiązek sędziego zbadania swej kompetencji suponuje, że czynności procesowe sędziego niekompetentnego i wobec niego dokonane, są nieważne. Również stronom służy zarzut niewłaściwości sądu przed zawiązaniem sporu (kan. 1628 § 1). Gdyby jednak zarzutu niewłaściwości nie podniesiono, albo wniesiony odrzucono, sąd staje się właściwy, a wyrok wydany w danej sprawie jest ważny⁹⁹. Dlatego też w takim przypadku wszystkie czynności procesowe, a wśród nich i przyznanie strony, stają się ważne¹⁰⁰.

Przyznanie sądowe z jakiegokolwiek tytułu nieważne nie może posiadać skutków prawnych, jednakże nieważność wyroku powoduje tylko wtedy, gdy przyznanie to stanowiło jedyną lub główną podstawę tego wyroku. Przyznanie sądowe nieważne z powodu braku któregoś z wymogów prawnych może być potraktowane przez sędziego i wykorzystane jako przyznanie pozasądowe¹⁰¹.

VI. CHARAKTER DOWODOWY PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

Zanim zapoznamy się ze szczegółowymi skutkami przyznania sądowego w świetle obowiązującego prawa kanonicznego, musimy naprzód określić charakter prawny tego przyznania, a ściślej — rozstrzygnąć kwestię, czy przyznanie to jest rzeczywiście procesowym środkiem dowodowym.

Kwestia ta na pierwszy rzut oka wydaje się prosta i nie wymagająca dyskusji, gdyż Kodeks Prawa Kanonicznego w prawie procesowym rozdział poświęcony przyznaniu stron: *De confessione partium* umieszcza w dziale zatytułowanym: *De probationibus*, a więc w dziale traktującym

⁹⁸ Lega M. — Bartoccetti V., jw., vol. I, s. 43—51; Roberti F., jw. n. 74; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 53.

⁹⁹ Cappello F., jw. n. 56.

¹⁰⁰ Jone H., jw. s. 141: „Invalida est confessio iudicialis quae non redditur coram iudice competente. Si vero facta est coram iudice relative incompetenti, valida redditur, si iudex tempore opportuno incompetentiam non relevaverit vel adversarius eandem non exceperit”.

¹⁰¹ Hanssen A., jw. s. 207.

o procesowych środkach dowodowych. Kwestia ta jednak nieco komplikuje się, gdy weźmiemy pod uwagę przepisy kan. 1747 n. 1 i 3, oraz kan. 1751, które mówią, że przyznanie sądowe strony w niektórych przypadkach uwalnia drugą stronę od ciężaru dowodzenia. Mogłoby stąd wynikać, że samo przyznanie strony nie jest środkiem dowodowym, zdolnym wpłynąć na poznanie prawdy obiektywnej, lecz pewnego rodzaju dyspozycją woli stron lub prawa.

Kwestię powyższą rozwiążemy po zapoznaniu się z pojęciem procesowego środka dowodowego w ogóle i przytoczeniu różnych opinii o teźże kwestii.

§ I. POJĘCIE PROCESOWEGO ŚRODKA DOWODOWEGO

Z góry należy zaznaczyć, że kwestie terminologiczne związane z „dowodem” nie są dostatecznie jasne. Po dziś dzień nazwa „dowód” po łacinie *probatio*, jest jednym z wieloznacznych wyrazów nie tylko w języku potocznym, ale i na gruncie terminologii prawniczej. W licznych komentarzach, a nawet monografiach poświęconych zagadnieniom dowodowym pomija się często próby jednoznacznego definiowania terminu „dowód” i pochodnych. Liczni autorzy mówiąc o „dowodzie” procesowym przypisują mu po kilka różnych znaczeń; np. określają go jako przebieg rozumowania, postępowanie dowodowe, ostateczny wynik przebiegu myślowego, środek dowodowy, źródła dowodowe¹. Problem terminologii właściwej zagadnień dowodowych istnieje jednakże tylko w teorii, w praktyce bowiem mniej lub bardziej intuicyjnie pojmujemy zasadnicze znaczenie wyrazu „dowód” i jego pochodnych.

Różni autorzy definiując „dowód” procesowy najczęściej mają na myśli „dowodzenie”, które polega na przedłożeniu sędziemu w odpowiedniej formie szeregu argumentów, zdolnych wytworzyć w jego umyśle wewnętrzne przekonanie o prawdziwości badanych przez niego okoliczności wątpliwych czy spornych². Dowód procesowy w znaczeniu właściwym, to wynik pozytywny dowodzenia, czyli moralne przekonanie sędziego co do prawdziwości twierdzeń strony procesowej, oparte na przedłożonych argumentach, prawidłowym kojarzeniu zjawisk, logicznym rozumowaniu i doświadczeniu.

¹ H(auswirt) M. — P(opper) S.: Dowód. *Encyklopedia podręczna prawa karnego*, pod red. W. Makowskiego. T. I, s. 332 n.; Cieślak M., *iw.* s. 37, nota 1; Śliwiński S.: *Polski proces karny przed sądem powszechnym*. Warszawa 1948, s. 574; Horoszowski P.: Nazwa i pojęcie „dowodu” w teorii i praktyce prawa sądowego. *Państwo i Prawo* 11 (1956) z. 10, s. 593 nn.; tenże: O „poszlakach” w „dowodzie” i o „dowodzie” z „poszlak”. *Państwo i Prawo* 17 (1962) z. 1, s. 21 nn.

² Pirhing E., *iw.*, lib. 2, tit. 19, § 1, n. 1: „... probatio fit actus iudicialis, quo per instrumenta, aut testes, aut idonea argumenta de re controversa iudici fit fides”; Reiffenstuel A., *iw.*, lib. 2, tit. 19, n. 2: „Probatio est rei dubiae, seu controversae per legitima argumenta facta ostensio”; Wernz F. — Vidal P., *iw.* n. 432: „Probatio iudicialis... definiri solet: rei dubiae seu controversae per legitima argumenta iudici facta ostensio, sive actus iudicialis, quo per argumenta idonea in forma legitima proposita de re dubia et controversa iudici fit fides”; Grabowski I.: *Prawo kanoniczne*, s. 621: „Dowód ... jest to wykazanie na podstawie prawnych środków rzeczy wątpliwej lub spornej”; Gross K., *iw.* s. 18; Conte a Coronata M., *iw.* n. 1272; Cappello F., *iw.* n. 244; Myrcha M.: Dowód ze świadków w procesie kanonicznym. Lublin 1937, s. 2; Papierkowski Z.: Dowód pośredni w starożytnym procesie karnym. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10 (1963) z. 4, s. 97.

Dowodzenie procesowe polegające na przedłożeniu sędziemu argumentów celem wytworzenia w jego umyśle wewnętrznego przekonania o prawdziwości faktów spornych i wątpliwych, odbywa się za pomocą środków dowodowych, które też zwykliśmy niewłaściwie nazywać dowodami. To środek dowodowy (*medium probandi, instrumentum probationis, species probationis*) pozwala na przekonanie się o istnieniu lub nieistnieniu oznaczonych faktów, a tym samym o prawdziwości lub nieprawdziwości twierdzeń o tych faktach. Środek dowodowy zajmuje miejsce pośrednie między formalnym przedmiotem dowodu, a sędzią rozpatrującym daną sprawę; obejmuje to wszystko, na co powołujemy się przy dowodzeniu, co dostarcza podstawy dowodowej, czyli argumentów, pozwalającej sędziemu wnioskować na temat toczącej się sprawy. Zdolność przekonywania sędziego płynąca z podstawy dowodowej, stanowi moc dowodową (*vis probandi*)³. Z tego płynie jasny wniosek, że nie może być środkiem dowodowym to, co nie jest w stanie ukazać prawdy obiektywnej; przedmiotem wewnętrznego przekonania sędziego nie może bowiem być to, co nie ma cechy prawdziwości. Dlatego też zasada prawdy obiektywnej jest czymś istotnym dla procesowego postępowania dowodowego, jest nieodzownym warunkiem i gwarancją osiągnięcia przez sąd jego wychowawczych i prewencyjnych zadań⁴.

Nauka prawa przeprowadza zasadniczo dwa podziały procesowych środków dowodowych, a mianowicie na bezpośrednie i pośrednie, oraz osobowe i rzeczowe.

Bezpośrednim środkiem dowodowym (*probatio directa, proprie dicta, naturalis*) jest ten, za pomocą którego sędzia ma możliwość bezpośrednio stwierdzić prawdziwość jakiegoś twierdzenia lub faktu. Bezpośredni środek dowodowy udowadnia wprost to, co jest do udowodnienia, czyli tzw. fakt główny (*factum probandum*), tj. fakt, który należy ustalić dla prawidłowego rozstrzygnięcia jakiejś sprawy i którego prawidłowe ustalenie oznacza ujawnienie w sprawie prawdy obiektywnej.

Pośrednim natomiast środkiem dowodowym (*probatio indirecta seu praesumptio, artificialis*) jest ten, za pomocą którego sędzia wnioskuje o prawdziwości jakiegoś twierdzenia czy faktu. Pośredni środek dowodowy wskazuje na fakt dowodowy, który z kolei wskazuje na fakt główny, służy za podstawę do ustalenia istnienia faktu głównego. Innymi słowy, pośredni środek dowodowy polega na tym, że nie służy wprost do udowodnienia *factum probandum*, lecz okoliczności mających z nim związek, na podstawie których wysnuwamy wniosek o tym, co mamy udowodnić. Pośredni środek dowodowy nazywamy również poszlakowym lub ze zbiegu okoliczności⁵. Pośrednie środki dowodowe mogą być różnego stopnia, w zależności od stosunku, jaki zachodzi między faktem dowodzo-

³ Gross K., jw. s. 19; Meile J., jw. s. 39; Horoszowski P.: Nazwa i pojęcie „dowodu” w teorii i praktyce prawa sądowego. *Państwo i Prawo* 11 (1956) z. 10, s. 613.

⁴ Cieślak M., jw. s. 102 nn.; Resich Z.: *Poznanie prawdy w procesie cywilnym*. Warszawa 1958.

⁵ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 19, n. 10; Gross K., jw. s. 20; Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. II, s. 629; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 433; Bentham J.: *Traktat o dowodach sądowych*. Opr. E. Dumont, przeł. F. Rekiajtys. Gniezno 1935, s. 27; Papierkowski Z., jw. s. 98; Strogowicz M.: *Prawda obiektywna i dowody sądowe w radzieckim procesie karnym*. Warszawa 1959, s. 271.

nym a faktem, na podstawie którego sędzia wnioskuje o istnieniu pierwszego. Np. zeznanie świadka o tym, co sam widział lub słyszał będzie pośrednim środkiem dowodowym wyższego stopnia, natomiast zeznanie jego o tym, co słyszał od kogoś innego — pośrednim środkiem dowodowym niższego stopnia.

O osobowym środku dowodowym mówimy wtedy, gdy źródłem jego pochodzenia jest osoba ludzka. Do takich należą zeznania świadków, biegłych, przyznanie stron. Jeżeli natomiast źródłem środka dowodowego nie jest osoba ludzka, lecz wszelkiego rodzaju przedmioty, nosi on nazwę rzeczowego⁶.

Oprócz powyższego podziału zasadniczego można spotkać się z podziałem środków dowodowych na pełne i niepełne, pojedyncze i złożone, oraz główne i przeciwne.

Środek dowodowy jest pełny (*probatio plena*) albo wystarczający, jeżeli sędzia w oparciu o niego nabiera wewnętrznej pewności co do faktu sądowego i wydaje wyrok bez uciekania się do innych środków dowodowych. Niekiedy sama ustawa wskazuje na środki wystarczające do ustalenia prawdziwości faktu sądowego. Tak np. pełny środek dowodowy stanowią zgodne zeznania dwóch wiarogodnych świadków (kan. 1791 § 2), dokument urzędowy (kan. 1819), domniemanie kwalifikowane (kan. 1827), przyznanie sądowe strony w sprawach prywatnych (kan. 1751).

Środek dowodowy jest niepełny (*probatio semiplena sive imperfecta*), jeżeli wytwarza w umyśle sędziego tylko mniejsze lub większe prawdopodobieństwo co do faktu spornego i wątpliwego i który musi być uzupełniony innymi jeszcze poszlakami, by mógł stać się podstawą do wydania wyroku. Tak np. niepełnym środkiem dowodowym jest zeznanie jednego tylko świadka (kan. 1791 § 1), dokument prywatny, zwykle domniemanie prawne⁷.

Współczesne ustawodawstwa państwowe opierając się na procesowej zasadzie swobodnej oceny środków dowodowych, zarzucają podział środków dowodowych na pełne i niepełne. O środku dowodowym można bowiem mówić tylko wtedy, jeżeli coś w pełni dowodzi; jeżeli nie jest w stanie wytworzyć w umyśle sędziego pewności co do faktu spornego, nie można go nazwać środkiem dowodowym. Niewątpliwie podział środków dowodowych na pełne i niepełne jest pozostałością ustawowej teorii dowodowej, w myśl której sama ustawa dostarczała sędziemu gotową ocenę danego środka. Niemniej jednak podziału tego nie da się zarzucić. Doświadczenie bowiem wykazuje, że nie każdy środek dowodowy wytwarza w umyśle jednakowy stopień pewności. Widać to zwłaszcza na przykładzie poszlak, które rodzą tylko prawdopodobieństwo, a nie pewność. Sama prawda nie dopuszcza stopniowania, jednakże mogą być różne stopnie zbliżenia się do niej⁸.

Środek dowodowy może nosić nazwę pojedynczego, albo inaczej zwykłego (*probatio simplex*), aby odróżnić się od złożonego (*probatio mixta*), na który składa się więcej poszczególnych środków dowodowych⁹.

⁶ Bentham J., jw. s. 26; Siedlecki W., jw. s. 255.

⁷ Wernz F. — Vidal P., jw., s. 392, nota 6.

⁸ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 19, n. 9; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 391, nota 5; Myrcha M., jw. s. 10.

⁹ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 19, n. 16; Roberti F., jw. vol. II, n. 325; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 433, nota 8.

Głównym środkiem dowodowym (*probatio principalis*) zwykle się nazywać środki dowodowe przedłożone przez stronę powodową, mające przekonać sędziego o słuszności jej twierdzeń. Jest on podstawą całego postępowania procesowego; gdyby tego środka nie było, strony pozwanej nie można byłoby powołać przed sąd, a to w myśl zasady: *Actore non probante reus absolvitur* (kan. 1748 § 2).

Przeciwny środek dowodowy, zwany często odwoдем lub przeciwo-
wodem (*reprobatio, probatio contraria*), zmierza do obalenia głównego
środka dowodowego, a pośrednio pretensji powoda, albo bezpośrednio do
obalenia tych pretensji. W pierwszym przypadku ma zastosowanie zasa-
da: *Reprobatio reprobationis non datur*, która zabrania kolejnego odwo-
du, w drugim zaś: *Reprobatio reprobationis datur*, która nie zabrania
odwoду przeciwko odwoдови¹⁰.

Liczba środków dowodowych w różnych systemach prawa procesowego
zmieniała się w zależności od zapatrywań poszczególnych ustawodawców
lub teoretyków prawa. Różnie też określali liczbę środków dowodowych
dawniejsi kanoniści. Tak np. V. Tancredus wymienia sześć środków do-
wodowych¹¹, Henricus de Segusio (Hostiensis) wylicza ich dziesięć¹², na-
tomiał G. Durandus wymienia ich aż dwanaście¹³. A. Reiffenstuel zasad-
niczo uznaje dziewięć środków dowodowych, jednak dodaje, że poważna
opinia uznaje ich dwanaście¹⁴.

Kodeks Prawa Kanonicznego pod tytułem: *De probationibus* wymienia
siedem środków dowodowych, a mianowicie: przyznanie stron (kan.
1750—1753), przesłuchanie świadków (kan. 1754—1791), opinie biegłych
(kan. 1792—1805), oględziny sądowe (kan. 1806—1811), dokumenty (kan.
1812—1824), domniemanie (kan. 1825—1828), oraz przysięgę stron (kan.
1829—1836).

Środki dowodowe, które wylicza Kodeks Prawa Kanonicznego, można
by zaliczyć niejako do tradycyjnych środków dowodowych, gdyż przy-
jęły się one już od dawna w procesie zarówno kanonicznym jak i świec-
kim. Zachodzi dziś potrzeba, aby kanoniczne przepisy procesowe dotyczą-
ce środków dowodowych otworzyły dostatecznie szeroko swoje podwoje
nowym osiągnięciom nauk przyrodniczych i technicznych, oraz nowo-
czesnym metodom naukowym. Państwo kodeksy prawa procesowego
powoli już zaczynają zadośćczynić tej potrzebie. Tak np. polski Kodeks

¹⁰ Gross K., jw. s. 23 nn.; Myrcha M., jw. s. 11 n.; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 433, nota 9.

¹¹ Tancredus V.: *Ordo iudicarius*. Lugduni 1515, pars 3, tit. 5, § 6: „.... probatur videlicet per evidentiam facti, per famam, per praesumptionem, per iuramentum delationem, per testes et per instrumenta”.

¹² Hostiensis: *Aurea summa*. Venetiis 1605, lib. 2, De probationibus, n. 6: rei evidentia, fama consentiens, praesumptio violenta, iuramenti delatio, testes, instrumenta, confessio, inspectio ocularis, libri antiqui vel scripturae antiquae.

¹³ Durandus G., jw., lib. 2, part. 2, De probationibus, s. 586 nn.: testes, confessio partium, iuramentum, evidentia facti, praesumptio, fama, instrumenta, libri antiqui et scripturae, litterae sigillatae sigillo episcopi, denuntiatio publicarum personarum, opinio communis.

¹⁴ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 19, n. 18: „.... caeterae probationum species commode ad novem praecipuas reducuntur, quae hisce versiculis breviter continentur:

Aspectus, sculptum, testis, notoria, scriptum,
Jurans, confessus, praesumptio, forum probavit”.

Postępowania Cywilnego z r. 1964¹⁵ obok tradycyjnych środków dowodowych wprowadza „inne środki dowodowe”, do których zalicza: grupowe badanie krwi, dowód z filmu, telewizji, fotokopii, fotografii, planów, rysunków oraz płyt lub taśm dźwiękowych i innych przyrządów utrwalających albo przenoszących obrazy lub dźwięki; tenże Kodeks upoważnia sąd do przeprowadzenia dowodzenia jeszcze innymi środkami dowodowymi niż wymienione¹⁶.

Gdy chodzi o ciężar dowodzenia, to Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i współczesne ustawodawstwa świeckie, przejął z prawa rzymskiego zasadę: *Onus probandi incumbit ei qui asserit* (kan. 1748). Z zasady tej wynika, że ciężar udowodnienia faktu w procesie spoczywa z reguły na osobie, która z faktu tego wywodzi skutki prawne. A więc nie tylko powód musi dowieść prawdziwości faktów, na których opiera swoje żądanie, lecz także i pozwany, jeżeli na swoją obronę zechce zgłosić zarzuty lub wnieść skargę wzajemną. W sprawach karnych ciężar dowodzenia spoczywa na promotorze sprawiedliwości (kan. 1955). W cywilnych sprawach prywatnych same strony powinny dostarczyć środków dowodowych i sędzia nie ma obowiązku uzupełnienia ich z urzędu (kan. 1619 § 1). W sprawach natomiast, w których chodzi o dobro publiczne lub gdy sprawa dotyczy dobra duszy, sędzia jest zobowiązany z urzędu postarać się o ich uzupełnienie (kan. 1619 § 2), np. w sprawach małżeńskich, beneficjalnych, karnych. Dowodzenie powinno mieć miejsce dopiero po zawiązaniu sporu (kan. 1731), chyba że jakaś poważna przyczyna przemawia za wcześniejszym jego przeprowadzeniem (kan. 1730). Również wyjątkowo tylko można przedkładać nowe środki dowodowe po zamknięciu sprawy (kan. 1861, 1989).

Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i nowoczesne ustawodawstwa państwowe, stoi na stanowisku swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych. Kan. 1869 § 3 nakazuje sędziemu, aby zebrane środki dowodowe ocenił zgodnie z własnym sumieniem, chyba że sama ustawa wyraźnie określa moc dowodową jakiegoś środka dowodowego. Np. tego rodzaju wyjątki, które jednak nie przekreślają zasady swobodnej oceny sędziowskiej, zawierają kanony: 1791 § 1, 1816, 1826, 1836 § 2. Ta swoboda sędziowska nie może przerodzić się w dowolne wyrokowanie, gdyż na straży prawdy obiektywnej stoi obowiązek sędziego uzasadnienia wyroku tak pod względem prawnym jak i faktycznym (kan. 1873, 1894 n. 2).

§ 2. CHARAKTER DOWODOWY PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY NA TLE RÓŻNYCH TEORII

Wśród procesualistów na ogół panuje zgodność poglądów co do charakteru prawnego sądowego przyznania karnego. Wszyscy w zasadzie zgadzają się, że przyznanie się oskarżonego do przestępstwa w procesie karnym ma charakter mniej lub więcej wartościowego środka dowodowego. Proces karny zmierza bowiem najwyraźniej tylko do wykrycia prawdy obiektywnej i jeżeli w postępowaniu dowodowym dopuszcza przyznanie się oskarżonego, to traktuje je jako środek do wykrycia tej prawdy. To traktowanie przyznania się oskarżonego do winy jako środka dowodo-

¹⁵ Dz. U. z r. 1964, nr 43, poz. 296.

¹⁶ Art. 305–309 KPC.

wego opiera się na domniemaniu, że nikt nie będzie kłamał na własną krzywdę i dlatego przyznanie się jest oświadczeniem prawdy.

Inaczej natomiast przedstawia się sprawa w procesie spornym, zwłaszcza gdy chodzi o dobro prywatne. Według niektórych autorów celem procesu spornego jest przymusowe wykonywanie praw prywatnych, którymi ich podmioty mogą dowolnie rozporządzać. Dlatego i przyznanie sądowe nie musi być środkiem do wykrycia prawdy obiektywnej, czyli środkiem dowodowym, celem którego byłoby wyrobienie odpowiedniego przekonania u sędziego, lecz dyspozycją prawem spornym¹⁷.

W nauce procesualistycznej w ogóle można wyodrębnić trzy zasadnicze teorie w różny sposób tłumaczące charakter prawny przyznania sądowego strony w procesie cywilnym: 1) teoria zrzeczenia się, 2) teoria woli ustalenia, oraz 3) teoria prawdy.

Według zwolenników teorii zrzeczenia się (*Verzichtstheorie*) przyznanie sądowe strony jest oświadczeniem woli; jest przejawem woli zrzeczenia się możliwości przeciwstawienia się temu, co w swoich twierdzeniach przytoczyła strona przeciwna. Na skutek przyznania strona nie chce korzystać z przysługującego jej prawa bronienia się. Pozwany może według swego uznania potwierdzić fakty przytoczone przez powoda, albo im zaprzeczyć. W tym drugim przypadku powód musi swoje twierdzenie udowodnić. Jeżeli jednak pozwany decyduje się przyznać twierdzenie powoda, tym samym zrzeka się dowodzenia ze strony powoda¹⁸.

Zwolennicy tzw. teorii woli ustalenia (*Feststellungswillentheorie*) są zdania, że przyznanie sądowe strony jest czynnością prawną, polegającą na oświadczeniu woli, które zmienia prawo. Przyznanie sądowe wyłącza badanie prawdziwości twierdzeń o stanie faktycznym. Przyznanie to wiąże tego, który je uczynił na mocy tkwiącej w jego oświadczeniu woli ustalenia. Wola ta polega na świadomym zamiarze uwzględnienia twierdzeń drugiej strony bez względu na prawdę. Wola ustalenia nie wymaga jako swej przesłanki zgodności oświadczenia z prawdą¹⁹.

Wybitną rolę woli w przyznaniu sądowym strony przekreśla teoria prawdy. Zwolennicy jej stoją na stanowisku, że przyznanie sądowe jest nie dyspozycją woli, lecz zamierzonym świadectwem prawdy (*gewollte Wahrheitserklärung*), a więc środkiem dowodowym, gdyż strona, która w sądzie przyznaje, oświadcza, że coś jest prawdziwe²⁰.

Co sądzić o powyższych teoriach na temat charakteru prawnego przyznania sądowego strony?

Rzecz jasna, że u podstaw przyznania sądowego leży wola jego dokonania przez stronę. Decyzja bowiem, czy dokonać przyznania czy nie, zależy całkowicie od woli strony. Sąd nie będzie karał strony, jeżeli nie dokona przyznania. I na tym właściwie kończy się rola woli w przyznaniu sądowym. Roli więc tej nie można przeceniać z punktu widzenia prawnego. Nie można przeceniać również dlatego, że prawo procesowe żąda od stron, aby na prawidłowe pytania sędziego odpowiadały i wyzna-

¹⁷ Waśkowski E.: Przyznanie stron w procesie cywilnym. *Rocznik Prawniczy Wileński* 2 (1928) 1—3.

¹⁸ Broniewicz W.: Z zagadnień przyznania w polskim procesie cywilnym. *Państwo i Prawo* 12 (1957) z. 4—5, s. 841.

¹⁹ Wach A.: Das Geständnis. *Archiv für die zivilistische Praxis* 64 (1881) 246—248; Broniewicz W., jw. s. 842; Waśkowski E., jw. s. 11.

²⁰ Bülow O.: Das Geständnisrecht. Freiburg 1899, s. 44 nn., 185 n.

ly całą prawdę, choć strony te nie mają obowiązku przyznać się do własnego przestępstwa (kan. 1743 § 1). Ponadto oświadczenie strony co do faktu sądowego nie musi być złożone z wyraźnym zamiarem twierdzenia, lecz może być złożone również i bez tego zamiaru, a nawet wbrew niemu. Częste bowiem są przypadki, zwłaszcza wśród osób o niższej kulturze umysłowej, tzw. „wygadania się” przez nieuwagę, rozłargnienie, pod wpływem emocji. A przecież sędzia i takie przyznanie, choć nie występuje w nim *animus confitendi*, odnotuje w aktach sprawy i wyciągnie zeń większe czy mniejsze skutki prawne. Skuteczność przyznania sądowego zależy więc nie od woli strony przyznającej, ale od jego zgodności z prawdą.

Najistotniejszym jednakże argumentem przemawiającym za tym, że przyznanie sądowe musi być wyrazem prawdy, jest zasada prawdy obiektywnej, która jest duszą każdego procesu. Zasada ta wskazuje cel postępowania dowodowego, którym są ustalenia procesowe zgodne z rzeczywistością. Zasada ta, aczkolwiek w historii procesu różnie była realizowana, dziś jest powszechnie przyjęta zarówno w procesie karnym²¹ jak i spornym²². Jeśli więc zadaniem procesu jest realizowanie prawdy obiektywnej, w takim razie przyznanie sądowe pojęte jako dyspozycja woli stron utrudniałoby to zadanie. Pozostaje więc konieczność stwierdzenia, że przyznanie sądowe ma rację bytu i może być dopuszczone do procesu jedynie jako oświadczenie prawdy. A tak pojęte przyznanie ma charakter dowodowy, jest prawdziwym środkiem dowodowym.

§ 3. CHARAKTER PRAWNY PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE PRAWA KANONICZNEGO

Jak już wiemy, przyznanie sądowe stron według prawa żydowskiego nie miało żadnego znaczenia dowodowego w procesie czysto karnym. Przyznający się do winy w żydowskim procesie karnym nie mógł być skazany, przynajmniej na kary najsurowsze, jeżeli świadkowie nie udowodnili mu przestępstwa. Według prawa żydowskiego charakter dowodowy posiadało przyznanie sądowe tylko w sprawach cywilnych.

Gdy chodzi o prawo rzymskie, przyznanie stron w procesie cywilnym, jeżeli było dokonane *in iure*, było czymś więcej niż środkiem dowodowym, gdyż przyznający stawał się z mocy prawa zasądzony. W istocie rzeczy przyznanie to miało moc aktu dyspozycyjnego, gdyż przesądzało sprawę. Przyznanie natomiast strony dokonane *in iudicio* i od czasu, kiedy uchylony został podział procesu na dwa stadia, jest zwyczajnym środkiem dowodzenia. Przyznanie w rzymskim procesie karnym w początkowym okresie było poddaniem się oskarżonego, w późniejszym natomiast, tj. w ostatnich dwóch wiekach republiki i w okresie cesarstwa, jednym z sądowych środków dowodowych.

W starożytności chrześcijańskiej charakter prawny przyznania dokonanego przed sądem kościelnym był podobny jak i w prawie żydowskim względnie rzymskim, w zależności od siły przenikania tych praw do społecznego życia chrześcijan. Ustala się jednak dość wcześnie praktyka traktowania przyznania sądowego jako środka dowodowego i to często o bezpośredniej mocy dowodowej.

²¹ Cieślak M., jw. s. 102 nn.

²² Resich Z., jw. s. 5—16.

W prawie dekretalowym charakter prawny przyznania sądowego nie został jasno i wyraźnie określony. Z Dekretu Gracjana wynika, że przyznanie sądowe stron zarówno w procesie karnym jak i cywilnym miało raczej charakter środka dowodowego²³, choć nie zawsze o bezpośredniej mocy dowodowej²⁴. Jednakże w Dekretalach Grzegorza IX tytuł: *De confessio* został umieszczony osobno przed tytułem: *De probationibus*, co mogłoby sugerować, że przyznanie sądowe nie było traktowane jako środek dowodowy, a przynajmniej, że nie było traktowane na równi z innymi środkami dowodowymi. Ponadto w prawie dekretalowym niekiedy przyznanie stron przeciwstawia się innym środkom dowodowym²⁵.

Dekretyści i dekretaliści różnie podchodzili do powyższego zagadnienia. Liczni spośród nich głosili tezy, które stały się aksjomatami: *Propria confessio est optima probatio*; *Nulla est maior probatio, quam propria confessio*; *Confessio est plenissima probatio*; *Confessio est regina probationum*²⁶. Przyznanie sądowe stron do procesowych środków dowodowych zaliczają tacy autorzy, jak Hostiensis²⁷, G. Durandus²⁸, Joannes Petrus de Ferrariis Papiensis²⁹, I. Lancelottus³⁰.

Wielu jednakże dawnych kanonistów nie uznaje charakteru dowodowego przyznania. Tak np. V. Tancredus nawet nie wymienia przyznania wśród środków dowodowych³¹. Najbardziej klasycznym przedstawicielem tej grupy kanonistów jest A. Reiffenstuel, który twierdzi, że przyznanie sądowe nie jest właściwym środkiem dowodowym, lecz zrzeczeniem się środka dowodowego³². W pewnym jednak sensie A. Reiffenstuel przyznaje rację tym, którzy stoją na stanowisku, że przyznanie jest najlepszym środkiem dowodowym; racja ta płynie stąd, że przyznanie kończy dowodzenie³³. Podobne stanowisko zajął F. Schmalzgrueber; przyznania

²³ C.1,2,C.II,1.

²⁴ C.1,C.XXIII,5; c.20,C.II,1; c.75,C.II,3.

²⁵ C.24,X,V,40.

²⁶ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 12.

²⁷ Hostiensis, jw., lib. 2, De probationibus.

²⁸ Durandus G., jw., lib. 2, part. 2, De probationibus.

²⁹ Papiensis (= Joannis Petri de Ferrariis): Praxis aurea. 1594, tit. 5, gl. 1, n. 2.

³⁰ Lancelottus I.: Institutiones iuris canonici. Augustae—Taurinorum 1745, lib. 3, tit. 14, n. 1.

³¹ Tancredus V., jw., pars 3, tit. 5.

³² Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 13 n.: „Confessio proprie non est probatio, sed probationis relevatio... Fundamentum huius conclusionis desumitur in primis ex definitione utriusque. Nam, quando volumus ostendere proprietatem rerum, confugimus ad earum definitionem: atqui alia est definitio confessionis, alia probationis, haec enim est rei controversae per legitima argumenta facta ostensio. Confessio autem est eius, quod ab adversario intenditur, in vel extra iudicium, facta asseveratio... Unde et diversae Rubricae de his in Jure extant... Accedit, quod post conclusionem in causa non admittitur probatio aliqua, bene tamen confessio partis. Insuper contra praesumptiones iuris, et de iure, non admittitur probatio in contrarium, bene tamen contra eam admittitur confessio partis, pro qua erat praesumptio... Unde consequens est, quod confessio proprie non sit probatio, sed potius relevatio probationis: adeoque, quod in statuto faciente mentionem de probationibus, in materia odiosa non comprehendatur confessio”.

³³ Tamże, n. 15: „Ad rationes dubitandi dici potest, confessionem in primis merito appellari optimam probationem, cum sit ulterioris probationis, coeteroquin per actorem faciendae, relevatio. Qua ratione etiam confessio iudicialis recte vocatur plenissima probatio, utpote postquam alia probatione opus non est; eo, quod confessi in iure, pro indicatis habeantur”.

sądowego nie zalicza on do pełnych środków dowodowych, zaznacza jednak, że niektórzy je zaliczają³⁴. Mimo tak autorytatywnych wypowiedzi w dalszym ciągu bronili charakteru dowodowego przyznania liczni autorzy, jak np. J. Devoti³⁵, F. Santi³⁶. Z kolei polski kanonista E. Rittner wystąpił przeciwko uznawaniu przyznania sądowego jako środka dowodowego, twierdząc, że posiada ono cechę aktu prawnego³⁷.

Gdy chodzi o kanonistów nowszych, to i oni nie są zgodni co do charakteru dowodowego przyznania sądowego. Za dowodowym charakterem przyznania opowiadają się tacy autorzy, jak J. Noval³⁸, F. Cappello³⁹, M. Lega — V. Bartocchetti⁴⁰, Vigilio da S. Michele⁴¹, F. Roberti; ten ostatni przyznanie sądowe nazywa ustawowym środkiem dowodowym, gdyż ustawa nadaje przyznaniu specjalne skutki⁴². M. Conte a Coronata podtrzymuje, zdaje się, stanowisko A. Reiffenstuela⁴³. F. Wernz — P. Vidal jeszcze wyraźniej stwierdzają, że przyznanie formalnie nie jest środkiem dowodowym, a tylko jest do nich zaliczone ze względu na swoje skutki; właśnie ze względu na swoje skutki przyznanie może być nazwane królową dowodów i dowodem najpełniejszym⁴⁴. Kompromisowe stanowisko zajął A. Hanssen twierdząc, że przyznanie sądowe, o ile nie odpowiada prawdzie, jest dyspozycją woli co do praw osobistych, jeżeli zaś odpowiada prawdzie — jest środkiem dowodowym. Autor ten jednakże zaznacza, że w świetle prawa kanonicznego przyznania kanonicznego nie można

³⁴ Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 19, n. 10: „Quatuor praecipue sunt eiusdem species, 1. testimonium..., 2. instrumentum publicum..., 3. praesumptio iuris et de iure..., 4. iuramentum... Addunt aliqui duas alias, confessionem ipsius rei, et evidentiam facti... Verum hae probationes revera non sunt; sed confessio potius est relevatio probationis”.

³⁵ Devoti J., jw., lib. 3, tit. 9, § 4: „Inter plenas probationes principem sibi locum vindicat confessio, cum nulla sit probatio maior ea, quae a proprio oris confessione procedit”.

³⁶ Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 8: „Confessio iudicialis si iuxta formam et conditiones superius descriptas emissa fuerit, aequivalet verae probationi, ita ut altera pars eximatur prorsus ab onere probandi suam intentionem. Ita communiter...”.

³⁷ Rittner E., jw., t. II, s. 68 n.: „Przyznanie, confessio, jest to oświadczenie strony, mocą którego uznaje jako prawdziwy fakt przeciwnika w procesie przywieziony. Z istoty swej nie jest przeto przyznanie środkiem dowodowym, lecz raczej dowód czyni zbyt czynnym, ponieważ sędzia fakt przyznany już przez to samo uważać musi jako prawdziwy... Skutkiem przyznania sądowego, opatrzonego powyższymi warunkami, jest, że co do sprawy w toku będącej fakt przyznany przyjmuje się jako udowodniony, bez względu na przedmiotową prawdę, a więc nawet wtedy, jeżeli sędzia o przeciwnieństwie jest przekonany. Przyznanie bowiem, nie jest samym tylko świadectwem, ale ma zarazem cechę aktu prawnego. Gdy zaś stronie prawami prywatnymi dowolnie rozrządzać wolno, wolno jej też w formie przyznania czynić przeciwnikowi ustępstwa, a sędzia nie jest powołany temu przeszkodzić”.

³⁸ Noval I., jw. n. 449.

³⁹ Cappello F., jw. n. 245, 252.

⁴⁰ Lega M. — Bartocchetti V., jw., vol. II, s. 643 n.

⁴¹ Vigilio da S. Michele, jw. s. 98 n.

⁴² Roberti F., jw., vol. II, s. 33: „Igitur (confessio) reducitur ad probationem legalem, quia legislator censet facta ab alterutra parte contra se asserta, veritati respondere. Unde post iudicalem confessionem non licet contrariam probationem adducere ad eam destruendam”.

⁴³ Conte a Coronata M., jw. n. 1277: „Quaestionem, potius verbalem quam realem, inter auctores utrum confessio sit probatio, Codex insolutam relinquit, confessionem tamen sub rubrica de probationibus ponens, quia ab onere probandi relevat actorem”.

⁴⁴ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 445, nota 5.

nazwać oświadczeniem woli co do praw materialnych lub procesowych⁴⁵.

Odpowiedzi na pytanie, czy przyznanie sądowe strony jest środkiem dowodowym, należy szukać przede wszystkim w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jako publicznym zbiorze prawa obowiązującego. W zbiorze publicznym moc prawną mają nie tylko same ustawy zawierające normy postępowania, ale również i ich tytuły, jeżeli pochodzą od prawodawcy. Brzmienie tytułów w urzędowym zbiorze prawnym zawiera w sobie autentyczną interpretację tego, co pod tym tytułem się mieści⁴⁶. Ołóż umieszczenie przez Kodeks Prawa Kanonicznego rozdziału *De confessione partium* pod ogólnym tytułem *De probationibus*, a więc traktującym o poszczególnych środkach dowodowych, świadczy wymownie o tym, że prawodawca kościelny przyznanie sądowe zalicza do sądowych środków dowodowych; jest interpretacją autentyczną na korzyść zwolenników dowodowego charakteru przyznania sądowego.

Autorzy przedkodeksowi mieli trudności z zaszeregowaniem przyznania sądowego do środków dowodowych na skutek umieszczenia tytułu *De confessis* w Dekretalach Grzegorza IX osobno przed tytułem *De probationibus*. Takie uszeregowanie tytułów sugerowało odmienną gatunkową przyznania sądowego od pozostałych środków dowodowych. I na tym głównie opierał swoje wywody tak A. Reiffenstuel jak i inni zwolennicy jego opinii⁴⁷. Tymczasem umieszczenie w Dekretalach Grzegorza IX tytułu *De confessis* przed tytułem *De probationibus* wpływało skądinąd; było podyktowane rozpowszechnionymi wówczas aksjomatami: *Propria confessio est optima probatio; Nulla est maior probatio, quam proprii oris confessio; Confessio est plenissima probatio; Confessio est regina probationum*. Po prostu przyznanie sądowe wybijało się wśród innych środków dowodowych, stanowiło kwalifikowany środek dowodowy, najlepszy, bo najpewniejszy w świetle ówczesnej znajomości psychologii człowieka i dlatego nie chciano go mieszać z innymi środkami dowodowymi o mniejszej wartości argumentacyjnej.

Nie jest też wykluczone, że tak A. Reiffenstuel jak i inni autorzy przedkodeksowi odmawiający przyznaniu sądowemu stron charakteru dowodowego mogli swoje negatywne stanowisko uzasadniać zbyt legalnym traktowaniem tegoż przyznania jako środka dowodowego. Wobec panującej się wówczas ustawowej teorii dowodowej, która zmuszała do sztucznej niekiedy oceny środków dowodowych, nie zawsze zgodnej z rzeczywistym stanem rzeczy, oraz płynącego stąd przeceniania znaczenia przyznania sądowego i dążności do wydobycia go od stron za wszelką cenę, aby zdobyć „najlepszy dowód” — przyznanie sądowe nie mogło być źródłem prawdy obiektywnej, a więc i środkiem dowodowym, choć w istocie rzeczy środkiem dowodowym być mogło, gdyby przestrzegano zasady swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych. Jednakże raz wypracowana teoria zaciążyła na poglądach późniejszych autorów.

Kodeks Prawa Kanonicznego uznaje dowodowy charakter przyznania sądowego również pośrednio, opierając proces kanoniczny na zasadzie prawdy obiektywnej. Zasada ta obowiązuje zarówno w procesie karnym

⁴⁵ Hanssen A., jw. s. 204 n.

⁴⁶ Michiels G., jw. s. 23.

⁴⁷ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 13; „Unde et diversae Rubricae de his in Jure extant”.

(kan. 2233 § 1), jak i spornym (kan. 1742—1744, 1869 § 3). Gdyby przyznanie nie było oświadczeniem prawdy, nie można byłoby go pogodzić z zasadą prawdy obiektywnej, która jest fundamentem procesu. Uznawanie przyznania sądowego niezgodnego z prawdą obiektywną, choćby tylko w sprawach prywatnych, prowadziłoby do zbyt daleko idących konsekwencji, nie mających nic wspólnego z wymiarem sprawiedliwości. Ze przyznanie sądowe ma być oparte na prawdzie obiektywnej świadczy i ten fakt, że Kodeks Prawa Kanonicznego pozwala odwołać je, jeżeli zostało dokonane w błędzie co do faktu (kan. 1752).

Kłopotliwy jest nieco przepis kan. 1747 n. 3, który może sprawiać wrażenie, że przyznanie sądowe jest nie tyle oświadczeniem prawdy, co dyspozycją woli strony i prawodawcy. Uwalnia on od dowodzenia fakty podane przez jedną stronę, a potwierdzone przez drugą. Wprawdzie przepis ten zawiera klauzulę: *nisi a iure vel a iudice probatio nihilominus exigatur*, jednakże byłby on bardziej konsekwentny i jaśniejszy, gdyby klauzula była w rodzaju: „o ile przyznanie nie jest sprzeczne z innymi środkami dowodowymi znajdującymi się w aktach sprawy, oraz nie budzi uzasadnionych wątpliwości co do jego zgodności z rzeczywistym stanem rzeczy”. Prawodawcy z pewnością o tę treść chodziło w dodanej klauzuli, o czym świadczy przepis kan. 1869, nakazujący sędziemu wyrokować w oparciu o moralną pewność i swobodną ocenę zebranych środków dowodowych. Podobnie należy tłumaczyć przepis kan. 1751, który stanowi, że w prywatnych sprawach spornych przyznanie sądowe jednej strony zwalnia drugą od ciężaru dowodzenia. Przepis ten musi być tłumaczony łącznie z przepisem kan. 1747 n. 3, gdyż dotyczy tej samej materii. W myśl zasady prawdy obiektywnej powinien on posiadać podobną klauzulę jak i przepis kan. 1747 n. 3.

Pozostaje jeszcze do usunięcia wątpliwość płynąca z przepisu kan. 1747 n. 1. W świetle tego przepisu mogłoby się wydawać, że sądowe przyznanie się oskarżonego do przestępstwa przesądza o wyroku niezależnie od tego, czy jest ono oparte na prawdzie obiektywnej. Jednakże taka ewentualność jest nie do przyjęcia. Jeżeli w sprawach sądowych, mających na uwadze dobro prywatne, przyznanie nie może przesądzać dowodzenia (kan. 1747 n. 3), to tym bardziej nie może tego czynić w sprawach mających na uwadze dobro publiczne, jakimi niewątpliwie są sprawy karne (kan. 1751). Kan. 1747 n. 1 nie zawiera żadnej klauzuli, gdyż suponuje, że przyznanie się oskarżonego w procesie karnym jest oparte na prawdzie.

Przeto w konkluzji dochodzimy do stwierdzenia, że przyznanie sądowe strony w świetle prawa kanonicznego jest prawdziwym środkiem dowodowym, a nie czyjąś dyspozycją. Zresztą i doświadczenie wykazuje, że przyznanie to niekiedy może dostarczyć prawie absolutnej pewności co do prawdziwości udowodnianych okoliczności. Dlatego sędzia przed przyjęciem od stron zeznań przypomina im o obowiązku mówienia prawdy; strony składając przysięgę przed zeznaniem sądowym przyrzekają, że będą mówić szczerą prawdę. Z punktu widzenia psychologicznego przyznanie sądowe, o ile jest dobrowolne i rozważne, jest bardziej wiarogodne niż zaprzeczenie, gdyż nikt nie zwykł działać na własną szkodę. Przyznanie sądowe różni się jednak od innych środków dowodowych tym, że wyłamuje się spod przyjętej w prawie procesowym zasady: *Onus probandi incumbit ei qui asserit* (kan. 1748 § 1), gdyż pochodzi z ust prze-

ciwnika i zwalnia stronę drugą, przynajmniej w niektórych przypadkach, od obowiązku dowodzenia swoich twierdzeń (kan. 1747 n. 1, 3; 1751). Do istoty środka dowodowego nie należy jednak, by pochodził on koniecznie od tego, który coś twierdzi; istotnym w środku dowodowym jest to, by był on źródłem poznania faktu spornego i wątpliwego, by przyczyniał się do wytworzenia w umyśle sędziego moralnej pewności co do prawdziwości twierdzenia strony.

Gdy chodzi o polskie prawo procesowe, to już na skutek nowelizacji wprowadzonej do polskiego Kodeksu Postępowania Cywilnego w r. 1950 przyznanie w procesie cywilnym utraciło dyspozycyjny, wiążący sąd charakter⁴⁸. Również w świetle artykułów 299—304 polskiego Kodeksu Postępowania Cywilnego z r. 1964 nie może być mowy o sądowym przyznaniu stron jako wyrazie woli ustalenia bez względu na prawdę; przyznanie może odnieść swój skutek tylko wtedy, gdy będzie pozostawać w zgodzie z rzeczywistością. Podobnie i przyznanie się oskarżonego w polskim procesie karnym jest wyrazem zasady prawdy obiektywnej⁴⁹.

VII. SKUTKI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE OBOWIĄZUJĄCEGO PRAWA KANONICZNEGO

Skutki, jakie obowiązujące dziś prawo kanoniczne przypisuje przyznaniu sądowemu strony, mają charakter kompromisowy w porównaniu z tymi, jakie spotykaliśmy w historii tej instytucji. Dzisiejsze prawo kanoniczne nie pozbawia przyznania sądowego skutków właściwych innym środkom dowodowym, przynajmniej pod pewnymi warunkami i w określonych przypadkach, ale jednocześnie jest dalekie od twierdzenia, że przyznanie sądowe, to *optima probatio*, czy też *regina probationum*.

Skutki przyznania sądowego, posiadającego wszystkie wymogi prawne, inaczej kształtują się w cywilnych sprawach prywatnych, a inaczej w sprawach, w których chodzi o dobro publiczne. Ponadto pewne różnicowanie tych skutków zachodzi w procesie małżeńskim i karnym — z uwagi na różną specyfikę tych procesów.

§ 1. SKUTKI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W PROCESIE CYWILNYM

Proces cywilny albo inaczej sporny (*iudicium civile, contentiosum*), to postępowanie sądowe celem dochodzenia lub przywrócenia naruszonych praw, bądź celem ustalenia faktów spornych (kan. 1552 § 2 n. 1, 2210). Sprawy rozpatrywane w procesie cywilnym mogą być prywatne (*causae iuris privati*) lub publiczne (*causae ordinis publici*), w zależności od tego, czy wprost i bezpośrednio dotyczą dobra prywatnego czy publicznego¹. Dlatego sprawą prywatną będzie dochodzenie praw subiektywnych przez osobę fizyczną, publicznymi zaś będą sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa, święceń lub profesji zakonnej, o orzeczenie praw osób moralnych, o przywrócenie do stanu pierwotnego przysługujące małoletnim

⁴⁸ Jodłowski J.: Nowe drogi polskiego procesu cywilnego. Warszawa 1951, s. 71.

⁴⁹ Kalinowski S.: Przebieg procesu karnego. Warszawa 1957, s. 222 nn.; Sliwiński S.: Polski proces karny przed sądem powszechnym. Warszawa 1961, s. 324 nn.

¹ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 1, n. 61—62; Conte a Coronata M., jw. n. 1089.

itp. Publiczną będzie również sprawa, w której chodzi o dobro dusz, jak to wynika z analogii zawartej w kan. 1618². Charakter spraw ma istotny wpływ na skutki przyznania sądowego.

1. Sprawy prywatne

W cywilnych sprawach prywatnych, tj. takich, które nie mają na uwadze wprost i bezpośrednio dobra publicznego, przyznanie sądowe jednej strony, o ile posiada prawem przepisane warunki, uwalnia drugą stronę od ciężaru dowodzenia³.

Powyższa zasada szczegółowa prawa procesowego zawarta w kan. 1751 jest jednocześnie wyjątkiem od zasady ogólnej, zawartej w kan. 1748, w myśl której ciężar dowodzenia spoczywa na tej stronie procesowej, która coś twierdzi. W świetle więc kan. 1751 wolnym jest od obowiązku dowodzenia powód, jeżeli przyznania w sądzie dokonał pozwany; i odwrotnie — przyznanie powoda zgodne z twierdzeniami pozwanego, uwalnia tego ostatniego od wspomnianego obowiązku. W wyniku przyznania dokonanego przed sądem przez jedną stronę sędzia nie musi żądać innych środków dowodowych od drugiej, lecz ma prawo i obowiązek wydać wyrok zgodnie z tymże przyznaniem⁴.

Mogłoby się wydawać na podstawie kan. 1751, że przyznanie sądowe w cywilnych sprawach prywatnych posiada moc bezwzględnej przesądzenia o wyniku sprawy, jak to miało miejsce w pierwszym stadium procesu rzymskiego. Tak jednak nie jest, gdyż przepis kan. 1751 należy brać w łączności z przepisem kan. 1747 n. 3, który porusza to samo zagadnienie. Otóż przepis kan. 1747 n. 3 posiada zastrzeżenie: *nisi a iure vel a iudice probatio nihilominus exigatur*. Wynika stąd, że sędzia nie może biernie zachować się wobec przyznania sądowego strony i niewolniczo na nim opierać wyroku, lecz tylko wtedy, gdy uzna je za zgodne z prawdą. Niektórym wydaje się, iż zastrzeżenie kan. 1747 n. 3 odnosi się tylko do spraw publicznych po myśli kan. 1619⁵. Jest to jednak interpretacja zbyt zacieśniająca treść przepisu. Zastrzeżenie powyższe odnosi się do wszystkich spraw. Sędzia przecież nie może poprzestać na przyznaniu, o którym wie, że jest nieprawdziwe, choćby chodziło o sprawę prywatną, lecz musi zażądać potwierdzenia prawdziwości tego przyznania innymi środkami dowodowymi. Domaga się tego zasada prawdy obiektywnej.

Prawodawca kodeksowy przypisując przyznaniu sądowemu strony tak wielką skuteczność w cywilnych sprawach prywatnych wyszedł z założenia, że przyznanie jest oświadczeniem prawdy, gdyż nikt nie zwykł zeznawać na własną niekorzyść. Nie oznacza to jednak, że prawodawca

² Kan. 1618: „In negotio quod privatorum solummodo interest, iudex procedere potest dumtaxat ad instantiam partis; sed in delictis, et in iis quae publicum Ecclesiae bonum aut animarum salutem respiciunt, etiam ex officio”; *Novae I.*, jw. n. 203.

³ Kan. 1751: „Si agatur de negotio aliquo privato et in causa non sit bonum publicum, confessio iudicialis unius partis, dummodo libere et considerate facta, relevat alteram ab onere probandi”; *Cappello F.*, jw. n. 252; *Conte a Coronata M.*, jw. n. 1277; *Lega M.* — *Bartoccetti V.*, jw., vol. II, s. 644; *Novae I.*, jw. n. 452; *Vigilio da S. Michele*, jw. s. 141 nn.

⁴ *Novae I.*, jw. n. 452.

⁵ Tamże, n. 444.

ten nie zdawał sobie sprawy z grożącego niebezpieczeństwa fikcyjnego przyznania sądowego, mającego na celu ukrycie prawdy. Właśnie mając na uwadze to niebezpieczeństwo prawodawca nie przyznał pełnej skuteczności przyznaniu w sprawach publicznych. W sprawach prywatnych nie można było wprowadzić takiego ograniczenia ze względu na zasadę kan. 19: *Leges quae ... liberum iurium exercitium coarctant ... strictae subsunt interpretationi*, która nakazuje w przypadkach wątpliwych rozstrzygać na korzyść praw subiektywnych jednostki. Zresztą ustalając pełną skuteczność przyznania sądowego w cywilnych sprawach prywatnych prawodawca niewiele ryzykował, ponieważ każdemu wolno dowolnie rozporządzać prawami prywatnymi. Jednakże dla ochrony zasady prawdy obiektywnej zostało dyskretnie umieszczone w kan. 1747 n. 3 cytowane wyżej zastrzeżenie.

Prawo rzymskie⁶, a w ślad za nim i wielu kanonistów przedkodeksowych⁷, do skuteczności przyznania sądowego żądało obecności strony przeciwnej. Obecnie warunek ten nie jest wymagany⁸. Przyznanie posiada charakter jednostronny. Wynika to niejako z jego natury, gdyż dokonuje się na korzyść strony przeciwnej i jest oświadczeniem prawdy; obecność drugiej strony byłaby konieczna, gdyby przyznanie miało przynieść niekorzyść drugiej stronie, albo było oświadczeniem woli, które zakłada jej przyjęcie.

W prawie rzymskim przyznanie strony zastępowało wyrok sądowy⁹. Pod wpływem prawa rzymskiego również niektórzy kanoniści przedkodeksowi uważali, że przyznanie sądowe w procesie cywilnym zastępuje wyrok¹⁰. Jednakże przeciwny takiemu stanowisku był przepis papieża Celestyna III¹¹; pod wpływem tego przepisu utrwalił się zwyczaj wydawania wyroku również w wyniku przyznania w postępowaniu cywilnym¹². Dzisiaj istnieje powszechne zdanie autorów, iż przyznanie sądowe nie uwalnia od dalszych formalności procesowych i nie może zastąpić wyroku¹³.

Prawo przedkodeksowe z zasady nie dopuszczało apelacji przyznającego, gdyż stało na stanowisku, że w przyznaniu sądowym mieści się wola przyjęcia jego skutków, a tym samym i rezygnacja z prawa apelacji; na apelację zezwalało przyznającemu tylko wyjątkowo, a mianowicie, gdy przyznanie było dotknięte wadą¹⁴. Obecne prawo kanoniczne nie czyni żadnych ograniczeń pod tym względem. Mimo przyznania sądowego strona przyznająca czując się wyrokiem pokrzywdzona może założyć apelację¹⁵. Wynika to pośrednio z przepisu kan. 1880, który wyliczając przypadki, w których obowiązuje zakaz apelowania, nie wspomina o przyznaniu sądowym. Zakazu apelacji w przypadku przyznania sądowego

⁶ D.11,1,22.

⁷ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 26; inaczej Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 8.

⁸ Conte a Coronata M., jw. n. 1276.

⁹ D.42,2,1.

¹⁰ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 64—65.

¹¹ C.10,X,1,36: „Respondemus igitur, quod ex praedicta fratrum de cella confessione contra eos sententia procedere debeat”.

¹² Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 9.

¹³ Conte a Coronata M., jw. n. 1276; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 451.

¹⁴ Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 11.

¹⁵ Conte a Coronata M., jw. n. 1276; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 451.

prawodawca kodeksowy nie chciał wydać, gdyż dopuszczał możliwość dokonania go w sposób wadliwy, np. w błędzie, nieświadomości, pod przymusem; ponadto sędzia ferując wyrok może wyjść poza zakres przyznania. Oczywiście, że nieuzasadniona będzie apelacja i nie przyniesie żadnych korzyści stronie apelującej, jeżeli nie zostanie wykazana wadliwość przyznania, lub jego inny zakres, gdyż nie przestaje ono być sądowne i nie traci swej skuteczności w instancjach wyższych (kan. 1738)¹⁶.

Skutkiem płynącym z natury przyznania sądownego jest uzdrowienie wszystkich braków, powstałych na skutek niezachowania porządku sądownego, np. pominięcia prawnej cytacji (kan. 1894 n. 1), czyli w przypadku nieważności usuwalnej wyroku¹⁷. Uzdrowienie braków jednak nie nastąpi, jeżeli ma miejsce nieważność nieusuwalna wyroku po myśli kan. 1892.

Autorzy dawniejsi z przyznania sądownego wyprowadzali cały szereg innych jeszcze skutków¹⁸. Skutki te, o ile nie wypływają z natury przyznania sądownego, dzisiaj nie istnieją, gdyż Kodeks o nich nie wspomina¹⁹.

2. Sprawy publiczne

W cywilnych sprawach publicznych, tj. takich, które mają na uwadze bezpośrednio i wprost dobro publiczne, a nie prawa subiektywne osób fizycznych, skutki prawne przyznania sądownego są daleko mniejsze niż w cywilnych sprawach prywatnych. Przyznanie sądowne w cywilnych sprawach publicznych dokonane przez jedną stronę nie uwalnia drugiej od ciężaru dowodzenia, gdyż nie może stanowić pełnego środka dowodowego. Wynika to z przepisu kan. 1751 i jest zgodne z postanowieniem kan. 1747 n. 3.

Przeto w cywilnych sprawach publicznych sędzia w dochodzeniu prawdy nie może poprzestać na przyznaniu sądownym strony, jak w cywilnych sprawach prywatnych, lecz powinien z urzędu zebrać inne jeszcze środki dowodowe (kan. 1619). Nie znaczy to jednak, że przyznanie sądowne strony nie ma żadnego znaczenia dowodowego w cywilnych sprawach publicznych; może mieć ono skuteczność poszlakowego środka dowodowego, niepełnego, który jednak uzupełniony innymi jeszcze środkami dowodowymi, choćby nie mającymi pełnej siły dowodowej, może dostarczyć sędziemu wystarczających argumentów. Przyznanie sądowne w cywilnych sprawach publicznych samo przez się nie jest zdolne wytworzyć w umy-

¹⁶ Hanssen A., jw. s. 206: „Confessio iudicialis reddita in una instantia adhiberi potest in altera instantia inter easdem personas et de eadem re; in iudicium inter diversas personas vel de re diversa deduci nequit nisi tamquam confessio extrajudicialis”; Conte a Coronata M., jw. n. 1276.

¹⁷ Noval I., jw. n. 454; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 451.

¹⁸ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 62 nn.: „Non solum plene probat, atque actorem ab onere probandi relevat, sed etiam facit rem manifestam, et inducit notorium iuris... Alius effectus confessionis iudicialis est, quod in causis civilibus habeat vim sententiae, ac rei iudicatae... Ulterius effectus confessionis iudicialis est, quod convalidet nullitatem processus: adeo, quod ubi habetur propria confessio, non attendatur defectus ordinis iudicarij, quin confessus possit condemnari... Alius adhuc confessionis iudicialis effectus est, quod excludat appellationem, adeo, ut confessus ad appellandum non admittitur”; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 20 nn.

¹⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 1277; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 451, nota 39.

śle sędziego wewnętrznej pewności co do spornego faktu sądowego, zdolne jest jednak wytworzyć większe lub mniejsze prawdopodobieństwo co do tegoż faktu. To prawdopodobieństwo może ustąpić miejsca pewności, jeżeli dołączy się inny środek dowodowy. Znaczenie przyznania sądowego nawet w sprawach publicznych wynika z kan. 1369 § 3, który nakazuje sędziemu zebrane środki dowodowe ocenić według wewnętrznego przekonania. Trudno sędziemu odrzucić przyznanie sądowe jako środek dowodowy, skoro doświadczenie wykazuje, że może ono być świadectwem prawdy. Nie może ono jednak stanowić pełnego środka dowodowego, gdyż taka jest wola prawodawcy. Jest to ślad ustawowej teorii dowodowej.

Czym kierował się prawodawca kodeksowy, ograniczając skuteczność przyznania sądowego w sprawach publicznych? Chodziło o asekurację dobra publicznego. Sprawom publicznym bowiem często przeciwstawia się interes prywatny jednostki zawarty w przyznaniu. Najwyraźniej to widać w przyznaniu strony pozwanej w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa; strona ta może być również zainteresowana nieważnością swego małżeństwa i pod tym kątem dokonać przyznania, co jednak godziłoby w interes społeczny. Swej trosce o dobro publiczne Kodeks Prawa Kanonicznego dał wyraz w zasadzie ogólnej, zamieszczonej w kan. 21: *Leges latae ad praecavendum periculum generale, urgent, etiamsi in casu peculiari periculum non adsit*. Przepis kan. 1751 w części dotyczącej spraw publicznych jest szczegółowym zastosowaniem tej zasady.

Przedkodeksowe prawo kanoniczne nie przewidywało odrębnych skutków przyznania sądowego w sprawach prywatnych i publicznych. Przyznanie sądowe mogło być pełnym środkiem dowodowym zarówno w jednych jak i drugich sprawach. Kanoniści przedkodeksowi mówiąc o skutkach przyznania sądowego w procesie cywilnym wprawdzie nie rozróżniali wyraźnie spraw prywatnych i publicznych, wyodrębniali jednak zagadnienie skutków przyznania sądowego dokonanego przez prałatów w imieniu swoich kościołów, zarządców dóbr kościelnych, opiekunów osób małoletnich; skutki te były regulowane zasadą ogólną: *Confessio iudicialis plene probat*²⁰. Wyjątek jedynie stanowiły sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa; przyznanie sądowe strony przemawiające za nieważnością małżeństwa nie miało skutków prawnych²¹.

§ 3. SKUTKI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W PROCESIE MAŁŻEŃSKIM

Sprawy małżeńskie będące przedmiotem postępowania procesowego mogą mieć charakter publiczny lub prywatny, w zależności od tego, czy bezpośrednio i wprost na plan pierwszy wybija się w nich bardziej interes społeczny czy prywatny stron. Publicznymi więc będą sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa, o przyznanie, ograniczenie, pozbawienie

²⁰ Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 21: „Quod si quaestio sit de Praelatis Ecclesiarum, oeconomicis seu generalibus administratoribus necnon tutoribus et curatoribus, communiter ... distinguitur inter confessionem emissam a Praelato, oeconomico etc. in iudicio per viam iurisdictionis contentiosae, et confessionem emissam sponte extra iudicium. Primam docent nocere Ecclesiae, personis administratis, pupillo vel minori, secundam vero minime”; Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 82 nn.; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 42 nn.

²¹ C.5,X,IV,13.

czy przywrócenie władzy rodzicielskiej, sprawy, w których chodzi o dobro dzieci małoletnich, sprawy o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Prywatnymi natomiast będą takie sprawy jak o separację małżonków, o podział majątku, oraz sprawy, w których chodzi o skutki czysto cywilne małżeństwa. Otóż gdy chodzi o skutki prawne przyznania sądowego w sprawach małżeńskich, stosujemy zasadę podaną w kan. 1751. Z uwagi jednak na specyficzny charakter tych spraw i wytworzoną praktykę św. Roty Rzymskiej wypada o nich powiedzieć osobno, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa, z którymi najczęściej mamy do czynienia w sądach kościelnych.

Zasada kan. 1751 w części dotyczącej skutków przyznania sądowego strony w sprawach publicznych została powtórzona w odniesieniu do spraw małżeńskich w art. 117 instrukcji św. Kongregacji Sakramentów z dnia 15 sierpnia 1936 r.: „Zeznanie sądowe małżonków nie może stanowić środka dowodowego przeciw ważności małżeństwa”²². Zasada ta jest słuszną i zrozumiałą. Trwałość umowy małżeńskiej, będącej jednocześnie sakramentalnym związkiem, to sprawa publiczna, interesująca nie tylko małżonków, ale i społeczeństwo. Wyrazem tego są liczne w tej dziedzinie przepisy prawne tak unieważniające jak i uniezdalniające, wydawane przez władzę publiczną. Zasada powyższa ma bronić przed niebezpieczeństwem lekkomyślnego rozbijania małżeństw. Skargę o orzeczenie nieważności małżeństwa wnosi jeden z małżonków, jednakże orzeczenia tego często pragną obie strony, gdyż takie orzeczenie otwiera im drogę do nowego związku małżeńskiego. Możliwość zmywy ze strony małżonków sprawia, że prawodawca nie chce przyznać pełnej skuteczności przyznaniu sądowemu, które przemawia za nieważnością małżeństwa²³.

Duże natomiast znaczenie posiada przyznanie sądowe strony, jeżeli przemawia za ważnością małżeństwa, zwłaszcza gdy chodzi o sprawy z tytułu przymusu i bojaźni oraz pozornej zgody małżeńskiej — a więc z przyczyn, które mogą zrodzić się w woli zeznającego. O przyczynach takich może najlepiej wiedzieć właśnie ten małżonek, w którego woli przyczyny te rzekomo się zrodziły. O pozytywnym znaczeniu zeznania sądowego przemawiającego za ważnością małżeństwa świadczy jureprudenca św. Roty Rzymskiej. Należy jednak podkreślić, że takie zeznanie samo przez się nie przesądza sprawy, ani nie wyklucza możliwości przedłożenia przez stronę przeciwną środków dowodowych za nieważnością małżeństwa. Sędzia oceniając takie zeznanie powinien wziąć pod uwagę wszystkie okoliczności sprawy. Zeznanie bowiem za ważnością małżeństwa może być

²² S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw., art. 117. AAS 28 (1936) 337. (1936) 337.

²³ S. R. Rotae Decisiones, vol. 39 (1947), dec. 17, n. 2, s. 135: „Igitur assertio, quam pars, puta conventa, in iudicio dat contra valorem matrimonii, non relevat partem attricem ab onere probandi... Iuris autem praesumptio stat pro validitate matrimonii nec ulla ratio habenda est de appositis exceptionibus, quando non sunt adeo perstringentes et efficaces, ut concludentissime evincant nullitatem”; vol. 44 (1952), dec. 49, n. 3, s. 317 n.: „Eiusmodi confessio partis, tempore edita non suspecto, contra valorem matrimonii adminiculum praestare potest, secundum prudens Iudicis iudicium. Iudicialis autem confessio partis probationis vim per se nullimode praestare valet iuxta principium iuris antiqui: Confessio coniugum in iudicio edita contra vinculum non probat”; Biskupski S., jw. n. 353; Gasparri P.: *Tractatus de matrimonio*, Romae 1932, n. 1274; Holböck C., jw. s. 316; Wernz F. — Vidál P.: *Ius canonicum*, T. V. *Ius matrimoniale*, Romae 1946, n. 700.

podyktowane obawą utraty majątku w przypadku orzeczenia nieważności małżeństwa, a nawet chęcią zemsty i nienawiścią, chęcią niedopuszczenia drugiej strony do zawarcia innego małżeństwa. Zeznanie strony pozwanej przeciw twierdzeniom powoda nie może szkodzić, jeżeli strona ta neguje również to, co zostało w pełni udowodnione. Wiarygodność bowiem strony w takim przypadku jest podejrzana²⁴.

Podejrzanie, które pada na przyznanie sądowe strony przeciwko ważności małżeństwa, opiera się na zwykłym domniemaniu prawnym, które dopuszcza dowodzenie przeciwne. Dlatego przyznanie sądowe przemawiające za nieważnością małżeństwa może mieć znaczenie dowodowe, o ile za jego prawdziwością przemawiają okoliczności sprawy. W żadnym jednak przypadku przyznanie przeciw ważności małżeństwa nie może stanowić pełnego środka dowodowego; może natomiast stanowić posiłkowy środek dowodowy, czyli wzmacniający środek dowodowy składający zacierpnięty, zwłaszcza w sprawach trudniejszych, w których chodzi o udowodnienie stanu wewnętrznego, mającego wpływ na nieważność małżeństwa²⁵.

W sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni bardzo należy cenić przyznanie sądowe strony przymuszonej i zawierającej małżeństwo pod wpływem bojaźni, zwłaszcza gdy przyznanie to zostało dokonane po uprzednim złożeniu przysięgi o prawdomówności i jeżeli inne domniemania przemawiają za przymusem, strona natomiast zasługuje na wiarygodność, jest w swoich zeznaniach stała i zgodna ze sobą²⁶. Podobnie należy powiedzieć o przyznaniu sądowym

²⁴ S. R. Rotae Decisiones, vol. 26 (1934), dec. 36, n. 2, s. 323: „Magni enim ponderis est partis confessio in favorem vinculi matrimonialis facta, praesertim quoad causas nullitatis quae ex voluntate confitentis oriri possunt, cum super eis nemo melius deponere censeatur. Verum eiusmodi confessio, in causa matrimoniali, de se viam non praeccludit ad contrarias probationes, nec per se terminat causam; sed eius valor a iudice aestimandus est (kan. 1751). Adiuncta enim sedulo perpendantur, siquidem confessio pro matrimonio tribui potest utilitati, ne scilicet fortunae amittantur, immo vindictae aut odio, ne altera pars ad alia vota legitime transeat. Videat quoque iudex, an pro parte asserente nullitatem adsint argumenta conclusivissima de causa exclusionis iuris deque certis suis manifestationibus, ita ut, non obstante denegatione contraria, certitudo moralis haberi possit de positiva voluntate seu de conditione, qua nunc id negans, re vera ante celebrationem ius matrimoniale excluserit”; vol. 44 (1952), dec. 59, n. 5, s. 387.

²⁵ S. R. Rotae Decisiones, vol. 26 (1934), dec. 89, n. 2, s. 758: „Coniugum confessio post matrimonium contractum, in quantum adversus matrimonii valorem pugnat, omni vi caret (Instructio austriaca). Tamen hoc cum aliquo moderamine intelligendum est. Coniugum confessio quidem tamquam suspecta in iure habetur. Si autem ex causae adiunctis huiusmodi suspicio fundamento carere apparet, quamvis certo plenam probationem nunquam faciat, confessio coniugum, praesertim in causis difficilibus probationis, ubi agitur de interno animi affectu, adminiculum non parvi momenti praebet et a iudice omnino attendi debet”.

²⁶ S. R. Rotae Decisiones, vol. 25 (1933), dec. 17, n. 7, s. 138: „Concordant idcirco tum patiens tum inferens metum super minis a viro lactatis, et super matrimonii impositione ex parte matris; quin fides in eorumdem adsertis eisdem sit deneganda. Quamvis enim in primis iudicialis confessio coniugis vim probandi non habeat contra matrimonii valorem ... tamen quando sunt aliae praesumptiones potentissimae, adminicula et coniecturae, quae nulliter professo favent, multi auctores, ique gravissimi, docent stari posse iuramento illius”; vol. 44 (1952), dec. 12, n. 2, s. 79: „Cum hic agitur de metu reverentia, causa iudicetur ex complexione omnium actorum. Notum quidem est, in nostra iurisprudencia, confessionem metum patientis pluri-

strony, która wywarła przymus, który skłonił do zawarcia małżeństwa²⁷.

W sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa z tytułu pozornej zgody małżeńskiej duże znaczenie posiada przyznanie sądowe strony symulującej zgodę małżeńską, o ile zostało dokonane wkrótce po zawarciu małżeństwa, albo ma oparcie w innych odpowiednich środkach dowodowych, a jednocześnie wiadomo o proporcjonalnej przyczynie wyrażenia zgody pozornej, różnej od przyczyny zawarcia związku małżeńskiego²⁸. Nie bez znaczenia jest tu również wiarogodność przyznającego się do symulacji²⁹. Przyznanie się strony do wyrażenia pozornej zgody małżeńskiej nie ma znaczenia, jeżeli strona ta jest niestała w zeznaniach, niepewna, bądź została przyłapana na kłamstwie; twierdzenia strony kłamliwej mogą być przyjęte tylko wtedy, gdy zostaną wzmożone solidnymi środkami dowodowymi³⁰. Jednakże różnice między tym, co zeznała strona powodowa w sądzie, a tym co napisała w skardze, nie zawsze podważają wiarogodność zeznań sądowych, zwłaszcza gdy wiadomo, że skargę pisał ktoś inny. Jeżeli brakuje innych środków dowodowych, samo przyznanie się strony do symulacji nie wystarcza do wydania wyroku orzekającego nieważność małżeństwa³¹. Wyrok taki może być wydany, gdy przyznanie się strony do symulacji zostanie potwierdzone zeznaniami dwóch wiarogodnych świadków, zeznających na podstawie tego, o czym dowiedzieli się w czasie niepodejrzanym³².

mum aestimari, si constare et undequaque fide digna appareat"; vol. 13 (1921), dec. 10, n. 6, s. 104; vol. 14 (1922), dec. 16, n. 6, s. 149; vol. 33 (1941), dec. 2, n. 3, s. 10; vol. 39 (1947), dec. 68, n. 5, s. 559 n

²⁷ S. R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 13.VII.1955, n. 3, s. 614: „Aliunde speciallem vim obtinent iuratae confessiones tum illius qui metum intulit, tum illius, qui metum passus est; tamen, his in causis, plurimum deferitur prudenti Iudicis arbitrio, qui circumstantias praecedentes, concomitantes et subsequentes nuptiarum celebrationem perpendere ac rimari debet”.

²⁸ S. R. Rotae Decisiones, vol. 17 (1925), dec. 23, n. 3, s. 175: „Confessio partis simulantis etiam iurata non valet, nisi, 1^o aut est in continenti facta post matrimonium, 2^o aut idoneis fulcitur probationibus, quibus demonstrari solet intentio virtualiter perseverans (i.e. quae probetur aliquando actu posita et manifestata nec interim retracta), et simul 3^o constat de causa proportionata simulandi, quae discernatur a causa contrahendi”; vol. 44 (1952), dec. 5, n. 2, s. 29: „Difficillimae probationis sunt causae simulationis, difficultas vero augetur, si conditio expressa vel pactum deficient. Probationes seu argumenta, his in causis, tum ex ipsa simulationis causa, tum ex circumstantiis matrimonio antecedentibus, concomitantibus et subsequentibus, quibus utiliter concinit ipsa simulantis confessio, praesertim desumuntur. Probatio autem maximam difficultatem attingit, si pars, quae simulans asseritur, simulationem negat, ac eo magis si talis negatio testimonii fide dignis corroboratur”; vol. 44 (1952), dec. 26, n. 2, s. 167; vol. 47, dec. z 31.III.1955, n. 2, s. 268.

²⁹ S. R. Rotae Decisiones, vol. 44 (1952), dec. 56, n. 2, s. 361: „Multum valet depositio contrahentis, qui dicitur simulasse, si fidem meretur, nam certius et clarius potest testificari de suis sensibus et mente, et, si a testibus et complexu causae confirmatur, certitudinem praebere potest”.

³⁰ S. R. Rotae Decisiones, vol. 44 (1952), dec. 61, n. 3, s. 403: „Ad confessionem simulantis quod attinet, in iudicio factam, si haec varia, incerta, mendax deprehendatur, flocci habenda est, et aliunde desumendae sunt probationes; mendacis affirmationes enim acceptari nequeunt nisi solide confirmentur”; vol. 26 (1934), dec. 58, n. 9, s. 504.

³¹ S. R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 12.V.1955, n. 2, s. 414: „Simulationem autem in iudicio adserere non sufficit, sed stricte probare oportet”.

³² S. R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 31.V.1955, n. 3, s. 464: „Sufficiens habetur probatio si iudicialis confessio simulantis confirmetur a testibus fide dignis, deponentibus de iis quae cognoverunt tempore adhuc non suspecto”.

Aczkolwiek sądowe przyznanie się strony do pozornej zgody małżeńskiej ma duże znaczenie dowodowe i jego brak utrudnia udowodnienie jej, to jednak nie jest ono bezwzględnie wymagane w każdej sprawie o nieważność małżeństwa zawartego pozornie, gdyż nigdzie nie nakazuje tego prawo kanoniczne. Trzeba ponadto pamiętać, że strona, która wyraziła pozorną zgodę małżeńską, może niekiedy specjalnie nie przyznać się do tego, kierując się swoistymi celami. Wtedy sędzia musi oprzeć swoje wewnętrzne przekonanie na innych środkach dowodowych³³. Sędzia mając zeznania stron i świadków wiarogodnych powinien większą uwagę zwrócić na te drugie, rozpatrując je w łączności z innymi okolicznościami³⁴.

W sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa z tytułu pozornej zgody małżeńskiej większe znaczenie niż przyznanie sądowe posiada przyznanie pozasądowe strony symulującej, jeżeli miało ono miejsce w czasie niepodejrzany³⁵. Pozasądowe przyznanie małżonka przeciwko ważności małżeństwa, o ile zostało dokonane przed zawarciem małżeństwa lub po jego zawarciu, ale w czasie nie budzącym podejrzania, z zasady stanowi pomocniczy środek dowodowy³⁶. Przez czas nie budzący podejrzania należy rozumieć ten, w którym małżonkowie nie myśleli jeszcze o wniesieniu sprawy do sądu, nie układali planu zaskarżenia małżeństwa.

Przyznanie sądowe strony może być posiłkowym środkiem dowodowym również w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa z tytułu niemocy płciowej. Takie przyznanie nie może zmierzać do udowodnienia trwałości niemocy płciowej, gdyż mogą to stwierdzić tylko biegli — lekarze; może natomiast zmierzać do wykazania uprzedniości tej przeszkody, czyli istnienia jej przed zawarciem małżeństwa, co jest istotne przy orzekaniu nieważności małżeństwa z tytułu tej przeszkody (kan. 1063 § 1)³⁷.

³³ S. R. Rotae Decisiones, vol. 41 (1949), dec. 43, n. 4, s. 260: „Haud recte tamen, cum de exclusione boni prolis agitur, in sententia Tribunalis primae instantiae asseritur a iure confessionem simulantis requiri: haec enim nulla lege canonica ita exigitur ut, absque ea, simulatio evinci non possit. Quandoque e contra contingit ut, simulante ob malitiam vel utilitatem vel odium simulationem negante, simulatio nihilominus probetur testibus, iudiciis, adiunctis congruentibus et a iudice sua conscientia aestimandis”; vol. 44 (1952), dec. 41, n. 3, s. 267: „... inquirendum erit de iudiciali confessione simulantis: non equidem eo sensu, quod talis confessio absolute necessaria sit, aut, si exstet, argumentum peremptorium constituat; sed ea lege ut, si deficiat, et aliis eiusdem simulantis declarationibus extra iudicium factis suppleri nequeat, probationis cardo corruat”.

³⁴ S. R. Rotae Decisiones, vol. 44 (1952), dec. 7, n. 5, s. 42: „At, ad veritatem constabiliendam, depositiones testium fide dignorum, et circumstantiae perpendendae sunt magis quam depositiones ipsarum partium in causa”.

³⁵ S. R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 28.IV.1955, n. 2, 327: „Plus quam confessio iudicialis, valet confessio extrajudicialis ante nuptias, vel brevi post facta, dummodo testes omni exceptione maiores eam audiverint et in iudicio retulerint. Si deest quaelibet confessio asserti simulantis, probatio praetensae simulationis est multo difficilior, quia deficit fundamentum probationis”; vol. 44 (1952), dec. 8, n. 6, s. 47 n.; vol. 44 (1952), dec. 76, n. 2, s. 507; vol. 47, dec. z 23.V.1955, n. 2, s. 436; vol. 47, dec. z 21.XI.1955, n. 2, s. 778.

³⁶ S. C. Sacr., Instr. *Provida*, jw., art. 116. AAS 28 (1936) 337.

³⁷ S. R. Rotae Decisiones, vol. 44 (1952), dec. 68, n. 3, s. 453: „Ad ostendendam antecedentiam impotentiae multum iuvant depositiones ipsius viri, qui impotens dicitur, et testium, qui tempore non suspecto de re certiores facti sunt, de causa

Jurisprudencja św. Roty Rzymskiej duże znaczenie przypisuje przyznaniu sądowemu strony w sprawach o dyspensę od małżeństwa niedopełnionego. Zeznanie stron za niedopełnieniem małżeństwa może stanowić środek dowodowy w sprawie, jeżeli zeznanie odbywa się pod przysięgą, strony zasługują na wiarogodność, co potwierdzić powinni również świadkowie *septimae manus* i jeżeli przemawiają za tym okoliczności³⁸.

Reasumując należy powiedzieć, że przyznanie sądowe stron w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa, aczkolwiek nie posiada samo przez się skuteczności pełnego środka dowodowego, to jednak w wielu przypadkach jest fundamentem, na którym można opierać dowodzenie.

Gdy chodzi o sprawy małżeńskie o charakterze prywatnym, jak np. sprawy o separację lub czysto cywilne skutki małżeństwa, przyznanie sądowe stron posiada pełną moc dowodową³⁹.

Znaczenie przyznania sądowego w sprawach małżeńskich w przedkodyksowym prawie kanonicznym było podobne jak i w dzisiejszym prawie kanonicznym⁴⁰.

§ 3. SKUTKI PRAWNE PRYZNANIA SĄDOWEGO W PROCESIE KARNYM

Przez proces karny należy rozumieć postępowanie sądowe zmierzające do ustalenia przestępstwa i ukarania przestępcy, albo też do stwierdzenia, że przestępca zaciągnął karę z chwilą popełnienia przestępstwa (kan. 1552 § 2 n. 2).

Kanoniczny proces karny zazwyczaj jest poprzedzony śledztwem szczegółowym. Dzieje się to wtedy, gdy przestępstwo będące przedmiotem postępowania karnego nie jest notoryczne, ani pewne całkowicie (kan. 1939 § 1). Kanoniści dyskutują, czy śledztwo szczegółowe w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego jest czynnością sądową, czy raczej administracyjną⁴¹. Niezależnie jednak od tej dyskusji musimy stwierdzić, że śledztwo szczegółowe, o ile poprzedza proces karny, jest jego integralną częścią i dlatego przy omawianiu przyznania sądowego w procesie karnym nie można pominąć przyznania śledczego, czyli przyznania się podejrzanego do przestępstwa po zamknięciu śledztwa szczegółowego.

nempe impotentiae acquisitae et de perseverantia status abnormis viri usque ad nuptias; deinde audiendi sunt medici qui viro curas praebuerunt, atque periti ad quos spectat Iudices informare de veritate assumptorum. Perpetuitas vero impotentiae tuto ex solis votis et excussionibus peritorum desumi potest".

³⁸ S. R. Rotae Decisiones, vol. 47, dec. z 8.III.1955, n. 5, s. 207: „De inconsummatione constare debet argumentis omnino certis, per quae, scilicet, habeatur moralis certitudo. Haec certitudo habetur si: a) Certo constet, de non cohabitatione coniugum post matrimonium, vel b) certo constet de integritate hymenis cuius laceratio sequuta certo esset membri viri penetrationem, etiam partialem; c) certo constet de impotentia antecedenti saltem alterutrius, vel de impotentia relativa, per totum tempus cohabitationis. Sufficit, iusuper, probatio ex confessione partium, de quarum honestate et credibilitate deponant testes fide digni. At, quia testes deponentes de partium credibilitate et honestate robor tantum addere possint partium depositionibus, iudicialis confessio partium plenam obtinet probationem, solummodo si aliis fulciatur argumentis, documentis, vel adminiculis"; vol. 12 (1920), dec. 10, n. 2, s. 72; vol. 44 (1952), dec. 22, n. 6, s. 143; vol. 47, dec. z 25.III.1955, n. 4, s. 248; vol. 47, dec. z 26.IV.1955, n. 4, s. 323; vol. 47, dec. z 24.V.1955, n. 3, s. 440; vol. 47, dec. z 12.XII.1955, n. 13, s. 845.

³⁹ Wernz F. — Vidal P., *iw.*, t. V, n. 700.

⁴⁰ C.5,X,IV,13; c.6,X,V,16; c.5,X,IV,19.

⁴¹ Pawluk T.: Zasada śledcza w kanonicznym procesie karnym. *Studia Warmińskie* 1 (1964) 289.

1. Skutki przyznania się podejrzanego po zamknięciu śledztwa szczegółowego

Śledztwo szczegółowe (*inquisitio specialis*) jako część wstępna procesu karnego jest badaniem przeprowadzonym zgodnie z przepisami prawa przez kompetentnego przełożonego lub osobę przez niego upoważnioną w odniesieniu do określonego przestępstwa oraz określonej osoby, której przypisuje się popełnienie tego przestępstwa, celem postawienia w stan oskarżenia⁴². Tego rodzaju śledztwo szczegółowe poprzedzające proces karny nosi nazwę sądowego, a to dla odróżnienia go od pozasądowego, albo inaczej ojcowskiego, które zmierza do poprawy przestępcy drogą pozasądową, jest podstawą dla przełożonego do udzielenia przestępcy ojcowskiego upomnienia, a nawet niektórych kar.

Zasadnicze postępowanie śledcze z istoty swej zmierza do nagromadzenia środków dowodowych, na podstawie których można będzie stwierdzić, czy przestępstwo to, o którym doszła wieść, zostało rzeczywiście popełnione, oraz czy popełniła je osoba, na którą padło podejrzenie. Zachodzi tu pytanie, czy sędzia śledczy może przesłuchiwać podejrzanego o przestępstwo podczas postępowania śledczego? Podejrzanemu nie może występować w śledztwie w charakterze świadka w swojej sprawie (kan. 1757 § 3). Nie może też być przesłuchiwany w czasie śledztwa w tym celu, aby sąd mógł zdobyć środek dowodowy w postaci przyznania się podejrzanego do przestępstwa. Dawniejsze prawo kanoniczne zezwalało na przesłuchanie podejrzanego o przestępstwo podczas śledztwa, gdyż sędzia śledczy był jednocześnie oskarżycielem i sędzią, natomiast prawo kodeksowe urzędy te rozgranicza. Gdyby podczas postępowania śledczego wolno było przesłuchiwać podejrzanego, przestałoby ono być tajne, co jednak byłoby sprzeczne z postanowieniem kan. 1943. Podejrzanego o przestępstwo wolno przesłuchiwać dopiero po zamknięciu śledztwa szczegółowego, co wyraźnie wynika z przepisu kan. 1946 § 2 n. 2—3.

Kan. 1946 § 2 n. 2 pozwala na przesłuchanie podejrzanego, jeżeli zebrany materiał śledczy dostarcza poszlak przestępstwa, które jednak nie wystarczają do wniesienia skargi karnej. Przesłuchanie podejrzanego w takim przypadku uzależnione jest od roztropnej decyzji ordynariusza. Podejrzanemu wezwany przez ordynariusza może usunąć podejrzenie od siebie, jeżeli będzie ono bezpodstawne, albo też potwierdzić je przez przyznanie się do przestępstwa. Tego rodzaju przyznanie się może dokonać się również w wyniku wymiany listowej⁴³.

Kan. 1946 § 2 n. 3 nie tylko zezwala, ale nakazuje zawezwać podejrzanego na przesłuchanie, jeżeli śledztwo dostarczyło pewnych lub przynajmniej prawdopodobnych i wystarczających do wniesienia skargi kryminalnej argumentów. O przesłuchaniu podejrzanego decyduje wtedy dekret ordynariusza lub upoważnionego specjalnie oficjale. Również samego przesłuchania podejrzanego dokonuje ordynariusz lub na podstawie specjalnego zlecenia oficjale. Przesłuchanie to odbywa się na wzór sądowego przesłuchania świadków; podejrzanemu jednakże nie składa przysięgi o prawdomówności (kan. 1830 § 2).

⁴² Reiffenstuel A., jw., lib. 5, tit. 1, n. 151; Noval I., jw. n. 771; Wernz F. — Vidal P., jw., t. VI, n. 718; Pawluk T., jw. s. 286 n.

⁴³ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 725.

Przyznanie się podejrzanego do popełnienia przestępstwa w powyższych przypadkach stanowi wystarczający środek dowodowy winy, jednakże nie upoważniający do wymierzenia kary przewidzianej w prawie za dane przestępstwo. Na skutek przyznania się podejrzanego po przeprowadzeniu śledztwa ordynariusz zamiast wszczęcia procesu karnego ma obowiązek udzielić nagany sądowej, o ile prawo temu nie sprzeciwia się⁴⁴. Nagana sądowa (*correptio iudicialis*), to słowne skarcenie winnego przestępstwa przez ordynariusza występującego w charakterze sędziego, w obecności notariusza sądowego. Skarcenie to jest połączone ze zbawieniem upomnieniem, pouczeniem i zachętą, mającymi na celu odwieść skutecznie od przestępstwa, oraz z zagrożeniem kary surowszej, gdyby obiecujący poprawę obietnicy nie dotrzymał; nagana również powinna zawierać odpowiednie środki zaradcze, pokuty lub zbawienne uczynki, jednakże lżejsze od tych, jakie należałoby wymierzyć wyrokiem sądowym (kan. 1952). Nagana sądowa jest więc środkiem prawnym, mającym znaczenie kary w określonych prawem przypadkach, zmierzającym głównie do poprawy przestępcy⁴⁵.

Mimo przyznania się podejrzanego do przestępstwa nagana sądowa nie może mieć miejsca: 1) jeżeli za popełnione przestępstwo ustawa przewiduje karę ekskomuniki zastrzeżonej Stolicy Ap. w specjalny lub najwyższy sposób, pozbawienia beneficjum, infamii, depozycji lub degradacji (kan. 1948 n. 1); 2) gdy chodzi o sądowe stwierdzenie, że przestępca już zaciągnął karę odwetową lub cenzurę (kan. 1948 n. 2); 3) jeżeli według zdania ordynariusza nagana sądowa nie wystarcza do naprawienia zgrzeszenia lub do zadośćuczynienia sprawiedliwości (kan. 1948 n. 3); 4) jeżeli przestępca już dwukrotnie otrzymał nagane sądową za tego rodzaju przestępstwo (kan. 1949). W tych przypadkach, jak również wtedy, gdy nagana sądowa okazała się bezskuteczna, albo gdy podejrzany nie przyznał się do zarzucanego mu przestępstwa, ordynariusz lub oficjał mający specjalne upoważnienie zarządza przekazanie akt śledczych promotorowi sprawiedliwości w celu sporządzenia aktu oskarżenia i przedłożenia go wraz z aktami śledztwa i innymi środkami dowodowymi sędziemu (kan. 1954, 1955).

Czy przyznanie się podejrzanego do zarzucanego mu przestępstwa po zakończeniu śledztwa szczegółowego, a przed formalnym oskarżeniem sądowym, posiada znaczenie przyznania sądowego? Aczkolwiek śledztwo szczegółowe jest nierozłączną częścią procesu karnego i mimo, iż z punktu widzenia psychologicznego przyznanie to jest wiarogodniejsze, jako że zostało dokonane pod wpływem naturalnych impulsów jeszcze nie zakłóconych przez wyrachowane rozumowanie, to jednak nie można go traktować jako ściśle sądowego, o ile nie zostanie legitymowane, tj. potwierdzone przez oskarżonego po odczytaniu oskarżenia sądowego. Taka interpretacja jest korzystniejsza dla oskarżonego i jest po myśli kan. 2219 § 1.

⁴⁴ Kan. 1947: „Si reus interrogatus delictum confiteatur, Ordinarius, loco criminalis iudicii, utatur correptione iudiciali si eidem locus sit”.

⁴⁵ Conte a Coronata M., jw. n. 1466; Jone H., jw. s. 269; Lega M. — Bartocchetti V., jw., vol. III, s. 246 nn.; Noval I., jw. n. 783; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 728.

2. Skutki przyznania się oskarżonego przed sądem karnym

Przyznanie się dokonane przez podejrzanego o przestępstwo po zakończeniu śledztwa szczegółowego ma znaczenie środka dowodowego w odniesieniu do nagany sądowej; w odniesieniu natomiast do nałożenia kary przewidzianej za dane przestępstwo ma znaczenie przyznania pozasądowego po myśli kan. 1753. Przyznanie się dokonane przez oskarżonego w drugiej części procesu karnego, tj. przed sądem, posiada dużo dalej idące skutki prawne.

Sprawy roztrząsane przed sądem karnym mają zawsze charakter publiczny, dotyczą dobra publicznego. Przestępstwo bowiem, które jest przedmiotem postępowania karnego, powoduje szkodę społeczną, narusza porządek publiczny, dlatego władza publiczna ma nie tylko prawo ale i obowiązek ścigania przestępstwa. Stąd też prawo zastrzega wnoszenie oskarżenia oskarżycielowi publicznemu, którym jest promotor sprawiedliwości (kan. 1934).

Z faktu, że sprawy karne mają zawsze charakter publiczny wynikałoby, że określając skuteczność przyznania się oskarżonego w procesie karnym, należy mieć na uwadze przepis kan. 1751; przepis tego kanonu odmawia przyznaniu sądowemu w sprawach publicznych pełnej skuteczności prawnej i dlatego nie uwalnia drugiej strony, czyli promotora sprawiedliwości w procesie karnym, od ciężaru dowodzenia.

Tymczasem zagadnienie przedstawia się nieco inaczej. W przypadku przyznania się oskarżonego przed sądem do zarzucanego mu przestępstwa, przestępstwo to staje się prawnie notoryczne, o czym wyraźnie stwierdza kan. 2197 n. 2⁴⁶. Kanon natomiast 1747 n. 1 postanawia, że fakty notoryczne po myśli kan. 2197 n. 2 nie wymagają dowodzenia⁴⁷. Jasny stąd wniosek, że w wyniku sądowego przyznania się oskarżonego sędzia za zgodą promotora sprawiedliwości może zrezygnować z dalszego postępowania dowodowego. Taka znów interpretacja jest nie tylko niekorzystna dla oskarżonego, ale również w pewnym stopniu zagraża zasadzie prawdy obiektywnej i zasadzie swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych (kan. 1869 § 3). Dlatego wydaje się, iż klauzulę zawartą w kan. 1747 n. 3 należy odnieść również do kan. 1747 n. 1. Trudno bowiem przyjąć, aby sędzia mając tylko przyznanie się oskarżonego zawsze zrezygnował z innych środków dowodowych i nie uwzględnił innych okoliczności sprawy, które przecież mogą przemawiać przeciwko prawdziwości przyznania się. Przeto słusznie twierdzi M. Conte a Coronata, że sądowe przyznanie się oskarżonego nie może zwyczajnie stanowić wystarczającego środka dowodowego, lecz w połączeniu z innymi⁴⁸. Taka interpretacja kan. 1747 n. 1 będzie też zgodna z przepisem kan. 1751 w części dotyczącej skutków przyznania sądowego w sprawach publicznych. Przyznanie się podejrzanego po zakończeniu śledztwa szczegóło-

⁴⁶ Kan. 2197 n. 2: „*Delictum est ... notorium notorietate iuris, post sententiam iudicis competentis quae in rem iudicatam transferit aut post confessionem delinquentis in iudicio factam ad normam can. 1750*”.

⁴⁷ Kan. 1747: „*Non indigent probatione: 1° Facta notoria, ad normam can. 2197, nn. 2, 3...*”.

⁴⁸ Conte a Coronata M., jw. n. 1475: „*Generalim rei confessio non debet considerari sufficiens ad rei ipsius damnationem, nisi aliae simul probationes adsint*”.

wego mogło być środkiem dowodowym, gdyż tam nie chodziło o wymierzenie kary, lecz o naganą sądową, która tę karę zastępuje, dlatego nie można snuć analogii między przyznaniem się oskarżonego przed sądem i podejrzanego w śledztwie.

O skutkach przyznania się oskarżonego do winy przed sądem mówi również kan. 1950⁴⁹. W wyniku przyznania się oskarżonego do winy po rozpoczęciu formalnego procesu, jednakże przed zamknięciem postępowania dowodowego, można oskarżonemu udzielić nagany sądowej, podobnie jak po zamknięciu śledztwa szczegółowego po myśli kan. 1947 i 1948. W takim przypadku postępowanie sądowe ulega zawieszeniu. Gdyby jednak nagana sądowa okazała się bezskuteczna, proces należy dalej prowadzić. Naganą sądową należy uważać za bezskuteczną, jeżeli oskarżony nie przyjął środków zaradczych, pokut lub pobożnych uczynków, albo ich nie spełnił (kan. 1953), albo też przyjął je i spełnił, lecz nie poprawił się, popełniając podobne przestępstwo⁵⁰. Nagana sądowa w wyniku przyznania się oskarżonego przed sądem może mieć miejsce również wtedy, gdy pokrzywdzony przestępstwem wniósł skargę o odszkodowanie; nagana sądowa wtedy służy do naprawienia zgorzienia płynącego z faktu popełnienia przestępstwa i do poprawy winnego, nie przekreślając prawa pokrzywdzonego przestępstwem do odszkodowania (kan. 1951).

Może się zdarzyć, że oskarżony tylko częściowo przyznaje się do zarzucanego mu przestępstwa. Częściowe przyznanie się polega na przyznaniu się oskarżonego tylko do niektórych z zarzucanych mu czynów, albo do zarzucanego czynu lecz w innej postaci lub innym zakresie. W związku z częściowym przyznaniem się oskarżonego nie stoi na przeszkodzie, aby przeprowadzone zostało tylko częściowe postępowanie dowodowe. Może ono odnosić się tylko do niektórych okoliczności czynu. Np. gdy oskarżonemu zarzuca się dokonanie przestępstwa kradzieży kwalifikowanej, ten może przyznać się tylko do kradzieży niekwalifikowanej, podając zgodnie z aktem oskarżenia ilość i wartość skradzionych rzeczy. W takim przypadku sąd może poprzestać na zeznaniach oskarżonego co do faktu kradzieży, jej ilości i wartości, musi natomiast przeprowadzić dowodzenie dla wykazania tych okoliczności kradzieży, które są wymagane do tego, aby była ona kwalifikowana.

Czy sądowe przyznanie się oskarżonego do winy może stanowić okoliczność łagodzącą winę i karę — zwłaszcza gdy jest ono wyrazem żalu i skruchy? Kodeks Prawa Kanonicznego o tym wyraźnie nie wspomina. Żal za popełnione przestępstwo i towarzysząca mu skrucha, które mogą przejawiać się w przyznaniu się oskarżonego do winy, nie mogą mieć wpływu na poczytalność, gdyż rodzą się po dokonaniu przestępstwa. Mogą jednak mieć wpływ na zmniejszony wymiar kary, gdyż kan. 2218 § 1 mówi o wymierzaniu kar, każe zwrócić uwagę między innymi i na to, czy przestępca żałuje za przestępstwo i inne podobne okoliczności; do tych innych okoliczności można zaliczyć również przyznanie się oskarżonego do przestępstwa⁵¹. Żal i skrucha zawarte w przyznaniu się oskarżo-

⁴⁹ Kan. 1950: „Intra fines can. 1947, 1948 potest correptio ab Ordinario adhiberi non solum antequam gradus fiat ad formale iudicium, sed etiam eo incepto ante conclusionem in causa; ac tunc quidem iudicium suspenditur, nisi tamen prosequendum ideo sit quia correptio in irritum cesserit”.

⁵⁰ Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. III, s. 268.

⁵¹ Kan. 2218 § 1: „In poenis decernendis ... attendi debent ... num eum delicti

nego uzasadniają zmniejszony wymiar kary również dlatego, że kara obok odpłaty za popełnione przestępstwo ma na celu poprawę przestępcy (kan. 2215); żal i skrucha przestępcy, to pierwsze oznaki jego poprawy. Przyznanie się oskarżonego do winy jako okoliczność łagodząca wymiar kary uznaje i prawodawstwo polskie⁵².

W związku z powyższym zagadnieniem narzuca się pytanie, czy wolno sędziemu skłaniać oskarżonego do przyznania się do przestępstwa obietnicą, że zostanie przez sąd łagodniej potraktowany? Kanoniczne prawo procesowe wprawdzie nie zabrania udzielenia tego rodzaju obietnic, jednakże nie powinna ona mieć miejsca w sądzie, gdyż przyznanie się dokonane pod wpływem obietnicy nie zawsze zawiera skruchę, która jest istotnym elementem przyznania się jako okoliczności łagodzącej wymiar kary, oraz może prowadzić do przyznania się fałszywego.

§ 4. PODZIELNOŚĆ PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

Przyznanie strony, jeżeli ma miejsce w sądzie, najczęściej bywa kwalifikowane, tj. zawiera jakieś zastrzeżenie. Przyznanie proste bez zastrzeżeń jest stosunkowo rzadkie. Strona przyznając twierdzenie przeciwnika zazwyczaj dorzuca jakieś okoliczności, które modyfikują naturę przytoczonego przez nią faktu; np. strona przyznaje, że otrzymała od przeciwnika 2000 złotych, ale zaznacza, że to był zwrot pożyczki zaciągniętej przed laty; albo oskarżony przyznaje się, że zabił człowieka, lecz tłumaczy się, że musiał to uczynić we własnej obronie. W związku z tym zachodzi pytanie, czy wolno stronie przeciwnej bądź sędziemu przyjąć przyznanie tylko częściowo, tzn. w części, która sprzyja przeciwnikowi, a odrzucić w części sprzyjającej przyznającemu? Innymi słowy — czy przyznanie kwalifikowane może być podzielne? Zagadnienie to dość szeroko omawiają tacy autorzy jak A. Reiffenstuel⁵³, F. Schmalzgrueber⁵⁴, M. Lega — V. Bartocetti⁵⁵.

Kodeks Prawa Kanonicznego zagadnienie podzielności przyznania sądowego strony pozostawił nierozwiązane, jednakże nie zabrania tworzyć reguł praktycznych opartych na jurysprudencji (kan. 20).

Istnieje powszechne zdanie kanonistów, że sądowe przyznanie kwalifikowane w sprawach cywilnych nie może być podzielne, czyli uznane tylko w tej części, która jest skierowana przeciwko przyznającemu, a to z tej racji, że przyznanie kwalifikowane jest czymś jednym, co może być przyjęte lub odrzucone tylko w całości⁵⁶. Jednakże zasada ta ma tylko wtedy zastosowanie, gdy zastrzeżenie zawarte w przyznaniu nie stoi w sprzeczności z domniemaniem prawnym lub innymi bezpośrednimi środkami dowodowymi⁵⁷.

Zasada powyższa jest słuszna. Przyznanie kwalifikowane na skutek zawartego w nim zastrzeżenia stoi w opozycji do intencji drugiej strony,

poenituerit eiusdemque malos effectus evitare studuerit, aliaque similia"; Myrcha M.: Prawo karne, s. 721—736.

⁵² Art. 54 KK; Kalinowski S., *iw.* s. 224.

⁵³ Reiffenstuel A., *iw.*, lib. 2, tit. 13, n. 114—131.

⁵⁴ Schmalzgrueber F., *iw.*, lib. 2, tit. 13, n. 33 n.

⁵⁵ Lega M. — Bartocetti V., *iw.*, vol. II, s. 650 nn.

⁵⁶ Reiffenstuel A., *iw.* lib. 2, tit. 13, n. 120; Noval I., *iw.* n. 451; odmiennego zdania jest F. Santi, *iw.*, lib. 2, tit. 13, n. 14.

⁵⁷ Lega M. — Bartocetti V., *iw.*, vol. II, s. 651.

powiedzmy powoda; powód nie może na potwierdzenie swoich pretensji uznać przyznania pozwanego tylko częściowo, gdyż pozwany dorzucając zastrzeżenie sprzeciwia się tym pretensjom. Dzieląc przyznanie kwalifikowane zatracą się intencję przyznającego. Powodowi w takim przypadku nie innego nie pozostaje, jak tylko wykazać na podstawie różnych środków dowodowych, że zastrzeżenia pozwanego nie mają żadnych podstaw faktycznych. Można więc podzielić przyznanie kwalifikowane, ale trzeba udowodnić, że zastrzeżenia w nim zawarte są nieuzasadnione. Podobnie należy powiedzieć, gdy chodzi o sędziego. Sędzia może odrzucić zastrzeżenia zawarte w przyznaniu, jeżeli w aktach sprawy posiada środki dowodowe przemawiające za bezpodstawnością zastrzeżeń. Ponieważ do sędziego należy osąd, czy jakiś fakt został udowodniony, dlatego też do niego będzie należeć decyzja, czy dodane przez przyznającego zastrzeżenia mają być odrzucone.

Wypracowaną przez kanonistów zasadę niepodzielności przyznania kwalifikowanego w sprawach cywilnych potwierdzają decyzje św. Roty Rzymskiej⁵⁸.

Inaczej przedstawia się sprawa podzielności sądowego przyznania kwalifikowanego, ale kompleksyjnego, które zawiera kilka różnych twierdzeń ze sobą powiązanych, jak np.: „Zaciągnąłem dług, lecz zwróciłem”. Takie przyznanie może być podzielne, tj. w części przyjęte, a w części odrzucone, gdyż są tu dwa różne fakty, niezależnie od siebie stwierdzone⁵⁹. Na podstawie takiego przyznania sędzia może uznać za prawdziwy fakt zaciągnięcia długu, natomiast co do zwrotu długu, zgodnie z zasadą: *Onus probandi incumbit ei qui asserit*, może zażądać udowodnienia.

Gdy chodzi o podzielność przyznania kwalifikowanego złożonego w postępowaniu karnym, autorzy nie są zgodni.

A. Reiffenstuel głosi, że takie przyznanie jest podzielne, tj. może być przyjęte bez dołączonego zastrzeżenia, dopóki zastrzeżenie to nie zostanie prawnie udowodnione. Np. w przypadku, gdy oskarżony przyznaje się, że zabił człowieka, lecz uczynił to dlatego, iż obawiał się ataku ze strony zabitego, można przyjąć fakt zabójstwa, a odrzucić tłumaczenie tego faktu, dopóki oskarżony nie udowodni realności tego tłumaczenia. Za takim ustawieniem zagadnienia przemawia domniemanie prawne, które stanowi, że kto faktycznie wyrządził krzywdę, działał w złym zamiarze⁶⁰. A. Reiffenstuel odmawia jednak takiemu przyznaniu pełnej skuteczności prawnej; na podstawie takiego przyznania nie można stosować najwyższego wymiaru kary⁶¹. Podzielność przyznania kwalifikowanego w postępowaniu karnym głoszą również tacy autorzy jak M. De Luca⁶², F. Santi⁶³.

Inne stanowisko w tej kwestii zajmują M. Lega — V. Bartocetti. Uwa-

⁵⁸ S. R. Rotae Decisiones, vol. 19 (1927), dec. 44, n. 18, s. 388: „Inconcussum est in utroque iure principium, quod confessio, quae non sit pura sed qualificata, non potest in civilibus in confitentis praeiudicium scindi, ita ut una pars, quae illi noceat, acceptetur, et alia, quae eidem faveat, respuatur, sed vel tota acceptanda, vel tota respuenda”.

⁵⁹ Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. II, s. 654.

⁶⁰ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 124—125.

⁶¹ Tamże, n. 126.

⁶² De Luca M.: De iudiciis ecclesiasticis civilibus. Romae 1897, disc. 23, n. 33.

⁶³ Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 14.

zają oni, że w postępowaniu karnym, podobnie jak i w spornym, przyznanie kwalifikowane jest niepodzielne. Kodeks Prawa Kanonicznego wprawdzie nie rozwiązuje tej kwestii, lecz w kan. 1959 postanawia, aby w procesie karnym stosować odpowiednio normy procesu spornego. Stąd nie ma podstaw prawnych do innego rozwiązywania zagadnienia podzielności przyznania kwalifikowanego w postępowaniu spornym a innego w postępowaniu karnym⁶⁴.

Po rozważeniu dwóch powyższych opinii, prawdopodobniejszą wydaje się opinia pierwsza, reprezentowana przez A. Reiffenstuela. Do opowiedzenia się za tą opinią skłania nas przepis kan. 2200 § 2: *Posita externa legis violatione, dolus in foro externo praesumitur, donec contrarium probetur*. A więc samo prawo domniemywa, że kto przekroczył ustawę karną, działał z winą umyślną, czyli w złym zamiarze; gdyby było inaczej, należy to udowodnić. Stąd w zasadzie można nie uznać mieszczącego się w przyznaniu zastrzeżenia o charakterze tłumaczącym, dopóki nie zostanie ono udowodnione.

W praktyce zagadnienie podzielności przyznania kwalifikowanego nie ma większego znaczenia wobec zasady wyrażonej w kan. 1869 § 3: *Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia*. Przyznanie kwalifikowane nie może być rozpatrywane bez uwzględnienia uprawnień sędziego, polegających między innymi na tym, że przytoczony środek dowodowy ocenia on według swego sumienia. Dlatego ma słuszość F. Roberti pozostawiając podzielność przyznania kwalifikowanego roztrąpnemu uznaniu sędziego w poszczególnych przypadkach⁶⁵.

§ 5. ODWOŁANIE PRYZNANIA SĄDOWEGO PRZEZ STRONĘ

Kodeks Prawa Kanonicznego w kan. 1752 stawia zasadę, że strona nie może odwołać swojego przyznania sądowego: *Pars, aliquid confessa in iudicio, non potest contra confessionem suam venire*. A więc przyznanie sądowe strony w zasadzie jest nieodwołalne i koniecznie powoduje skutki prawne. Dotyczy to przyznania dokonanego zarówno w postępowaniu spornym jak i karnym. Jednakże wspomniany kanon przewiduje wyjątki od powyższej zasady: *...nisi aut in continentem hoc faciat, aut probet confessionem ipsam vel carere conditionibus in can. 1751 expressis vel errori facti esse adscribendam*⁶⁶.

Przyznanie sądowe może więc być odwołane przez stronę natychmiast po dokonaniu (*in continentem*). Prawodawca dzięki temu chce wyeliminować spośród środków dowodowych przyznanie przypadkowe, które jest wątpliwej wartości dowodowej. Strona odwołując swoje przyznanie natychmiast, nie musi udowadniać przyczyny odwołania. Strona odwołuje przyznanie natychmiast, jeżeli odwołanie ma miejsce w czasie przesłuchania, przed podpisaniem protokołu zeznań, a nawet przed opuszczeniem sali sądowej. Gdyby odwołanie nastąpiło później, sędzia na podstawie

⁶⁴ Lega M. — Bartoccetti V., jw., vol. II, s. 654 n.

⁶⁵ Roberti F., jw., vol. II, s. 37.

⁶⁶ Należy tu zauważyć, że przepis kan. 1752 w wielu wydaniach Kodeksu wymienia kan. 1760 lub 1750 jako zawierające warunki skuteczności prawnej przyznania sądowego; w istocie chodzi o kan. 1751.

różnych okoliczności decyduje o tym, czy takie odwołanie należy przyjąć czy nie⁶⁷.

Przyznanie sądowe może być również odwołane przez przyznającego, jeżeli zostało dokonane wadliwie, tzn. zostało wymuszone, złożone bez rozwagi, pozornie, podstępnie lub błędnie⁶⁸. Wynika to również z założenia, że przyznanie sądowe musi być zgodne z prawdą obiektywną. Odwołanie przyznania wadliwego może mieć miejsce w każdym stadium procesu, a nawet w instancji apelacyjnej. Sędzia może uznać odwołanie, jeżeli jego przyczyna zostanie udowodniona.

Kodeks Prawa Kanonicznego wyklucza możliwość odwołania przyznania sądowego złożonego na skutek niezajomości skutków prawnych tegoż przyznania, czyli nieswiadomości prawnej. Przede wszystkim dlatego, że przyznanie z natury swej dotyczy faktu; następnie dlatego, że domniemanie prawne przemawia za znajomością prawa i wszelkich konsekwencji z tego płynących⁶⁹.

Przyznanie sądowe prawnie odwołane przez stronę może być przez sędziego potraktowane jako pozasądowe i jako takie zachować pewną moc dowodową⁷⁰. Prawdziwe przyznanie, choćby zostało prawnie odwołane, nie przestaje być świadectwem prawdy.

§ 6. SKUTKI PRAWNE PRYZNANIA POZASĄDOWEGO STRONY

Dla pełniejszego poglądu na skutki przyznania sądowego należy wspomnieć o skutkach procesowych przyznania pozasądowego. Przyznanie pozasądowe strony, to oświadczenie dotyczące jakiegoś faktu, złożone przez stronę poza sądem na piśmie lub ustnie, wobec przeciwnika lub innych osób, na swoją niekorzyść, a na korzyść przeciwnika. Różni się więc ono od sądowego tylko tym, że zostało dokonane nie wobec sądu.

O skutkach przyznania pozasądowego mówi kan. 1753⁷¹. Według tego kanonu przyznanie pozasądowe, w przypadku powołania się na nie w procesie przez stronę przeciwną, sędzia ocenia biorąc pod uwagę wszystkie jego okoliczności. Dla sędziego przy ocenie przyznania pozasądowego będzie ważne stwierdzenie, czy zostało ono dokonane wyraźnie i szczegółowo, w jakim kontekście, wobec jakich świadków, czy w czasie niepodejrzanym, a przede wszystkim, czy nie zostało dokonane w błędzie, czy bez przymusu i bojaźni, czy nie dla żartu albo pod wpływem zderwienia.

Kodeks Prawa Kanonicznego nie przewiduje innych skutków przyznania pozasądowego w procesie spornym, a innych w procesie karnym. Można jednak ustalić zasadę, że w sprawach spornych ale nie publicznych, sędzia może uznać przyznanie pozasądowe za wystarczający środek dowodowy, jeżeli nie budzi żadnych wątpliwości jako oświadczenie prawdy i może być potwierdzone zeznaniami wiarogodnych świadków lub

⁶⁷ Noval I, jw. n. 453.

⁶⁸ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 453.

⁶⁹ Reg. 13, R. J., in VI^o: „Ignorantia facti, non iuris, excusat”; kan. 16 § 2: „Ignorantia vel error circa legem aut poenam ... generatim non praesumitur”.

⁷⁰ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 6; Conte a Coronata M., jw. n. 1278.

⁷¹ Kan. 1753: „Confessio sive scriptis, sive ore tenus, ipsimet adversario aut aliis extra iudicium facta, dicitur extrajudicialis: eaque in iudicium deducta, iudicis est, perpensis omnibus rerum adiunctis, aestimare quanti facienda sit”.

autentycznymi dokumentami. W sprawach natomiast publicznych przyznanie pozasądowe może być wskazówką prawdy, a nie pełnym środkiem dowodowym. Wynika to z analogii do kan. 1751⁷³.

Stosunkowo duże znaczenie dowodowe posiada przyznanie pozasądowe w procesie małżeńskim⁷⁴. Instrukcja św. Kongregacji Sakramentów z dnia 15 sierpnia 1936 r. postanawia, że przyznanie pozasądowe małżonka przemawiające za nieważnością małżeństwa, dokonane przed zawarciem małżeństwa lub po jego zawarciu ale w czasie niepodejrzany, stanowi pomocniczy środek dowodowy, który powinien być przez sędziego należycie oceniony⁷⁴. Przez czas niepodejrzany należy tu rozumieć ten, w którym małżonkowie nie myśleli jeszcze o wniesieniu sprawy do sądu, choćby nawet żyli w separacji⁷⁵. Jeżeli chodzi o udowodnienie przymusu, pozornej zgody małżeńskiej lub przeszkody występku, przyznanie pozasądowe posiada dla sędziego znaczenie szczególne⁷⁶.

Przyznanie pozasądowe nie może mieć pełnej mocy dowodowej szczególnie w sprawach karnych⁷⁷. Sędzia nie może do pozasądowego przyznania się oskarżonego do winy przywiązywać większej wagi, dopóki inne okoliczności sprawy nie wykażą jego wiarogodności. Aby ocenić wartość takiego przyznania należy przede wszystkim dokładnie zbadać, w jakich okolicznościach nastąpiło pozasądowe przyznanie się oskarżonego do winy — czy w wyniku skrucy, zupełnie dobrowolnie, czy raczej w napięciu nerwowym, w wyniku prowokacji lub dla przechwałki. Ogólnie można powiedzieć, że pozasądowe przyznanie się oskarżonego będzie wiarogodne, jeżeli da się udowodnić fakt jego dokonania oraz jego dobrovolność i szczerłość.

Przyznanie się pozasądowe oskarżonego do winy w praktyce jest zawsze przyznaniem się odwołanym lub zaprzeczonym podczas przewodu sądowego; gdyby bowiem oskarżony uznał przed sądem swoje przyznanie pozasądowe, stałoby się ono sądowe. Wyjątek tylko może stanowić przypadek, kiedy rozprawa sądowa odbywa się zaocznie na skutek opornego niestawiennictwa oskarżonego. Odrzucenie przez oskarżonego przyznania pozasądowego jako nieprawdziwego, choćby istniały wystarczające środki dowodowe za jego dokonaniem i prawdziwością, nie może stanowić okoliczności obciążającej, gdyż oskarżonemu wolno nie przyznać się do przestępstwa (kan. 1743 § 1).

Przyznanie dokonane w postępowaniu administracyjnym posiada skuteczność przyznania sądowego⁷⁸.

⁷³ Reiffenstuel A., jw., lib. 2, tit. 18, n. 35—61; Schmalzgrueber F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 25—28; Santi F., jw., lib. 2, tit. 18, n. 5—7; Cappello F., jw. n. 253; Conte a Coronata M., jw. n. 1279; Jone H., jw. s. 143; Lega M.—Bartocchetti V., jw., vol. II, s. 655 n.; Noval I., jw. n. 455; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 454 n.

⁷⁴ Biskupski S., jw. n. 354; Torre J., jw. s. 263.

⁷⁵ S. C. Sac., Instr. *Provida*, jw. art. 116, AAS 28 (1936) 337.

⁷⁶ Torre J., jw. s. 270.

⁷⁷ S. R. Rotae Decisiones, vol. 21 (1929), dec. 57, n. 17, s. 486; vol. 24 (1932), dec. 23, n. 18, s. 221; vol. 25 (1933), dec. 17, n. 10, s. 140; vol. 27 (1935), dec. 30, n. 8 nn., s. 264 nn.; vol. 44 (1952), dec. 33, n. 3, s. 213; vol. 44 (1952), dec. 57, n. 2, s. 366; vol. 45 (1953), dec. 101, n. 2, s. 642.

⁷⁸ Wernz F. — Vidal P., jw. n. 454.

⁷⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 1279; Lega M. — Bartocchetti V., jw., vol. II, s. 655, nota 1.

VIII. OCENA SĘDZIOWSKA PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY

Aczkolwiek Kodeks Prawa Kanonicznego określa niekiedy szczegółowo skutki poszczególnych środków dowodowych, to jednak nie każe ich aplikować mechanicznie i rygorystycznie, ale w oparciu o moralną pewność sędziego (kan. 1869 § 1). Tylko moralna pewność sędziego oparta na zebranych podczas przewodu sądowego środkach dowodowych jest podstawą wyroku (kan. 1869 § 2). Lecz ta moralna pewność nie może wypływać z biernej postawy sędziego. Sędzia mający zdobyć moralną pewność potrzebną przy wyrokowaniu musi umieć ocenić środek dowodowy, którym rozporządza (kan. 1869 § 3). Właściwa ocena środka dowodowego może nastąpić tylko wtedy, gdy sędzia będzie w stanie spojrzeć na niego wszechstronnie. W przypadku przyznania sądowego strony sędzia musi umieć je ocenić nie tylko w aspekcie prawnym, ale także w świetle zasad psychologicznych, w świetle właściwości podmiotowych i przedmiotowych, w świetle różnych okoliczności jego powstania. Te właśnie aspekty przyznania sądowego będą przedmiotem niniejszego rozdziału.

§ 1. OCENA PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE OGÓLNEJ ZASADY OCENY ŚRODKÓW DOWODOWYCH

W historii procesu w ogóle dają się zauważyć dwie skrajne i przeciwstawne sobie zasady oceny środków dowodowych: zasada swobodnej oceny, zwana inaczej materialną teorią dowodową, oraz zasada ustawowej oceny, zwana inaczej formalną lub ustawową teorią dowodową¹.

Zasada swobodnej oceny środków dowodowych polega na tym, że sędzia ocenia moc dowodową nagromadzonych w wyniku postępowania sądowego środków dowodowych na podstawie słuszności, własnej świadomości i doświadczenia, oraz przy zastosowaniu zasad logicznego myślenia. Przy tego rodzaju ocenie sędzia jest wolny od wszelkiego przymusu ustawowego, a kieruje się tylko własnym przekonaniem.

Z zasadą swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych spotykamy się już w najdawniejszym procesie rzymskim, choć w swej czystej formie wystąpiła ona w sądownictwie okresu republiki. Charakterystyczne pod tym względem jest zalecenie cesarza Hadriana (117—138) skierowane do sędziów: *ex sententia animi tui te aestimare oportere*². Dopiero w okresie późnego cesarstwa rzymskiego w przepisach prawnych pojawiły się reguły dowodowe, które częściowo ograniczyły zasadę swobodnej oceny sędziowskiej, dając początek formowaniu się zasady ustawowej oceny środków dowodowych³.

Zasada ustawowej oceny środków dowodowych odebrała sędziemu pra-

¹ Bossowski J., jw. s. 7—14; Cieślak M., jw. s. 229 nn.; Gross K., jw. s. 99 nn.; Meile J., jw. s. 125 nn.; Papierkowski Z.: Dowód poszlakowy w postępowaniu karnym. Lublin 1933, s. 9 nn.

² D.22,5,3,2: „Elusdem quoque principis exstat rescriptum ad Valerium Verum de excutienda fide testium in haec verba: Quae argumenta ad quem modum probandae cuique rei sufficient, nullo certo modo satis definiri potest... Hoc ergo solum tibi rescribere possum summam, non utique ad unam probationis speciem cognitionem statim alligari debere, sed ex sententia animi tui te aestimare oportere, quid aut credas aut parum probatum tibi opinaris”.

³ Osuchowski W., jw. s. 213.

wo swobodnej ich oceny opartej na własnym przekonaniu. W myśl tej zasady sędzia stał się biernym rzecznikiem ustaw apriorycznie przesądających o znaczeniu i mocy dowodowej poszczególnych środków dowodowych.

Zaczątki ustawowej teorii dowodowej widzimy w rzymskim procesie w dobie późnego cesarstwa, kiedy to zaczęły pojawiać się reguły prawne kępujące swobodę przekonania sędziowskiego, jak np. pochodząca od cesarza Justyniana (527—565), określająca, iż podpisy trzech zaprzysiężonych rzeczoznawców stanowią wystarczający środek dowodowy na potwierdzenie autentyczności jakiegoś dokumentu⁴, jednakże pełny rozwój tej teorii nastąpił później. Ustawą, która posłużyła do szerokiego rozbudowania formalnej teorii dowodowej, była ogłoszona na sejmie w Ratuszynie w r. 1532 za Karola V tzw. *Constitutio Criminalis Carolina* (*Peinliche Gerichtsordnung Kaiser Karl V*)⁵. W hierarchii środków dowodowych główne miejsce otrzymało przyznanie się oskarżonego, jako „królowa dowodów”⁶. Ostateczne uformowanie się systemu zwanego teorią dowodów formalnych nastąpiło na gruncie niemieckiego procesu karnego, który wykształcił się w XVII i XVIII wieku, znajdując podstawy również w teoretycznych opracowaniach uczonych prawników niemieckich tego okresu, takich jak J. Damhouder (*Praxis rerum criminalium*, 1554 r.), M. Berlich (*Conclusiones practicabiles secundum D. Augusti constitutiones Saxonicae*, 1615—1619 r., 5 tomów), B. Carpzow (*Practica nova imperialis Saxonica rerum criminalium*, 1635 r.), J. S. Böhmer (*Meditationes in Constitutionem Criminalem Carolinam*, 1770 r.). W myśl ustawowej teorii dowodowej środki dowodowe zostały podzielone na pełne, półpełne i niepełne; ustalone zasady z góry określały, jakim środkiem dowodowym sędzia może dać wiarę i jakie można z nich wyciągnąć konsekwencje prawne, niezależnie od osobistego przekonania sędziego. Doprowadziło to do rozbudowy systemu inkwizycyjnego; postępowanie dowodowe stało się ściśle tajne, oskarżonego zepchnięto do roli przedmiotu, zredukowano do minimum prawo oskarżonego do obrony, złączono w jednym ręku urząd sędziego śledczego i wyrokującego.

Ustawowa teoria dowodowa występowała pod dwiema postaciami: jako pozytywna i negatywna. Pozytywna teoria dowodów formalnych polegała na tym, że zobowiązywała sędziego do wyprowadzenia określonych konsekwencji prawnych w przypadku zebrania odpowiedniej ilości i rodzaju środków dowodowych. Negatywna natomiast teoria dowodów formalnych zabraniała wyciągania określonych konsekwencji prawnych, dopóki nie zebrano określonych środków dowodowych lub określonej ich liczby⁷.

Ta druga postać ustawowej teorii dowodowej broniła oskarżonego przed samowolą sędziów, stanowiła załączek gwarancji procesowych oskarżonego.

Zasadę ustawowej teorii dowodowej zwykło się dziś ukazywać w kolorach najciemniejszych, w zestawieniu z innymi faktami ujemnymi ubie-

⁴ C.4,21,20.

⁵ Koranyi K.: Powszechna historia państwa i prawa, T. III. Warszawa 1966, s. 334 n., 352 nn.

⁶ Bossowski J., jw. s. 10; Cieślak M., jw. s. 25; Kaczmarczyk Z. — Leśnodorski B., jw. s. 413; Koranyi K., jw. s. 334 n., 352 nn.; Papierkowski Z., jw. s. 10, 75.

⁷ Cieślak M., jw. s. 26.

głych epok; zwykło się ją uznawać za „pomnik prawa eksploatorskiego” i wiązać z powstaniem silnej władzy państwowej w postaci nowożytnej monarchii absolutnej, która dążyła do całkowitego podporządkowania sobie sądownictwa i jego scentralizowania⁸.

Zasadę tę można tak ocenić, jeżeli będziemy na nią patrzeć w oderwaniu od okoliczności, w jakich ona powstała. To prawda, że zasada ustawowej teorii dowodowej nie zdała egzaminu życiowego, gdyż nie dawała gwarancji stosowania w procesie zasady prawdy obiektywnej. Jednakże system dowodów formalnych powstał jako zjawisko postępowe, u podłoża którego leżały założenia słuszne, uwzględniające interes społeczny. Przede wszystkim chodziło o ukrócenie dotychczasowej samowoli panów feudalnych w dziedzinie sądownictwa; chodziło o to, by sąd nie służył osobistym interesom sędziego lub uprzywilejowanym grupom społecznym, lecz stał się sługą państwa, jako wyraziciela ówczesnego społeczeństwa. Ustawowa teoria dowodowa miała też przyjść z pomocą sędziemu, który nie zawsze miał przygotowanie prawnicze i dlatego niejednokrotnie wydawał wyroki w sposób dowolny; miała dostarczyć reguł opartych na doświadczeniu, ujmujących w schematy rzeczywistość i ułatwiających jej poznanie. Reguły tak miały pokierować działalnością sędziego, aby wydany przez niego wyrok czynił zadość sprawiedliwości. Dopiero w okresie późniejszym teoria ta, nie nadążając za życiem, opacznie tłumaczona i nadużywana, stała się czynnikiem hamującym postęp procesowy.

Zasada ustawowej oceny środków dowodowych zanika wraz z upadkiem procesu inkwizycyjnego, z którym była ściśle związana, a na jej miejsce stopniowo wraca ponownie zasada swobodnej oceny. Zasada swobodnej oceny środków dowodowych staje się istotnym elementem procesu mieszanego, wprowadzonego przez rewolucję francuską, ugruntowanego przez ustawodawstwo napoleońskie, a następnie około połowy wieku XIX przyjętego przez sądownictwo niemieckie i innych państw europejskich⁹. Bezpośrednim powodem porzucenia ustawowej teorii dowodowej i wprowadzenia na jej miejsce zasady swobodnej oceny sędziowskiej było wprowadzenie do sądownictwa karnego czynnika ludowego w postaci sędziów przysięgłych. U podłoża tych przemian były potrzeby natury psychologicznej; społeczeństwo rozumiało, że ustawowa teoria dowodowa nie jest w stanie maksymalnie zagwarantować właściwego wymiaru sprawiedliwości¹⁰.

Zasada swobodnej oceny sędziowskiej jest dziś powszechnie przyjęta w postępowaniu procesowym, mimo iż niektórzy usiłują wyciągnąć daleko idące wnioski z faktu rozwoju takich dziedzin jak kryminalistyka, psychiatria sądowa, medycyna sądowa, psychologia sądowa i wielu innych nauk eksperymentalnych, oraz tendencji do uznawania osobowych środków dowodowych za środki mniejszej wartości w porównaniu z rzeczowymi.

Najdawniejszy proces kanoniczny będący w znacznej mierze pod wpływem prawa rzymskiego holdował materialnej teorii dowodowej, nieco

⁸ Cieślak M., jw. s. 26 n.; Strogowicz M., jw. s. 161 n.; Wyszynski W.: Teoria dowodów sądowych w prawie radzieckim. Warszawa 1949, s. 114 n., 124, 128.

⁹ Cieślak M., jw. s. 28 nn.; Papierkowski Z.: Dowód pośredni w nowożytnym procesie karnym. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 12 (1965) z. 5, s. 11 nn.

¹⁰ Papierkowski Z., jw. s. 13.

zmodyfikowanej przez prawo rzymskie okresu późnego cesarstwa¹¹. Dopiero w okresie średniowiecza, pod wpływem prawa germańskiego, do procesu kanonicznego zostało wprowadzonych więcej reguł dowodowych, charakterystycznych dla ustawowej teorii dowodowej. Powstawaniu tych reguł dowodowych sprzyjał rozwinięty już w dziedzinie filozoficzno-teologicznej kierunek scholastyczny, usiłujący wszelkie przejawy działalności człowieka ująć w określone zasady i normy. Pod wpływem tego kierunku i prawnicy zaczęli szczegółowo opracowywać prawo procesowe¹². Należy jednak zauważyć, że mimo odchylenia w kierunku modnej wówczas ustawowej teorii dowodowej, prawo dekretalów papieskich w zasadzie holduje w dalszym ciągu rzymskiemu systemowi swobodnej oceny materiału dowodowego w procesie¹³.

Kodeks Prawa Kanonicznego, podobnie jak i inne ustawodawstwa współczesne, opowiedział się zupełnie wyraźnie za zasadą swobodnej oceny sędziowskiej środków dowodowych w procesie¹⁴. Zebrane podczas przewodu sądowego środki dowodowe sędzia obowiązany jest ocenić według własnego sumienia, chyba że w poszczególnym przypadku przepisy prawne same określają moc dowodową jakiegoś środka. Takich przepisów w kanonicznym prawie procesowym można znaleźć wiele (kan. 1747, 1751, 1791 § 1, 1791 § 2, 1816, 1827, 1836 § 2). Dotyczą one również przyznania sądowego (kan. 1747 n. 1, 3; 1751). Istnienie reguł dowodowych nie oznacza jednak, że sędzia jest nimi absolutnie skrepowany. Prawodawca kościelny ustalając pewne reguły dowodowe oparte na doświadczeniu, chce sędziemu przyjść z pomocą w ustaleniu rzeczywistości, a nie zobowiązać go absolutnie do przyjęcia ich twierdzeń, mimo odmiennego przekonania wewnętrznego opartego na słuszności. Nawet w przypadku istnienia reguł dowodowych sędzia może od stron procesowo-

¹¹ Meile J., jw. s. 5 nn.; Płodzień S.: Dowód z opinii biegłych w procesie kanonicznym. Lublin 1958, s. 134.

¹² Np.: Tancredus V. (1180—1235): *Ordo iudicarius*. Lugduni 1515; Durandus G. (1238—1296): *Speculum iudiciale*. Basileae 1563; Maschardi L.: *Conclusiones probationum omnium quae in utroque foro quotidie versantur*. Venetiis 1584.

¹³ C.6,X,I,9 (Klemens III): „Licet igitur iudex non semper ad unam speciem probationis applicet mentem suam, sed ex confessionibus, depositionibus, allegationibus et aliis, quae eius praesentia proponuntur, formet animi sui motum, et tanta sit iudicialis auctoritas, ut semper pro ipso praesumi debeat, donec contra ipsum aliquid legitime comprobetur”; c.27,X,II,20 (Celestyn III): „Etenim circumspectus iudex atque discretus iuxta illud, quod in iure civili cautum existit, motum animi sui ex argumentis et testimoniis, quae rei aptiora esse compererit, confirmabit”; c.1,II,14, in VI^o (Innocenty IV): „Si quis iudex ecclesiasticus, ordinarius aut etiam delegatus, famae suae prodigus et proprii persecutor honoris, contra conscientiam et contra iustitiam in gravamen partis alterius in iudicio quicquam fecerit per gratiam vel per sordes, ab executione officii per annum noverit se suspensum, ad aestimationem litis parti, quam laeserit, nihilominus condemnandus...”; Reg. 12, R. J., n VI^o: „In iudiciis non est acceptatio personarum habenda”. — Powyższe postanowienia dekretalów papieskich w swej treści nie odbiegają od zasady podanej przez cesarza Hadriana (D.22,5,3,2); por. wyżej przypis 2. Przeto wydaje się, że zbyt mocne jest twierdzenie E. Rittnera (jw., s. 63): „Późniejszy proces kanoniczny z nielicznymi wyjątkami holduje teorii ustawowej, wiążąc sędziego tak co do środków dowodowych, jako też co do oceniania ich doniosłości. Przyjęcie tej teorii jest jedną z głównych cech procesu kanonicznego i wszystkich praw procesowych, wytworzonych na jego podstawie”. — Gross K., jw. s. 102 nn.; Lega M. — Bartoccetti V., jw., vol. II, s. 941; Płodzień S., jw. s. 139 n.

¹⁴ Kan. 1869 § 3: „Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, nisi lex aliquid expresse statuat de efficacia alicuius probationis”.

wych zażądać pełniejszego dowodu, a tym samym przekroczyć zakres ustalonych przez ustawę norm, czego przykładem jest przepis kan. 1791 § 2¹⁵. Poza kan. 1869 § 3, który wyraźnie sankcjonuje w procesie kanonicznym zasadę swobodnej oceny środków dowodowych, Kodeks Prawa Kanonicznego w wielu miejscach podkreśla możliwość i obowiązek sędziego kierowania się swobodnym uznaniem środków dowodowych; szczególnie analiza tych środków dowodowych na tle konkretnych okoliczności nie miałaby znaczenia, gdyby sędzia nie mógł kierować się w ich ocenie własnym przekonaniem (kan. 1743 § 2, 1753, 1789, 1796, 1804, 1818, 1824 § 2, 1836 § 3, 1869 § 1—2)¹⁶. Prawda musi mieć pierwszeństwo przed wszelkimi domniemaniami.

Zasadzie swobodnej oceny sędziowskiej podlega również przyznanie sądowe strony, co jednak nie oznacza, że kanoniczne przepisy procesowe nie nasuwają żadnych wątpliwości pod tym względem. Z przepisu kan. 1751 na pierwszy rzut oka może się wydawać, że zasada swobodnej oceny sędziowskiej obowiązująca po myśli kan. 1869 § 3 została tu ograniczona, gdyż tenże przepis niejako z góry ustala moc dowodową sądowego przyznania w sprawach cywilnych, w których chodzi o dobro prywatne, nie odwołując się do przekonania sędziego. Jest to jednak trudność pozorna. W myśl zasady, że miejsca niejasne należy tłumaczyć jaśniejszymi, odwołujemy się do przepisu kan. 1747 n. 3; tenże zaś przepis postanawia, że fakty przytoczone przed sądem przez jedną stronę, a przez drugą przyznane, nie wymagają dowodzenia, chyba że dowodzenia tego domaga się prawo lub sędzia. A więc głos sumienia sędziowskiego i tu nie został wykluczony od wpływu na ocenę wartości dowodowej. Sędzia mimo przyznania sądowego może żądać innych środków dowodowych, jeżeli będzie uważał to przyznanie za mało wiarogodne, czy niezgodne z rzeczywistością. Również z przepisu kan. 1747 n. 1 może się wydawać, że i sądowe przyznanie się oskarżonego do przestępstwa może przesądzić sprawę niezależnie od przekonania sędziowskiego¹⁷. Ten przepis należy znów tłumaczyć w łączności z przepisem kan. 1751 w części dotyczącej skutków przyznania sądowego w sprawach publicznych. Sprawy karne, to sprawy publiczne, dlatego przyznanie się oskarżonego do przestępstwa nie może przesądzać o treści wyroku, lecz podlega swobodnej ocenie sędziego. Zresztą taki sens nasuwa się, gdy kan. 1747 czyta się do końca. Przy końcu tegoż kanonu istnieje klauzula: *nisi a iure vel a iudice probatio nihilominus exigatur*; należy ją odnieść nie tylko do trzeciego punktu kanonu, ale i do pierwszego. Przemawia za tym argument logiczny.

Sędzia więc w myśl przepisu kan. 1869 § 3 ma oceniać przyznanie sądowe według własnego sumienia, czyli wewnętrznego przekonania. Ocena ta nie może być dowolna, nie może opierać się na „widzimisię” sędziego, lecz musi być syntezą dwóch momentów: obiektywnego i su-

¹⁵ Kan. 1791 § 2: „Si sub iuramenti fide duae vel tres personae, omni exceptione maiores, sibi firmiter cohaerentes, de aliqua re vel facto in iudicio testificentur de scientia propria, sufficiens probatio habetur; nisi in aliqua causa iudex ob maximam negotii gravitatem, vel ob indicia quae aliquod dubium de veritate rei asseratae ingerunt, necessarium censeat pleniorum probationem”.

¹⁶ Meile J., jw. s. 133 nn.

¹⁷ Kan. 1747 n. 1: „Non indigent probatione: 1^o Facta notoria, ad normam can. 2197, nn. 2, 3...”; kan. 2197 n. 2: „Delictum est: ...Notorium notorietate iuris, post sententiam iudicis competentis quae in rem iudicatam transierit aut post confessionem delinquentis in iudicio factam ad normam can. 1750”.

biektywnego. Sędzia musi przeanalizować przyznanie sądowe strony w różnych aspektach i to na tle innych środków dowodowych, które zostały zebrane w postępowaniu dowodowym. Prawidłowa analiza przyznania w łączności z jego okolicznościami i innymi środkami dowodowymi, prowadzi sędziego do wniosków obiektywnych, które dzięki pewności sędziego o ich prawidłowym wyprowadzeniu stają się jego wewnętrznym przekonaniem.

Konieczność wszechstronnego rozważenia przyznania sądowego nie ogranicza się tylko do postawy biernej, a więc do oceny w granicach zebranego materiału, lecz obejmuje również stronę czynną; sędzia w przypadku stwierdzenia braku dostatecznych danych do wszechstronnej oceny powinien je uzupełnić, o ile to jest możliwe. Wprawdzie kanoniczne prawo procesowe nakazuje sędziemu uzupełnić środki dowodowe tylko wtedy, gdy w sprawie chodzi o dobro publiczne (kan. 1619), jednakże to nie znaczy, że w sprawach o charakterze prywatnym nie musi z urzędu dążyć do wszechstronnego naświetlenia przytoczonego przez stronę środka dowodowego, którym może być przyznanie. Domaga się tego obowiązująca w każdym procesie zasada prawdy obiektywnej. Uwzględnienie całokształtu okoliczności sprawy nadaje ocenie sędziowskiej charakter obiektywny.

Z zebranego materiału dowodowego sędzia może wyciągnąć wnioski tylko logicznie uzasadnione. O wewnętrznym przekonaniu sędziego może być mowa tylko wtedy, gdy wszystkie wnioski z poszczególnych środków dowodowych stanowią jedną logiczną całość¹⁸.

Aby zasada swobodnej oceny środków dowodowych nie przerodziła się w dowolność sędziowską opartą na podłożu irracjonalnym, kanoniczne prawo procesowe nakłada na sędziego obowiązek uzasadnienia wyroku (kan. 1873 § 1 n. 3). Uzasadnienie to jest podstawą kontroli trafności wniosków wyprowadzonych z zebranego materiału dowodowego, jest dowodem prawidłowej oceny zebranych środków dowodowych. Konstruując uzasadnienie wyroku, sędzia czuje się zmuszony dodatkowo do podania każdego środka dowodowego i okoliczności sprawy wnikliwej analizie i do krytycznego ustosunkowania się do wyciągniętych wniosków, tym bardziej, że uzasadnienie to może być przedmiotem kontroli w sądzie wyższej instancji na skutek apelacji. Dlatego też w uzasadnieniu wyroku sędzia musi wykazać, jakimi motywami kierował się w ocenie przyznania sądowego strony, dlaczego wyciągnął takie a nie inne wnioski¹⁹.

§ 2. OCENA PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIELE OGÓLNYCH ZASAD PSYCHOLOGICZNYCH

Podstawą wartości przyznania sądowego strony, jako procesowego środka dowodowego, podobnie jak i zeznań świadków, jest możliwość poznania przez każdego normalnego człowieka faktu spornego i wydania o nim świadectwa zgodnie ze stanem rzeczywistym²⁰. Możliwość poznawa-

¹⁸ Cieślak M., jw. s. 232 nn.; Resich Z., jw. s. 88 nn.

¹⁹ Conte a Coronata M., jw. n. 1403; Jone H., jw. s. 216; Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. II, s. 955 nn.; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 592.

²⁰ Horoszowski P.: Od zbrodni do kary. Warszawa 1966, s. 211 nn.; Myrcha M.: Dowód ze świadków w procesie kanonicznym, jw. s. 20.

nia rzeczywistości natomiast zależy od normalnego stanu i właściwego funkcjonowania władz poznawczych człowieka. Przeto wszystkie przyczyzny, które wykluczają lub zmniejszają możliwość poznania, siłą rzeczy przyznanie strony pozbawiają wartości dowodowej, albo tę wartość zmniejszają. Najlepsze nastawienie woli sprzyjające ujawnieniu prawdy nie wystarcza, jeżeli władze poznawcze funkcjonują niewłaściwie. Niewłaściwe funkcjonowanie którejkolwiek z władz poznawczych odbija się w konsekwencji na wartości przyznania, gdyż zakłada ono uprzednie poznanie. Bez uprzedniego poznania rzeczywistości przyznanie nie może być oświadczeniem prawdy, a tym samym środkiem dowodowym.

Poznanie, to proces złożony. Rozpoczyna się od zmysłów, przechodzi przez stadia pamięci i wyobraźni, następnie przetwarza się w myślenie i zakończenie znajduje w aktach woli i w czynie²¹.

Wpływ organów zmysłowych na poznanie jest oczywisty²². W tym miejscu jednakże nie interesuje nas szczegółowa analiza organów zmysłowych i proces ich działalności poznawczej; chodzi tu przede wszystkim o zwrócenie uwagi na omyłki w poznaniu, jakie mogą powstać z tego źródła. Przyczyna niedokładnego poznania może istnieć w samym organie zmysłowym, za pomocą którego przyznający odbierał wrażenie, albo też w okolicznościach, które towarzyszyły spostrzeżeniu. Dlatego sędzia przystępujący do oceny przyznania strony musi być zorientowany, czy organ zmysłu, za pomocą którego przyznający odebrał wrażenie, które posłużyło do poznania faktu będącego przedmiotem przyznania, nie podlegał żadnym zaburzeniom. Bo nie bez wpływu na ocenę prawdziwości przyznania może być fakt, że przyznający jest np. niewidomy czy głuchy; przyznanie niewidomego lub głuchego do faktu, który zakłada funkcjonowanie wzroku lub słuchu, jest mało prawdopodobne. Przy ocenie przyznania nie bez znaczenia są również okoliczności, w jakich miały miejsce spostrzeżenia przyznającego. Dlatego sędzia obowiązany jest stwierdzić, czy nie zaszły okoliczności, które mogły przyznającego wprowadzić w błąd. Np. może się zdarzyć, że ktoś przyznaje się do nieudzielenia pomocy rannemu w wypadku drogowym, gdy tymczasem rannego pozorowała kukła podstępnie położona na drodze; ktoś może przyznawać się do zabicia określonego człowieka, gdy tymczasem człowiek ten zginął podczas ciemnej nocy wśród ogólnej strzelaniny.

Każde przyznanie jest zgodne z obiektywnym stanem rzeczy, jeżeli jest oparte na własnych spostrzeżeniach. Jednakże w praktyce do spostrzeżeń dołącza się rozumowanie i to często w sposób niewidoczny, tak że różnica między jednym a drugim zaciera się. Własne sądy, jako wynik rozumowania przyznającego, mogą zniekształcić fakty będące przedmiotem przyznania. Ponadto rozumowanie przyznającego może być błędne, tj. w większym lub mniejszym stopniu niezgodne w swym wyniku ze stanem faktycznym. Powodem tego może być albo niewłaściwe funkcjonowanie zmysłów, albo pośpiech przy spostrzeżeniach, albo też nieświadomość lub niedostateczny rozwój umysłowy przyznającego. Sędzia więc

²¹ Horoszowski P., jw. s. 219 nn.; Pastuszka J.: Charakter człowieka. Lublin 1959, s. 63.

²² Kaczmarek L.: Zarys psychologii neotomistycznej. Poznań 1958, s. 104 nn.; Kwiatkowski F.: Filozofia wieczysta w zarysie. T. II. Kraków 1947, n. 613 nn.; Lindworski J.: Psychologia eksperymentalna. Kraków 1933, s. 15 nn.; Pastuszka J., jw. s. 64 nn.

oceniając przyznanie sądowe strony musi wziąć pod uwagę możliwość tego rodzaju zjawiska psychologicznego.

Ważnym wymogiem psychologicznym prawdziwości przyznania, może nawet ważniejszym niż umiejętność spostrzegania, jest zdolność przypominania, czyli przechowywania i odtwarzania ubiegłych doświadczeń. Przechowywanie treści pamięciowych nie jest jednakowe u każdego człowieka. Jedni ludzie odznaczają się trwałą pamięcią, inni szybko zapominają; pamięć jednych jest z natury uzdolniona, innych ociężała lub przytępiona. Osłabienie pamięci, to jedna z przyczyn nieścisłego przyznania w sądzie. Osłabienie to następuje albo na skutek upływu czasu od momentu, w którym miał miejsce fakt przyznany, albo na skutek niedokładnego spostrzeżenia. Wiek starczy lub różnego rodzaju przebyte choroby mogą znacznie osłabić działalność pamięci. Zasadą jednak jest, że zdolność przypominania jest proporcjonalna do uwagi w chwili przeżywania faktu, uwaga ta zaś jest proporcjonalna do zainteresowania danym faktem²³. Dlatego trudno przyjąć, aby np. przestępca nie pamiętał szczegółów popełnienia przez siebie większego przestępstwa. Zdarza się również, że pod wpływem zaniku pamięci powstają wspomnienia pozorne, zwłaszcza po dłuższym upływie czasu od chwili wydarzenia. Są one fałszywe nie tylko w szczegółach, ale nawet niekiedy w całości. Niekiedy trudno je zdemaskować, gdyż są łączone z jakimś faktem rzeczywistym. Teg rodzaju pozornym wspomnieniom zazwyczaj towarzyszy niepewność i po tym można je rozpoznać. Jeżeli samemu brało się bezpośredni udział w wydarzeniach przypominanych, odświeżenie pamięci z zasady nie powinno nastrożać większych trudności²⁴.

Niepoślednią rolę w odtwarzaniu faktów przeszłych odgrywa wyobraźnia²⁵. Wyobraźnia jest pewnego rodzaju zdolnością odtwarzania dawnych spostrzeżeń. Psychologia eksperymentalna odróżnia wyobraźnię odtwórczą od twórczej. Wyobraźnia odtwórcza, zwana inaczej pamięcią zmysłową, odtwarza jedynie minione przedmioty i zjawiska zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy. Wyobraźnia natomiast twórcza, zwana inaczej fantazją, polega na przetwarzaniu dawnych spostrzeżeń, na kombinowaniu obrazów i wydarzeń nagromadzonych w pamięci i zużytkowaniu tego materiału zgodnie z upodobaniem. W wyniku działalności wyobraźni twórczej powstają fakty, które w rzeczywistości nigdy nie istniały. Otóż wyobraźnia odtwórcza nie wpływa ujemnie na ścisłość przyznania, ale przeciwnie — dopomaga do odtworzenia stanu faktycznego; ujemnie wpływa tylko wyobraźnia twórcza. Działanie wyobraźni twórczej jest tym niebezpieczniejsze przy ocenie przyznania, że zdarzają się przypadki przyjmowania własnych wytworów fantazji za rzeczywistość. Przypadki te zdarzają się przeważnie u dzieci i pod wpływem stanu chorobliwego²⁶. Gdy chodzi o wyobrażenia odtwórcze, to są one mniej wyraźne i dokładne niż spostrzeżenia. Jednakże im dokładniejsze były spostrzeżenia, tym dokładniejsze powstają wyobrażenia. Ponadto istnieją różne typy wyobraźniowców, zależnie od zdolności zmysłowej, która w nich przeważa.

²³ Kaczmarek L., jw. s. 171 nn.; Smirnow A.: Psychologia zapamiętywania. Warszawa 1951; Szewczuk W.: Psychologia zapamiętywania. Warszawa 1965.

²⁴ Pastuszka J., jw. s. 69 nn.

²⁵ Kaczmarek L., jw. s. 160 nn.; Pastuszka J., jw. s. 73 nn.

²⁶ Wachholz L.: Psychopatologia sądowa. Warszawa 1923, s. 176.

Strona, by mogła w sądzie dokonać przyznania prawdziwego, musi nie tylko posiadać dobrze funkcjonujące władze poznawcze, nie tylko mieć świadomość zaistniałych faktów, ale ponadto musi mieć wolę dokonania przyznania zgodnie z rzeczywistym stanem rzeczy, czyli musi być prawdomówna. Przeciwnością prawdomówności jest kłamliwość. Kłamliwość ma miejsce wtedy, gdy wola i kierowane nią wysiłki zmierzają ku temu, aby stwierdzane fakty były niezgodne z rzeczywistością. Doświadczenie wykazuje, że dążność do wypowiedzania prawdy i unikania dobrowolnych kłamstw jest człowiekowi wrodzona. Kłamstwo jest właściwe człowiekowi, ale nie jako cecha istotna, lecz jako funkcja możliwa²⁷. Akt woli jest zawsze poprzedzony motywem. Motywem aktu woli jest to wszystko, co duszy naszej przedstawia się jako pewna wartość, dająca się urzeczywistnić poprzez akt woli²⁸. Gdy chodzi o przyznającego, to motywami wpływającymi na jego wolę i pobudzającymi do prawdziwego przyznania mogą być: naturalna skłonność mówienia prawdy, moralność chrześcijańska lub szczególna pobudka religijna.

Naturalna skłonność do mówienia prawdy tkwi w każdym człowieku i jest tak wielka, że aby ją pokonać i zastąpić kłamstwem, potrzebny jest znaczny wysiłek wewnętrzny. A tymczasem człowiek z natury swej woli drogę mniej uciążliwą. Dlatego woli odtworzyć fakty rzeczywiste przy pomocy pamięci bez wysiłku, aniżeli wymyślić fakt nie istniejący i podać go za rzeczywisty. A już tym bardziej nikt nie zwykł kłamać na własną niekorzyść.

Innym motywem naturalnym, który skłania do dokonania prawdziwego przyznania, jest wstyd i obawa przed potępieniem ze strony otoczenia za przyznanie fałszywe. Wstyd jest niejako karą *latae sententiae*, gdyż spada na kłamcę z chwilą popełnienia kłamstwa. Jeżeli jednak konsekwencje przyznania mogą być niekorzystne dla przyznającego w znacznym stopniu, wtedy mają one z zasady przewagę nad wstydem w uformowaniu treści przyznania. Stąd naturalna skłonność do mówienia prawdy nie jest jeszcze dostatecznym zabezpieczeniem wiarygodności przyznania.

Motywowym naturalnym przychodzą z pomocą motywy moralne, a mianowicie moralność chrześcijańska, która nakłada na wszystkich wiernych obowiązek mówienia prawdy. Nie znaczy to jednak, że człowiek o innej moralności niż chrześcijańska nie może być prawdomówny; każdy inny system moralny może mieć tu swój pozytywny wpływ.

Zasadniczy wpływ na prawdomówność, zwłaszcza dla ludzi głęboko religijnych, posiada przysięga prawdomówności. Przysięga ta w szczególny sposób zobowiązuje wierzących do mówienia prawdy, gdyż jest powołaniem się na autorytet samego Boga (kan. 1316 § 1), jest aktem kultu religijnego należnego Bogu; krzywoprzysięstwo zaś jest zniewagą wobec Boga oraz powoduje ustawowe skutki karne (kan. 1743 § 3). Należy tu zauważyć, że w postępowaniu karnym sędzia nie może oskarżonemu nakazać złożenia przysięgi prawdomówności, gdyż oskarżony nie musi przyznać się do winy; w sprawach cywilnych, w których chodzi o dobro publiczne sędzia jest obowiązany ją nałożyć, w sprawach zaś, w których chodzi o dobro prywatne, może ją nałożyć według roztropnego uznania

²⁷ Pastuszka J., *iw.* s. 338.

²⁸ Lindworski J., *iw.* s. 228; Obuchowski K.: *Psychologia dążeń ludzkich*, Warszawa 1967, s. 22 nn.

(kan. 1744). Osoba religijna, posiadająca pozytywne świadectwo moralności, jeżeli składa przysięgę prawdomówności, z zasady zasługuje w pełni na wiarę.

§ 3. OCENA PRYZNANIA SĄDEWEGO STRONY W ŚWIETLE WŁAŚCIWOŚCI PODMIOTOWYCH

Sędzia, by mógł należycie ocenić moc dowodową przyznania sądowego, musi zwrócić uwagę również na właściwości podmiotowe tegoż przyznania, czyli musi dokładnie poznać osobę przyznającego.

Że właściwości podmiotowe mają wpływ na wartość przyznania sądowego, wynika pośrednio z przepisu kan. 1789 n. 1. Przepis ten bezpośrednio dotyczy oceny zeznań świadków, pośrednio zaś i przyznania stron, gdyż przyznanie należy również do kategorii zeznań. Otóż przepis ten stanowi, że przy ocenie zeznań należy wziąć pod uwagę, kim jest zeznający, jaką cieszy się opinią u ludzi i czy piastuje jakąś godność²⁹.

Wśród właściwości podmiotowych przyznania sądowego na pierwszy plan wybija się stan moralny przyznającego. Moralność przyznającego w ocenie wiarygodności jego przyznania, podobnie jak i świadka w ocenie jego zeznania, odgrywa dużą rolę. Moralne życie człowieka jest największą gwarancją jego prawdomówności. Człowiek moralny nie może zeznawać wbrew swemu sumieniu. Jeżeli są wyjątki od tej zasady, to są one nieliczne. Podstawą życia moralnie dobrego jest zdrowy rozum i prawa wola człowieka, której początkiem jest miłość dobra. Człowiek moralnie dobry, to człowiek z natury uczciwy, który dąży do uporządkowania swych pragnień i spełnienia swych obowiązków w stosunku do Boga, społeczeństwa, bliźnich i siebie samego, który poprzez swoje czyny zbliża się do celu ostatecznego. Synonimem człowieka moralnego jest „człowiek porządny”, „cieszący się dobrą opinią”, „wiarogodny” itp. Moralność człowieka może być wzmocniona na bazie religijnej. Wtedy człowieka moralnego możemy nazywać „praktykującym”, „wierzącym”, „dobrym chrześcijaninem”, „dobrym katolikiem”.

Kościelna praktyka sądowa docenia wartość człowieka moralnego, gdyż do oceny osobowych środków dowodowych żąda świadectw moralności. Świadectwo moralności wystawione przez proboszcza może mieć znaczenie dla sędziego tylko wtedy, gdy nie będzie ono zbyt ogólnikowe, ale szczegółowe, oparte na własnej obserwacji proboszcza lub relacji wiarogodnych parafian. Dlatego z zasady nie może mieć większego znaczenia świadectwo moralności polegające na wypełnieniu rubryk kwestionariusza słowem „tak” lub „nie”. Przed napisaniem świadectwa moralności swemu parafianinowi proboszcz jest zobowiązany przeprowadzić nawet coś w rodzaju śledztwa szczegółowego; powinien uczynić to gorliwie, w poczuciu częściowej odpowiedzialności za sprawiedliwy wyrok.

Również wśród pytań sędziego, skierowanych podczas przesłuchania sądowego do stron i świadków, powinny znajdować się dotyczące wiarygodności, moralności i religijności stron. Odpowiedzi na nie, łącznie ze

²⁹ Kan. 1789 n. 1: „In aestimandis testimoniis iudex prae oculis habeat: Quae conditio sit personae, quaeve honestas et an aliqua dignitate testis praefulgeat...”; M y r c h a M., jw. s. 88.

świadczeniami moralności wystawionymi przez proboszcza, mogą okazać się wielce przydatne przy ocenie ewentualnego przyznania.

Inną właściwością podmiotową, na którą sędzia przy ocenie przyznania sądowego musi zwrócić uwagę, to stosunek przyznającego do przedmiotu przyznania.

Przyznający nie zawsze dokonuje przyznania zgodnie z rzeczywistością, a to pod wpływem własnego interesu. Interes ten może być najróżnorodniejszy. Strona może dokonać przyznania dlatego, żeby nie dopuścić do gromadzenia innych środków dowodowych, które dla jakiejś przyczyny są dla niej niepożądane; np. gdy obawia się, że przeciwnik w celu wykazania słuszności swych roszczeń przedłoży sądowi kompromitujące ją listy lub inne dokumenty; gdy chce przyspieszyć rozstrzygnięcie sprawy i sądzi, że przyznanie pewnej okoliczności nie wpłynie istotnie na wyrok sądu. Strona może niekiedy dokonać przyznania kłamliwego „dla świętego spokoju”, aby wreszcie uwolnić się od nagabywań powoda. Przyznanie strony może też wypływać z niskiego wyrachowania lub zemsty do osoby trzeciej; np. strona pozwana może fikcyjnie przyznać się do długu zaciągniętego rzekomo wobec powoda, z którym uprzednio weszła w porozumienie, aby w wyniku zasądzenia zwrotu tego długu zmniejszyć majątek podlegający podziałowi między osoby trzecie. W praktyce sądowej znane są przypadki, że pozwany przyznaje się do niedopełnienia małżeństwa, aby łatwiej uzyskać dyspensę papieską od tegoż małżeństwa, albo do pozornej zgody małżeńskiej, do bojaźni ciężkiej itp., aby uzyskać orzeczenie nieważności małżeństwa.

Jeszcze częściej i wyraźniej interes własny kieruje przyznającym się do przestępstwa w postępowaniu karnym. Interesem tym może być chęć uniknięcia odpowiedzialności za przestępstwa cięższe; np. gdy oskarżony przyznaje się do bezpośredniego udziału w kradzieży, aby przez to zrzucić z siebie podejrzenie współudziału w zabójstwie dozorca, którego dokonali „ubezpieczający” kradnących. Znany jest przypadek fałszywego przyznania się do zgwałcenia nieletniej niewiasty, aby wygrać proces o orzeczenie nieważności małżeństwa wytoczony z tytułu niezdolności płciowej³⁰. Interesem tym może być pragnienie uratowania innych osób od podejrzenia lub skazania; może być uczucie miłości do sprawcy przestępstwa lub ratowanie honoru innej osoby. Może ktoś przyznać się do przestępstwa, aby przy tej okazji pomówić zienawidzoną osobę o współudział. Przyznanie się do przestępstwa może wypływać z przechwałki i w mniemaniu, że przysporzy ono sławy przynajmniej w pewnym środowisku, albo ze strachu przed pogrózkami prawdziwych sprawców przestępstwa³¹. Przyczyn samooskarżenia się może być wiele. Ustalenie i analiza tych przyczyn jest konieczna, aby można było odróżnić przyznanie się do przestępstwa odpowiadające rzeczywistości od przyznania się fikcyjnego.

Na wartość przyznania sądowego, podobnie jak i na wartość zeznań w ogóle³², rzutuje, przynajmniej w pewnym stopniu, stopień kultury przyznającego, jego inteligencja i wykształcenie.

³⁰ Kalinowski S., jw. s. 225, nota 26.

³¹ Berger A.: Przyznanie się. *Gazeta Sądowa Warszawska* 50 (1931) 413 nn.; Papierkowski Z.: Co prawo karne zawdzięcza psychologii? Lublin 1947, s. 23 nn.

³² Myrcha M., jw. s. 97 nn.

Człowiek o wyższej kulturze posiada bardziej rozwinięty zmysł spostrzegawczy, jest bardziej krytyczny, posiada bardziej rozwiniętą pamięć, ściślej wyraża swoje myśli i spostrzeżenia, dokładniej zdaje sobie sprawę z roli, w jakiej występuje przed sądem, jest w stanie dać obszerniejsze wyjaśnienia na temat przyznanego faktu, odróżnia rzeczy istotne od nieistotnych. Nie wolno jednak sędziemu zapominać, że aczkolwiek inteligencja i wykształcenie przyznającego nadają jego przyznaniu większą wartość, to jednak równocześnie mogą nieść pewne niebezpieczeństwo; człowiek inteligentny i wykształcony łatwiej w przyznaniu może dostrzec swój interes lub swoją niekorzyść, oraz skłonny jest do przyznania dołaczyc niewidocznie swój pogląd i ocenę faktu przyznanego, na skutek czego obraz prawdy obiektywnej może stać się fałszywy lub niewyraźny. Ogólnie jednak należy powiedzieć, że przyznanie człowieka o wyższej kulturze jest zdolne odtworzyć bardziej rzeczywisty obraz faktyczny, niż przyznanie człowieka niewykształconego. Już sam fakt, że człowiek niewykształcony z zasady jest zdolny tylko odpowiadać na pytania poszczególne, a nie opisywać wydarzenia spontanicznie, utrudnia sędziemu rozpoznanie całościowe stanu faktycznego. Ponadto człowiek niewykształcony słabo rozróżnia rzeczy istotne od drugorzędnych, ulega pytaniom sugestywnym, boi się powiedzieć za wiele, nie umie logicznie wiązać i uzasadniać faktów. Znane są przypadki że strona dokonuje fałszywego przyznania na skutek swej nieświadomości i nieorientowania się o co chodzi; np. oskarżony przyznaje się do przestępstwa zabójstwa, gdy tymczasem był on tylko materialnym sprawcą zabójstwa, ponieważ nastąpiło ono w wyniku nieszczęśliwego przypadku; albo oskarżony przyznaje się dlatego, ponieważ sędzia powiedział, iż „będzie lepiej dla oskarżonego, jeżeli przyzna się do winy”. Z drugiej jednak strony nie należy zapominać, że przyznanie człowieka prostego, niewykształconego, może przedstawiać dla sędziego dużą wartość, gdyż odznacza się wielką konkretnością, ponieważ myślenie abstrakcyjne napotyka u niego z zasady na większe trudności, dzięki czemu przedmiot przyznania nie odbiega od stanu faktycznego przynajmniej w niektórych szczegółach.

Aby wyrobić zdanie o stopniu kultury umysłowej przyznającego, należy stronom już na początku przesłuchania zadać pytanie dotyczące ich zawodu, specjalności w zawodzie, rodzaju wykonywanych zajęć, wykształcenia. Pytania te powinny mieścić się wśród tzw. pytań ogólnych (*generalia*).

Niezmiernie trudne do oceny dla sędziego jest przyznanie strony niedorozwiniętej umysłowo. Do niedorozwojów umysłowych psychiatria zalicza upośledzenia funkcji psychicznych, cechujące się tym, że zostały odziedziczone lub nabyte we wczesnym okresie życia i dotyczą przede wszystkim poziomu intelektualnego, tzw. inteligencji³³. Postaciami niedorozwoju psychicznego są oligofrenie, oraz psychopatie³⁴. Oligofrenie dzieli się według poziomu inteligencji na idiotyzm (*idiotia*), głuptactwo (*imbecillitas*) i ograniczenie umysłu (*debilitas mentis*). Psychopatie polegają na odchyleniu od normy w zakresie struktury osobowości, w szczególności zaś charakteru uczuciowego, woli, oraz napędu psycho-ruchowego.

³³ Bleuler E. — M., jw. s. 517.

³⁴ Luniewski W., jw. s. 18; Cieślak M. — Spett K. — Wolter W.: Psychiatria w procesie karnym. Warszawa 1968, s. 96—325.

Oligofrenicy o najniższym poziomie inteligencji, jak np. idioci, są łatwi do wykrycia i w konsekwencji do wykluczenia z udziału w procesie jako niepoczytalni i nie mający zdolności procesowej. Gorzej jest z głuptakami, a zwłaszcza z debilami. Głuptacy, albo inaczej imbecyle, mogą posługiwać się mową o ubogim zakresie słów, są w stanie wykonywać prymitywne czynności. Debile są dotknięci najłżejszym stopniem oligofrenii; mogą przyswoić sobie wiadomości na niskim poziomie, zawodzą jednak nawet przy przeciętnych próbach ożywienia intelektualnego. Poczytalność oligofreników, a tym samym i wartość ich przyznania sądowego, należy oceniać według stopnia upośledzenia psychiki. Również ważny jest rodzaj czynu, do którego taki przyznaje się, gdyż ten sam sprawca może np. rozpoznawać znaczenie kradzieży, nie jest natomiast w stanie rozpoznać bardziej skomplikowanego przestępstwa, jakim może być podrobienie podpisu lub sfalszowanie dokumentu. Należy również pamiętać, że oligofrenicy łatwo ulegają sugestii innych osób³⁵. Psychiatrzy znają przypadki przedstawiania przez oligofreników faktów niejako mechanicznie, bez udziału rozumowania w ścisłym słowa znaczeniu. Np. chłopiec niedorozwinięty, imbecyl, potrafił powtórzyć prawie dosłownie usłyszane w kościele kazanie, łącznie z intonacją i gestykulacją, nie rozumiejąc jego treści³⁶; inny znów oligofrenik umiał na pamięć odrecytować kilka ksiąg z „Pana Tadeusza”, recytował dosłownie ustawę konstytucyjną, jednakże nie umiał zliczyć sumy kilku banknotów³⁷. Otóż same wiadomości, zwłaszcza pamięciowe, zaczerpnięte z książek, nie są miarą inteligencji; inteligencja bowiem przejawia się w sposobie myślenia i działania, niekoniecznie w oparciu o duży zasób wiadomości.

O psychopatii na ogół jest trudno mówić, gdyż nie ma człowieka, w którym wszystkie składowe części organizmu byłyby na poziomie i wszystkie jego funkcje doskonale zgrane. Każdy człowiek posiada jakieś defekty charakteru, które polegają na pewnych odchyleniach od normy i załamaniach struktury osobowości. Dlatego o psychopatach można mówić dopiero wtedy, gdy załamania więzi psychicznych w sferze uczuciowej, popędowej lub wolowej wykazują stale i głębsze odchylenia od normy, mimo że funkcje poznawcze działają normalnie³⁸. Odchylenia te, które nieraz wiążą się z obniżeniem inteligencji człowieka, odbijają się ujemnie na poczuciu odpowiedzialności, na zmyśle rzeczywistości, na poczuciu zobowiązań społecznych³⁹. A to już są zjawiska, które muszą z urzędu interesować sędziego. Psychopatologia odróżnia wiele odmian charakteru psychopatycznego, które potwierdza praktyka sądowa⁴⁰. Psychopatię zwykło się w zasadzie traktować jako stan nie usprawiedliwiający orzeczenia o poczytalności zmniejszonej. Jednakże w odniesieniu do ciężkich stanów psychopatycznych można formułować wnioski o znacznym stopniu ograniczenia zdolności kierowania postępowaniem⁴¹.

³⁵ Spett K., jw. s. 646—653.

³⁶ Dreszer R., jw. s. 53.

³⁷ Luniewski W., jw. s. 19 n.

³⁸ Langelüddecke A.: *Gerichtliche Psychiatrie*. Berlin 1959, s. 43; Luniewski W., jw. s. 29; Pastuszka jw. s. 284 n.

³⁹ Langelüddecke A., jw. s. 6; Macdonald J.: *Psychiatry and the Criminal*. Springfield 1958, s. 120 n.

⁴⁰ Pastuszka J., jw. s. 286 nn.; Wachholz J., jw. s. 159 nn.

⁴¹ Luniewski W., jw. s. 30.

Aby poznać przyznającego od strony zaburzeń psychicznych, sędzia musi nie tylko odwołać się do opinii biegłych, ale i sam musi być dobrym psychologiem⁴². Biegli w oparciu o swe wiadomości specjalne oświetlają sądowi drogę, jednakże sąd nie jest absolutnie związany ich opiniami, choćby one były zgodne ze sobą. W myśl zasady swobodnej oceny środków dowodowych sąd ocenia opinie biegłych, podobnie jak i inne środki dowodowe, na tle innych okoliczności sprawy (kan. 1804, 1869 § 3). Opinii takich nie oceni się właściwie bez zasadniczej znajomości przedmiotu. Ponadto nasuwa się postulat, aby sędzia w miarę możliwości osobiście i bezpośrednio zetknął się z przyznającym jako stroną w sądzie, a nie za pośrednictwem sędziego delegowanego; bezpośrednia i wnikliwa obserwacja przyznającego znacznie ułatwi sędziemu ocenę wiarygodności przyznania. W każdym jednak razie protokół przesłuchania strony, oprócz zeznań przedmiotowych, powinien zawierać dodatkowe uwagi sędziego przesłuchującego dotyczące właściwości osobowych zeznającego (kan. 1779, 1745 § 2).

§ 4. OCENA PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE WŁAŚCIWOŚCI PRZEDMIOTOWYCH

Przy ocenie przyznania sądowego nie bez znaczenia są jego właściwości przedmiotowe. W odniesieniu do przedmiotu przyznania sądowego prawo przepisuje cały szereg wymogów, których istnienie sędzia musi stwierdzić, aby uznać je za ważne. Przedmiot przyznania sądowego często decyduje o wiarygodności przyznającego i o skutkach prawnych.

Ważną rzeczą przy sędziowskiej ocenie przyznania jest zbadanie jego zakresu.

Gdy chodzi o postępowanie sporne, strona może dokonać przyznania w zakresie dużo większym, aniżeli jej to przysługuje. A tymczasem obowiązuje zasada, że nikt nie może dać drugiemu więcej, aniżeli to jemu samemu przysługuje⁴³; nawet uznawana przez niektórych zasada dyspozycyjności, polegająca na przyznaniu stronom prawa rozporządzania dochodzonymi przez nie podmiotowymi prawami cywilnymi, ma swoje granice — nie może sięgać dalej, niż sięga autonomia.

Oceniając przyznanie sądowe sędzia musi być przekonany, że jego przedmiot rzeczywiście miał miejsce. Przyznanie w procesie spornym jest o tyle niebezpieczną czynnością, że może ułatwić stronom realizację fikcji procesowej przez zaangażowanie autorytetu sądu i uzyskanie jego sankcji w postaci wyroku. Przyznanie może zawierać w sobie uznanie roszczeń, które w rzeczywistości nie istnieją, gdyż nie wynikają ze stosunków zachodzących między stronami, o czym same strony dobrze wiedzą⁴⁴. Np. strona może uznać roszczenia powoda co do jakichś ruchomości będących w jej użytkowaniu, gdy tymczasem stanowią one własność społeczną; w wyniku takiego przyznania powód może uzyskać wyrok, który mu

⁴² Szerer M.: W kwestii ekspertyz psychiatrycznych. *Nowe Prawo* 16 (1960) 324—338; Cieślak M. — Spetł K. — Wolter W., *iw.* s. 378—383.

⁴³ Reg. 79, R. J., in VI^o: „Nemo potest plus iuris transferre in alium, quam sibi competere dinoscatur”.

⁴⁴ Siedlecki W.: Fikcyjny proces cywilny. *Państwo i Prawo* 10 (1955) z. 2, s. 212—236.

posłużyć za dowód własności danych ruchomości. Przy tego rodzaju wątpliwościach sędzia powinien porozumieć się z promotorem sprawiedliwości, do którego należy obrona interesu publicznego i zażądać od powoda wykazania prawa własności za pomocą innych jeszcze środków dowodowych. Przyznanie w procesie spornym może zmierzać do wyrządzenia szkody osobie trzeciej; np. przez uznanie rzekomego długu należnego powodowi i przez uzyskanie przez powoda tytułu egzekucyjnego, pozwany mógłby uwolnić się od obowiązku zwrotu długu rzeczywistym wierzycielom. Sąd przeto nie może wydać orzeczenia w oparciu o przyznanie stron, które nie ma pokrycia w rzeczywistym układzie stosunków zachodzących między nimi.

Przyznanie sądowe w procesie spornym nie może stać również w kolizji z zasadami współżycia społecznego, z zasadami moralności chrześcijańskiej i dobrymi obyczajami⁴⁵. Np. sąd nie może uznać i wyprowadzić skutków prawnych z przyznania skargi o wynagrodzenie za dokonanie umówionego przestępstwa, tym bardziej, że i przepisy prywatnego prawa cywilnego zabraniają zawierania tego rodzaju umów⁴⁶. Należy jednak zaznaczyć, że sąd z reguły nie powinien przejawiać większej aktywności przy kontroli aktów dyspozycyjnych stron bez większego uzasadnienia, gdyż mogłoby to prowadzić do przesadnego wdzierania się w życie osobiste stron.

Może się zdarzyć, że przyznanie w postępowaniu spornym ma daleko większy zakres, aniżeli sięgają pretensje powoda wyrażone w skardze. Np. powód żąda od pozwanego zwrotu 5000 złotych, które pozwany miał mu ukraść, ten jednak przyznaje się do kradzieży większej sumy. Jak sędzia powinien ustosunkować się do takiego przyznania? Czy w takim przypadku może zasądzić od pozwanego na rzecz powoda więcej, aniżeli on sam tego żąda?

W praktyce sądowej od dawna wytworzyła się zasada: *Ne eat iudex ultra petita partium*. Oznacza ona, że sąd orzekający związany jest żądaniem powoda, a wobec tego zakres orzekania sądu w zasadzie musi pokrywać się z zakresem zgłoszonego przez powoda roszczenia procesowego⁴⁷. Zasada ta wynika z założenia, że kto może wcale nie żądać obrony swego prawa, ten może zadowolić się tylko częściową jego obroną. Ma ona swoje konsekwencje w przepisie kan. 1729 § 4. Z przepisu tego wynika, że raz ustalonej formuły sporu nie można zmieniać. Jednakże dla ważnej przyczyny, na żądanie strony lub promotora sprawiedliwości czy obrońcy węzła, po wysłuchaniu przeciwnej lub obu stron, formułę sporu można zmienić nowym dekretem sędziego⁴⁸. Zastrzeżenie to jest

⁴⁵ Reg. 69, R. J., in VI^o: „In malis promissis fides non expedit observari”.

⁴⁶ Art 5 KC: „Nie można czynić ze swego prawa użytku, który by był sprzeczny ze społeczno-gospodarczym przeznaczeniem tego prawa lub z zasadami współżycia społecznego w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Takie działanie lub zaniechanie uprawnionego nie jest uważane za wykonywanie prawa i nie korzysta z ochrony”.

⁴⁷ Cappello F., jw. n. 328; Resich Z., jw. s. 128 nn.; Siedlecki W.: Zarys postępowania cywilnego, s. 300.

⁴⁸ Kan. 1729 § 4: „Dubiorum seu articulorum formula semel statuta mutari non potest, nisi novo decreto, ex gravi causa, ad instantiam partis, vel promotoris iustitiae, vel defensoris vinculi, audita utraque vel altera parte eiusque rationibus perspensis”; Cappello F., jw. n. 328: „Utrum sententia in iis, quae sunt ultra petita, sit ipso iure nulla an solum rescindibilis, controvertitur. Probabilis non constat de nullitate sententiae vi ipsius legis”.

słuszne z punktu widzenia zasady prawdy obiektywnej, która każe sędziemu prowadzić proces w oparciu o stan rzeczywisty.

Szczególnie należy zwrócić uwagę na zakres przyznania sądowego w procesie karnym. Przyznanie się oskarżonego do przestępstwa musi być szczegółowe, aby można było dokładnie zorientować się, do jakich konkretnych czynów przyznaje się. Przyznanie się ogólne nie daje pełnego obrazu winy. Przyznaniu się oskarżonego powinno towarzyszyć ewentualne usprawiedliwienie i szczegółowe wyjaśnienie nawet wszystkich okoliczności dokonania czynu przestępczego. Jest to ważne tym bardziej, że wyjaśnienia oskarżonego są niekiedy jedynym źródłem do ustalenia stanu faktycznego.

Należy też pamiętać, że oskarżony niekiedy przyznaje się do przestępstwa, nie rozumiejąc na czym ono polega, nie rozróżniając czynu zakazanego od winy subiektywnej. Wprawdzie istnieje domniemanie prawne, że przekraczający ustawę karną działa w poczuciu swej winy (kan. 2200 § 2), jednakże domniemanie takie zwyczajnie wystarcza do wszczęcia postępowania karnego, a nie wyrokowania (kan. 2233 § 1). Dlatego sędzia i pod tym kątem musi patrzeć na przyznanie się oskarżonego.

Oskarżony przyznając się do przestępstwa, może dawać kłamliwe wyjaśnienia. Otóż tak sfalszowane przyznanie się oskarżonego nie powinno pociągać za sobą żadnych ujemnych dla oskarżonego konsekwencji procesowych. Wprawdzie na prawidłowe pytania sędziego strona obowiązana jest odpowiadać i wyznać całą prawdę, nie ma jednak obowiązku przyznać się do własnego przestępstwa (kan. 1743 § 1), a tym bardziej do jego okoliczności. Podczas gdy strony w procesie cywilnym i świadkowie są uprzedzani o odpowiedzialności za nieprawdziwe zeznania (kan. 1743 § 3, 1755 § 3) — oskarżony może nie dawać odpowiedzi na zadawane mu pytania dotyczące popełnienia przestępstwa, może też bezkarnie, chociaż prawo o tym nie wspomina wyraźnie, zeznawać nieprawdę. Wynika to z prawa oskarżonego do obrony, chociaż w tym przypadku jest ona pojęta na swój sposób, oraz z zasady: *In poenis benignior est interpretatio facienda* (kan. 2219 § 1). Dlatego ogólną tendencją procesowego prawa karnego, nie tylko kanonicznego, jest tolerancyjna ocena kłamliwych wyjaśnień oskarżonego, jeżeli zmierzają one do uzyskania wyroku uniewinnającego lub złagodzenia kary.

Nierzadkie są przypadki, że sądowe przyznanie się oskarżonego swym zakresem nie pokrywa się ściśle z jego przyznaniem się dokonanym po zakończeniu śledztwa, które odbyło się po myśli kan. 1946 § 2 n. 2—3 oraz 1947. Tego rodzaju niecałkowite pokrywanie się zeznań oskarżonego nie powinno wpływać samo przez się na obniżenie wiarygodności sądowego przyznania się, gdyż wiele okoliczności mogło wpłynąć na to, że przyznanie się do przestępstwa przed formalnym oskarżeniem było nie-dokładne.

§ 5. OCENA PRYZNANIA SĄDOWEGO STRONY W ŚWIETLE OKOLICZNOŚCI JEGO DOKONANIA

Ocenę wiarygodności przyznania sądowego strony, zwłaszcza dokonanego w postępowaniu karnym, znacznie ułatwia wnikliwe zbadanie przez sędziego wszystkich okoliczności towarzyszących jego dokonaniu. Okoliczności takich może być wiele.

I tak na uwagę sędziego powinien zasługiwać sposób, w jaki przyznanie zostało wyrażone. Ogólnie można powiedzieć, że nie zasługuje na większą wiarę przyznający, który wciąż powtarza tylko ogólnikowe fakty. Ogólnikowość może wynikać z założeń taktycznych przyznającego, albo jakiegoś upośledzenia psychicznego. I odwrotnie — zasługuje na wiarogodność przyznający, który jasno i dokładnie podaje stan faktyczny, a więc szczegółowo podaje zdarzenia, określa okoliczności miejsca i czasu, dysponuje szczegółami zdarzeń mniej widocznymi, odpowiada na pytania z przejrzystością i jasnością, a przy tym cechuje go spokój, naturalność, pewność.

Należy jednakże zauważyć, że sposób wyrażenia przyznania sądowego niekiedy stanowi wysoce zawodne kryterium wiarogodności. Doświadczenie uczy, że nie tylko wyrafinowany recydywista, ale i przestępca, który po raz pierwszy w życiu staje przed sądem, potrafi z niewinną miną i największym spokojem zaprzeczać swej rzeczywistej winie, człowiek natomiast niewinny, stając przed sądem w charakterze oskarżonego, na skutek wielkiego zdenerwowania płacze się w wyjaśnieniach, co do pewnych szczegółów nieudolnie kłamie i w ten sposób sprawia wrażenie winnego. Dlatego sąd oceniając przyznanie się oskarżonego musi położyć nacisk na powiązanie tego przyznania się z innymi środkami dowodowymi i okolicznościami⁴⁹.

Na obniżenie wartości przyznania sądowego wpływają zauważone w nim niekonsekwencje. Niekonsekwencje te mogą polegać na tym, że przyznający zmiennie przedstawia fakty i okoliczności będące przedmiotem przyznania. Zmienność przyznającego może wynikać z chęci uzupełnienia przyznania, skorygowania go zgodnie z rzeczywistością na skutek lepszego przypomnienia, z zasady jednak obniża jego wiarogodność, gdyż daje niepewny obraz rzeczywistości.

Jeżeli przyznanie miało miejsce poza sądem, albo w postępowaniu informacyjnym lub śledczym, a następnie na rozprawie sądowej zostało cofnięte, albo też, gdy oskarżony, stale nie przyznający się do winy przed formalnym oskarżeniem, przyznaje się na rozprawie sądowej — nie ma podstaw, by jednym wyjaśnieniem przyznać wyższość nad drugimi tylko dlatego, że zawierają przyznanie. Przyznanie takie zawsze będzie wątpliwe. Wątpliwość powinno usunąć dalsze postępowanie dowodowe.

Nie można również z góry dać rozstrzygającej odpowiedzi na pytanie, któremu przyznaniu, wcześniejszemu czy późniejszemu, w razie rozbieżności ich treści, powinien sąd dać pierwszeństwo i przyjąć za podstawę orzeczenia sądowego. Sąd powinien jedno i drugie przyznanie poddać wnikliwej ocenie na tle całokształtu okoliczności sprawy, porównując je z innymi środkami dowodowymi. Zdarzyć się przecież może, że strona pozwana lub podejrzany o przestępstwo w postępowaniu przygotowawczym lub w początkowej fazie postępowania sądowego, niejako „na gorąco” przyznaje lub przyznaje się do czynu, a następnie za czyjąś namową lub po obmyśleniu taktyki obronnej, zmienia przyznanie lub nawet je odwołuje. Niekiedy znów może być odwrotnie — początkowo chcąc siebie wybielić, strona lub podejrzany zeznaje pod kątem własnych korzyści i w nadziei, że wiele faktów da się ukryć, później jednak ulega innym

⁴⁹ Hochberg L.: Wyjaśnienia oskarżonego w procesie karnym i ich wartość dowodowa. Warszawa 1962, s. 35.

pobudkom, zwłaszcza gdy widzi, że nie nie da się ukryć i dokonuje przyznania pełniejszego, zgodnego z rzeczywistością. Trzeba też pamiętać, że zwłaszcza przyznanie się do winy jest aktem moralno-intelektualnym, stąd świadomość własnej winy lub błędu nie zawsze przychodzi w momencie, gdy czytając winę lub błąd uświadamiają inni, lecz w wyniku pewnych refleksji i po upływie nieraz dłuższego czasu. Przyznanie jest wypadkową przeżyć wewnętrznych, jest wynikiem samorefleksji, do której dochodzi się poprzez akty psychiczne; człowiek zdobywa znajomość siebie również pośrednio, poprzez własne błędy i upadki, zawody i upokorzenia.

Niekonsekwencje w przyznaniu mogą niekiedy być tylko pozorne, a mianowicie wtedy, gdy rozbieżności między jednym a drugim nie dotyczą istoty rzeczy, lecz tylko okoliczności drugorzędnych i mogą wynikać nie ze złej woli, lecz braku pamięci czy nieuwagi. Wiarogodność takiego przyznania nie ulega zmniejszeniu.

Na wiarogodność przyznania mogą mieć wpływ również takie okoliczności towarzyszące, jak mimika przyznającego, jego intonacja głosu, szybkość lub powolność mówienia⁵⁰.

Mimika, to swoista mowa duszy, która posiłkuje się ciałem jako narządem, to jej działanie poprzez zewnętrzne akty człowieka⁵¹. Twarz człowieka dzięki licznym mięśniom skupionym na niej i podlegającym różnym przeobrażeniom, może wyrazić różnorodne stany psychiczne, może wyrazić prawdę tkwiącą w człowieku. Podobnie należy powiedzieć o mimice oczu, ust, czoła, rąk, dłoni, palców, ramion itp. Że ruchy całego ciała są wyrazem przeżyć psychicznych, że mogą uzewnętrznić człowieka, świadczą dobitnie występująca na scenach pantomima. Większość ruchów mimicznych jest człowiekowi wrodzona i posiada charakter instynktowy — i te są najważniejsze dla poznania człowieka. Są one powszechne i te same u wszystkich ludzi na wyrażenie pewnych stanów psychicznych, a przeto i powszechnie zrozumiałe. Ruchy mimiczne mogą też być wykonywane celowo, pod wpływem woli; wtedy człowiek daje z siebie tylko tyle, ile zamierza, albo stara się ukryć prawdziwe oblicze i wprowadzić innych w błąd. Falszywe ruchy mimiczne są łatwe do rozpoznania, gdyż cechuje je nienaturalność, sztuczność, wymuszonność, choć są ludzie, którzy w maskowaniu siebie doszli do dużej wprawy.

Gdy chodzi o interpretację ruchów mimicznych, można podać kilka przykładów. Doświadczenie poucza, że wzrok łagodny z zasady cechuje człowieka zrównoważonego, o wewnętrznym spokoju, o życzliwym usposobieniu; wzrok błędzący oznacza duchowe rozproszenie, brak koncentracji, lekkomyślność, chwiejność charakteru; wzrok lękliwy i niepewny oznacza zdenerwowanie i podniecenie, czasem zdradza poczucie winy; wzrok nieruchomy jest wyrazem przestachu lub zatopienia się w myślach; wzrok opuszczony wyraża pokorę, wstyd, świadomość swej winy⁵².

Może w mniejszym stopniu niż oczy wykładnikiem naszej postawy wobec rzeczywistości są usta człowieka. Np. usta otwarte u dorosłych świadczą, że wola nie panuje nad odnośnymi ruchami mięśni, co często

⁵⁰ Lersch Ph.: Zur Theorie des mimischen Ausdrucks. 1957.

⁵¹ Pastuszka J., jw. s. 324 nn.

⁵² Lersch Ph.: Gesicht und Seele. Grundlinien einer mimischen Diagnostik. München 1932.

zdarza się u jednostek niedorozwiniętych umysłowo; usta szeroko otwarte są wyrazem wielkiego strachu i przerażenia; usta zaciśnięte wyrażają zawziętość i upór, ducha przeczenia; usta pogardliwe świadczą o postawie lekceważącej. Wiele wyrazić może również sam sposób mówienia. Szybka i obrotna mowa charakteryzuje często człowieka powierzchownego i płytkiego, mowa natomiast powolna świadczy niekiedy o głębi myśli, choć zdarza się, że jest wyrazem ościężałości⁵³.

W sądzie niekiedy można spotkać się z płaczem stron. Płacz jest wyrazem własnej słabości, bezradności, zaniechania oporu, cierpienia. Rzadziej ulegają mu ludzie dorośli, zwłaszcza mężczyźni. Płacz może być również wyrazem gniewu, co zdarza się u dzieci i kobiet. Spotkać się można też z płaczem radości, który powstaje wtedy, gdy przeżycia przyjemne przychodzą niespodziewanie.

Szczególnie mowa jest wykładnikiem całego człowieka. Słuchając słów drugiego człowieka zwracamy uwagę nie tylko na ich treść pojęciową, ale i na to, jak on mówi, jak zachowuje się podczas mówienia, jaka jest barwa głosu, jakie przy tym wykonuje gesty, czy postawa jego jest zestrojona z mową — gdyż to wszystko daje nam pełniejszy wgląd w duszę mówiącego.

Rzecz jasna, że ani mimiki, ani innych okoliczności towarzyszących przyznaniu sądowemu strony, nie można odczytywać mechanicznie. Poprawnie odczytać je może tylko bystry znawca człowieka i na tle całokształtu sprawy.

§ 6. OCENA PRYZNANIA PISEMNEGO STRONY

Przyznanie zarówno sądowe jak i pozasądowe może mieć formę pisemną (kan. 1750, 1753). Pismo zawierające przyznanie strony, o ile jest sporządzone w sądzie, nie nastęcza żadnych trudności przy ocenie jego autentyczności. Gorzej jest z oceną przyznania pisemnego sporządzonego poza sądem, zwłaszcza w czasie dawniejszym, na które strona tak jedna jak i druga może powoływać się przed sądem. Istnienie przyznania pisemnego dokonanego w czasie dawniejszym jest dla sędziego rzeczą dużej wagi, gdyż przyznanie takie uważa się za dokonane w czasie nie budzącym podejrzenia, a więc wiarogodne. Ma ono szczególne znaczenie w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa np. z tytułu przymusu i bojaźni, pozornej zgody małżeńskiej, dołączonego warunku. Sędzia nie może pisemnego przyznania pozasądowego, legitymowanego przez stronę w sądzie, przyjąć bezkrytycznie i włączyć do akt procesowych jako wystarczający środek dowodowy. Baczna analiza pisma, za pomocą którego zostało dokonane przyznanie strony, może sędziemu wiele powiedzieć. Ze tak jest, świadczy powstała w XIX wieku nauka zwana grafologią, która stara się w sposób metodyczny podać zasady poznawania człowieka na podstawie jego pisma⁵⁴.

⁵³ Strehle H.: *Analyse des Gebarens*. Berlin 1935.

⁵⁴ Chłopiński W. — Olbrycht J.: *Wypowiedzi na piśmie jako objawy zaburzeń psychicznych*. Warszawa 1955; Fröhlich C.: *Graphologie — Aberglaube oder Wissenschaft?* München—Basel 1952; Klages L.: *Graphologie*. Leipzig 1932; tenże: *Handschrift und Charakter*. Leipzig 1943; Klesk A.: *Psychofizjologia i patologia pisma*. Lwów—Warszawa 1924; Lambrozo C.: *Podręcznik grafologii*. Warszawa 1921; Singer E.: *Graphology for Everyman*. London 1949.

Z góry należy zaznaczyć, że grafologia nie powinna interesować sędziego jako sztuka odgadywania właściwości psychicznych na podstawie pisma, mimo iż w niektórych krajach z tego rodzaju grafologii robi się powszechny użytek, np. do badania cech osobowości przy przyjmowaniu do pracy, do ustalenia uczciwości, skrupulatności lub uzdolnień zawodowych. Nie można bowiem dać wiary wielu twierdzeniom grafologów, np. twierdzeniom typu, że ktoś, kto stale pisze „o” bez domykania, czyli pełnego zaokrąglenia, jest człowiekiem o charakterze „niewykończonym” lub o skłonnościach złodziejskich. Sędziemu powinna interesować ta część grafologii, która zajmuje się pismem w celu zidentyfikowania autora rękopisu, czyli badaniami grafognostycznymi; badania te służą do ustalenia autora rękopisu na podstawie porównania pisma dowodowego z próbnymi. O tego rodzaju badaniach mówi kan. 1800. Jeżeli zachodzi wątpliwość co do autorstwa danego pisma, sędzia na wniosek strony lub z urzędu powinien przedłożyć biegłym oprócz pisma zakwestionowanego także inne pisma, których autorstwo nie budzi wątpliwości, aby w wyniku ich zestawienia i porównania można było stwierdzić autentyczność (kan. 1800 § 1). W przypadku, gdy strony nie są zgodne, jakie pisma należy ze sobą porównać, sędzia sam je wybiera spośród tych, które strona kiedy indziej uznała, albo które autor przypisywanego mu pisma spornego sporządził jako osoba publiczna i które są złożone w archiwum lub jakimś publicznym zbiorze dokumentów, albo też to, które opatrzył swoim podpisem, potwierdzonym przez notariusza lub urzędnika publicznego (kan. 1800 § 2). Sędzia może również na żądanie strony lub z urzędu wezwać autora pisma, by własnoręcznie wobec sędziego lub zastępcy napisał to, co mu zostanie podyktowane (kan. 1800 § 3). W tym ostatnim przypadku należy podyktować takie wyrazy, jakie zachodzą w zakwestionowanym piśmie. Odmowę dania próby pisma bez słusznej przyczyny należy uważać za przyznanie się do napisania spornego pisma na niekorzyść odmawiającego (kan. 1800 § 4), albo do nienapisania danego pisma, o ile przedłożył je na potwierdzenie swego przyznania rzekomy autor⁵⁵. Konieczność badań grafognostycznych najczęściej zachodzi w procesach małżeńskich, np. w przypadku, gdy strona pozwana przyznając się do wyrażenia warunkowej zgody małżeńskiej przedkłada pisemną umowę przedmałżeńską w tej sprawie.

Zasadniczym założeniem badań grafognostycznych jest stwierdzony fakt, że pisma ręczne osoby dorosłej wykazują właściwości indywidualne i trwałe, odmienne od rękopisów innych osób. Aczkolwiek istnieją pisma podobne, choć pochodzą od różnych autorów, to jednak nie wykazują one całkowitej zgodności pod każdym względem. W każdym bowiem piśmie, mimo pozornego podobieństwa, możemy ustalić setki najrozmaitszego rodzaju cech charakterystycznych.

Przeprowadzając grafognozję, należy wziąć pod uwagę przede wszystkim elementy treściowe i formalno-językowe, a więc: sposób wyrażania myśli, dialekt, dobór słownictwa, specyficzne zwroty i słowa, interpunkcje, błędy stylistyczne i gramatyczne, powtarzanie się określonych

⁵⁵ Conte a Coronata M., jw. n. 1330; Lega M. — Bartocetti V., jw., vol. II, s. 758 nn.; Płodzień S., jw. s. 123 n.; Wernz F. — Vidal P., jw. n. 497.

wyrazów i wyrażeń itp. Należy liczyć się z możliwością sfalszowania niektórych cech, ale nigdy wszystkich.

Nie bez znaczenia jest topografia pisma. Każde pismo posiada charakterystyczne rozmieszczenie tekstu. Np. pisma mogą posiadać charakterystyczne cechy z uwagi na marginesowanie, odstępy wierszy, akapity.

Przy badaniu autentyczności pism bardzo ważną rzeczą jest badanie ich cech graficznych. Pismo każdego człowieka posiada swój „charakter”; są pisma posiadające litery szerokie lub wąskie, nachylone w lewo lub prawo, wydłużone pod linią lub nad linią, o połączeniu ostrym lub pętlicowym, arkadowym lub girlandowym.

Niektórym wydaje się, że można zmienić lub podrobić pismo jedynie przez ułożenie liter pod odpowiednim kątem. Nachylenie pisma można zmienić, jednakże litery pozostają w dalszym ciągu w podobnym powiązaniu. Ponadto każda litera oprócz ogólnej konstrukcji posiada cały szereg właściwości, na pierwszy rzut oka drugorzędnych, dostrzegalnych przy wnikliwej obserwacji. Te cechy drugorzędne, to np. sposób kreślenia oraz stosunkowa długość linii wstępnych i zstępnych, sposoby kreślenia znaków diakrytycznych, tj. kropek, przecinków, haczyków stawianych nad i pod literami, linie poprzeczne w takich literach jak „t” i „l”.

W ustalaniu cech pisma może okazać się przydatną tzw. metoda grafometryczna. Grafometria wychodzi z założenia, że ta sama osoba dostosowuje rozmiary liter do wielkości kartki papieru, z tym, że wzajemny stosunek wielkości liter pozostaje jednakowy⁵⁶.

Badanie powyższych elementów pisma wątpliwego wymaga poważnego nakładu pracy, jednakże jest możliwe do przeprowadzenia nawet przez samego sędziego. Biegli-grafolodzy posiadają ponadto cały szereg innych metod, dzięki którym z większą dokładnością mogą porównywać pisma i określać autentyczność pisma wątpliwego. Dlatego w przypadkach wątpliwych zawsze należy zwrócić się do jednego lub kilku biegłych, w zależności od trudności i powagi sprawy (kan. 1793).

Większym problemem niż autentyczność pisma zawierającego przyznanie jest określenie jego czasu powstania. Może się bowiem zdarzyć, że strona przyznając się przedkłada spreparowane pismo o odpowiedniej treści, jakoby powstałe w czasie niepodejrzanym. Czas powstania pisma z zasady mogą określić tylko biegli w oparciu o niewątpliwe pisma strony pochodzące z czasu, kiedy przyznanie rzekomo zostało spisane, oraz w oparciu o precyzyjne niekiedy badania laboratoryjne.

Jeżeli opinie biegłych-grafologów są rozbieżne, sędzia może dodatkowo zasięgnąć zdania znawcy bardziej biegłego, albo powołać nowych biegłych (kan. 1803). Sędzia jednakże nie jest związany przy wyrokowaniu nawet zgodną opinią biegłych; musi on bowiem starannie rozważyć nie tylko wnioski biegłych, lecz także wszystkie inne środki dowodowe i okoliczności sprawy (kan. 1804 § 1). W motywach wyroku sędzia powinien zaznaczyć, jakie argumenty skłoniły go do przyjęcia lub odrzucenia opinii biegłych (kan. 1804 § 2). Orzecznictwo św. Roty Rzymskiej odnosi się dość sceptycznie do opinii biegłych grafologów, uważając je raczej za posiłkowy środek dowodowy⁵⁷.

⁵⁶ Horoszowski P., *iw.* s. 363 n.

⁵⁷ S. R. Rotae Decisiones, vol. 16 (1924), dec. 22, n. 19, s. 204: „Hinc comparatio litterarum, de se sola non sufficit ad plene probandum scripturam manu cuiuspiam

Przyznanie dokonane pismem maszynowym, bez ręcznego podpisu autora, nie może być brane pod uwagę; jeżeli jednak jest podpisane ręcznie może również podlegać ekspertyzie. W tym drugim przypadku ekspertyzie podlega zarówno podpis ręczny jak i maszynopis. Przy badaniu autorstwa pisma maszynowego należy wziąć pod uwagę cechy natury treściowej, formalno-językowej i topograficznej, a niekiedy — gdy pismo miało powstać dawniej — także rodzaj papieru i czeionkę⁵⁸.

WNIOSKI DE LEGE FERENDA

Z wyżej przedstawionych rozważań wynika, że zarówno kanoniczne prawo procesowe jak i jurysprudenceja, uznają przyznanie sądowe strony — dokonane tak w procesie cywilnym jak i karnym — za środek dowodowy, choć nie zawsze wystarczający do rozstrzygnięcia sprawy. Mimo to w Kodeksie Prawa Kanonicznego można spotkać w tej kwestii przepisy dwuznaczne, które rozważane samoistnie, bez uwzględnienia zasad ogólnych, mogą niekiedy prowadzić do wniosków odmiennych, oraz pozwalają snuć przypuszczenia, że prawodawca kodeksowy niekiedy nawiązuje do ustawowej teorii dowodowej. W związku z tym nasuwa się postulat, aby w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, na który oczekujemy, tak zostały zredagowane odpowiednie przepisy, iżby niejasności w tej kwestii zniknęły.

I tak powinien zmienić swoje dotychczasowe brzmienie przepis kan. 1751, który niejako w sposób bezwzględny, bo ustawowy, określa skuteczność procesową przyznania sądowego strony: skuteczność pozytywną, gdy chodzi o przyznanie w sprawach prywatnych, oraz negatywną — przynajmniej tak można się domyślać — gdy chodzi o przyznanie w sprawach publicznych. Ustawowe określenie skuteczności przyznania sądowego w sprawach prywatnych jest nie do pogodzenia z przepisem kan. 1869 § 3, nakazującym sędziemu ocenić zebrane środki dowodowe zgodnie ze swoim sumieniem. Wprawdzie skuteczność ta została osłabiona zastrzeżeniem zamieszczonym w kan. 1747 n. 3, jednakże to nie zmienia faktu, że przepis kan. 1751 jest niejasny. Jeżeli ocena środka dowodowego ma pochodzić od sędziego, w takim razie jest rzeczą zbyteczną podsuwanie mu gotowej oceny. Do sędziego kościelnego można dziś mieć zaufanie i oczekiwać, że potrafi on uporać się z właściwą oceną przyznania sądowego jako środka dowodowego w każdej sprawie sądowej, pomimo całej problematyczności jego wartości dowodowej.

Gdy chodzi o przyznanie sądowe strony w sprawach publicznych, we wspomnianym kan. 1751 nie powiedziano nic pozytywnie o jego skuteczności. Można stąd snuć wnioski, że przyznanie sądowe w sprawach publicznych nie stanowi wystarczającego środka dowodowego, albo też, że nie ma żadnej skuteczności. Należy więc przepis w tej sprawie tak zmienić, aby uniknąć skrajnej interpretacji. Ponieważ skądinąd wiadomo, że przyznanie sądowe zarówno w sprawach publicznych jak i prywatnych

esse factam sed ad id requiruntur una simul alia adminicula"; vol. 16 (1924), dec. 34, n. 6, s. 298: „Primum quod est, natura sua non ita urget ut eidem tuto acquiescere possimus, cum generatim huius generis probatio fallax habeatur, et ad summum, iudicium plus minusve grave constituit"; vol. 20 (1928), dec. 41, n. 5, s. 371; vol. 25 (1933), dec. 35, n. 12, s. 303.

⁵⁸ Horoszowski P., jw. s. 333 nn.

jest środkiem dowodowym, dlatego ocenę jego tak w jednych jak i w drugich sprawach powinno się pozostawić sumieniu sędziego.

Z takiego ustawienia kwestii wynika dalszy wniosek. Jeżeli przyznanie sądowe strony podlega swobodnej ocenie sędziego, w takim razie nie ma potrzeby mówić osobno o skuteczności przyznania pozasądowego, które również podlega swobodnej ocenie sędziego. Dlatego wydaje się, że przepisy kan. 1751 i 1753 powinny utworzyć jedną wspólną zasadę co do skuteczności przyznania tak sądowego jak i pozasądowego. Różnica pomiędzy tymi rodzajami przyznania polega jedynie na tym, że gdy chodzi o przyznanie sądowe fakt jego dokonania jest niewątpliwy, swobodnej zaś ocenie sędziego poddana jest jego zgodność z rzeczywistym stanem rzeczy, gdy zaś chodzi o przyznanie pozasądowe sędzia musi najpierw jeszcze ocenić, czy przyznanie w ogóle miało miejsce. Ale to nie zmienia faktu, że sędzia jedno i drugie przyznanie musi ocenić zgodnie z wewnętrznym przekonaniem, w oparciu o całokształt sprawy. Otóż zasady wyrażone w kanonach 1751 i 1753 mogłyby mieć wspólne brzmienie następujące: „Przyznanie tak sądowe jak i pozasądowe, jeżeli strona powołuje się na nie w sądzie, zarówno gdy chodzi o sprawy prywatne jak i publiczne, dokonane czy to na piśmie czy ustnie, czy też w jakiś inny sposób, podlega swobodnej ocenie sędziego, przy uwzględnieniu wszystkich okoliczności sprawy”.

Również przepis kan. 1747 n. 1, głoszący, że fakty notoryczne po myśli kan. 2197 n. 2, a więc notoryczne w wyniku przyznania sądowego, nie wymagają dowodzenia — o ile ma pozostać — powinny zawierać wyrażną klauzulę, taką, jaką posiada kan. 1747 n. 3: *nisi a iudice probatio nihilominus exigatur*. Bez tej klauzuli przepis kan. 1747 n. 1 robi wrażenie, jakoby przyznanie się oskarżonego do przestępstwa stanowiło wystarczający środek dowodowy. A przecież i takie przyznanie samo przez się nie może przesądzać sprawy, lecz wiarygodność jego również powinna podlegać swobodnej ocenie sędziego.

Ogólnie należy powiedzieć, że z przepisów dotyczących przyznania zarówno sądowego jak i pozasądowego powinno jasno wynikać, że tak jedno jak i drugie stanowi środek dowodowy, który w myśl zasady prawdy obiektywnej podlega wewnętrznej ocenie sędziego, przy uwzględnieniu całokształtu sprawy.

DE IUDICIALI CONFESIONE PARTIS IN PROCESSU CANONICO

ARGUMENTUM

Confessio iudicialis assertio est de aliquo facto, in scriptis aut ore tenus ab una parte contra se et pro adversario coram iudice, sive sponte, sive iudice interrogante peracta. Quae confessio, nondum plene a canonistis commentata, consideratur historice in luce fontium et theorice, adhibitis principiis ex iure vigente et philosophia iuris, necnon psychologia contemporanea depromptis.

In antiquo processu Iudaico confessio iudicialis vim iuridicam in civilibus tantum causis, non autem in criminalibus habuit. In processu Romano, pro duplici disceptatione iudiciali „in iure” et „in iudicio”, pariter confessio „in iure” atque „in iudicio” distinguebatur, vigente regula: „In iure confessi pro iudicatis habentur”. Ultimo reipublicae tempore et in processu „extra ordinem” confessio simplex tantum probatio aestimabatur.

In antiquitate christiana processus canonicus sub iuris Romani influxu manebat, et consequenter iudicialis confessio vim probativam iuxta idem ius oblinebat; quamquam exigua vestigia influxus etiam iuris Iudaici in iudicium characterem iudicialis confessionis criminalis animadvertimus.

In „Corpore Iuris Canonici” iudicialis confessio, quamvis proprio gaudebat titulo, vera tamen probatio habebatur. Nonnulli decretistae et decretalistae ad tramitem Romani et Germanici iuris confessionem iudicalem optimam probationem immo reginam probationum esse affirmabant, omnes autem ad eiusdem validitatem plures condiciones necessarias enumerabant.

In causis criminalibus usque ad medium aevum confessio minime requirebatur, ut quis in foro ecclesiastico condemnaretur. Confessio per torturam in decretalibus summorum pontificum severissime prohibebatur. Iam Alexander papa I (105—115) statuebat: „Confessio ... non compulsa, sed spontanea fieri debet”. Fortissime hac de re Nicolaus papa I (850—867) in „Responsis ad consulta Bulgarorum decrevit: „Non invita, sed spontanea debet esse confessio, nec sit violenter elicienda, sed voluntarie proferenda”. Nihilominus paulatim tormentorum usus ad veritatem per confessionem detegendam etiam in tribunalibus ecclesiasticis, praesertim contra haereticos, invalescebat, multis tamen cautelis ad licitatem adhibendis a canonistis circumdatus. Nec tamen diu vigeat, cognita enim imperfectione talis medij ad cognoscendam veritatem usus torturae in foro ecclesiastico sublatus est.

Codex Iuris Canonici iudicalem partem confessionem sub titulo „De probationibus” ponit, recte quidem, nam confessio non dispositio voluntatis vel legis, sed ostensio veritatis est. Iudicialis confessio unius partis, dummodo legitime facta, alteram partem ab onere probandi relevat, si agitur de negotio aliquo privato et in causa non est bonum publicum. Confessio iudicialis coniugum non est apta ad probationem contra valorem matrimonii constituendam. Attamen suspicio cadens in coniugum confessionem adversum matrimonii validitatem est praesumptio iuris simpliciter et ideo contrariam probationem admittit. Confessio coniugum, si ex causae adiunctis suspicionem fundamento carere apparet, ordinarie adminiculum praebet ad probationes aliunde desumptas complendas et confirmandas, praesertim in causis difficilibus probationis, ubi agitur de interno animi consensu. Similiter confessio rei in iudicio generatim loquendo non sufficit ad ipsius damnationem, nisi aliae simul probationes adsint.

Iuxta doctrinam canonistarum et S.R. Rotae iurisprudentiam confessio iudicialis quae non sit pura sed qualificata, non potest in causis civilibus in confitentis praecedendum scindi, sed est vel tota acceptanda, vel tota respuenda. In criminalibus autem causis confessio qualificata partis probabiliter potest dividi, i.e. acceptari sine adiecta qualitate, donec haec per allegantem legitime probetur, nam praesumptio ad normam can. 2200 § 2 stat contra delinquentem.

Pars aliquid in iudicio confessa, non potest venire contra confessionem suam, nisi aut in continentis hoc faciat, aut probet confessionem ipsam conditionibus a iure requisitis carere.

Quod normas agendi practicas attinet, oportet ut quaecumque confessio in singulis casibus diligentissime a iudice aestimetur, perpensis non solum omnibus rerum adiunctis, sed etiam confitentis conditionibus et qualitatibus psychologicis. In novo itaque Iuris Canonici Codice, ad melius ostendendum principium veritatis obiectivae et ad clarius proponendam confessionis indolem probativam in omnibus causis, efficacitas ipsius confessionis non duobus, sed unico canone exprimenda optatur: *Confessionem tum iudicalem tum extraiudicalem in iudicium deductam, sive scriptis, sive ore tenus, sive alio modo factam, iudex ex sua conscientia, perpensis non solum omnibus rerum adiunctis, sed etiam personarum psychologicis qualitatibus et conditionibus, aestimare debet.*

SZAFARZ SAKRAMENTU CHRZTU OD WIEKU VIII DO SOBORU TRYDENCKIEGO

Treść: Wstęp. — I. Szafarz chrztu uroczystego. II. Szafarz chrztu prywatnego. III. Akatolicej jako szafarze chrztu. — Zakończenie.

WSTĘP

Okres od wieku VIII do Soboru Trydenckiego stanowi pewien odrębny etap rozwoju prawodawstwa Kościoła określającego osobę szafarza sakramentu chrztu. Przystępując do omówienia tego rozwoju należy zaznaczyć, że studium starożytności chrześcijańskiej — epoki poprzedzającej omawiany okres — doprowadza do następujących wniosków. 1. W okresie starożytności chrześcijańskiej jedynie biskup jako duszpasterz gminy chrześcijańskiej był zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego. 2. W okresie tym kapłan był szafarzem nadzwyczajnym, gdyż udzielał chrztu jedynie na podstawie pozwolenia biskupa udzielonego dla słusznej przyczyny. 3. Obok biskupa i kapłana za zdolnego do uroczystego udzielania chrztu uznany był także diakon. Diakon był szafarzem nadzwyczajnym, gdyż w wykonywaniu swej władzy był uzależniony od pozwolenia biskupa lub kapłana udzielanego z ważnej przyczyny. Diakon nie posiadając wymaganego pozwolenia mógł chrzczyć tylko w wypadku ostatecznej konieczności przy jednoczesnej nieobecności biskupa lub kapłana. 4. Za zdolnych do udzielania chrztu prywatnego zostały uznane osoby świeckie płci męskiej. 5. W stosunku do udzielania chrztu przez kobietę istniała duża rezerwa, której wyrazem było np. stanowisko Tertuliana i IV synodu Kartagińskiego z 389 roku. 6. W ostrych sporach o ważność chrztu udzielonego przez szafarzy heretyków lub schizmatyków Kościół zdecydowanie opowiedział się za jego ważnością¹. Istniejące dotychczas normy prawne wskazujące osobę szafarza sakramentu chrztu w omawianym obecnie okresie uległy znacznej ewolucji. Przemiany te śledzić będziemy omawiając zagadnienie szafarza chrztu uroczystego oraz chrztu prywatnego a także rozpatrując kwestię akatolika jako szafarza chrztu.

I. SZAFARZ CHRZTU UROCZYSTEGO

W omawianym okresie w dalszym ciągu za zdolnych do uroczystego udzielania chrztu byli uznani jedynie: biskup, kapłan i diakon. Nastąpiła jednak zmiana, jeśli idzie o zakres wykonywania posiadanej władzy.

¹ Por.: J. Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu w starożytności chrześcijańskiej, *Studia Warmińskie* IV (1967) 363—397.

1. ZANIK PRAKTYKI UDZIELANIA CHRZTU PRZEZ BISKUPA

Biskup, zachowując pełne prawo do uroczystego udzielania chrztu na terenie całej diecezji, z biegiem czasu coraz częściej rezygnował ze swych uprawnień na rzecz kapłanów, przestając tym samym, poza nielicznymi wyjątkami, udzielać chrztu osobiście. Stało się to na skutek — związanego z dalszym rozwojem liczebnym i terytorialnym Kościoła — zwiększania się licznych obowiązków biskupa a szczególnie obowiązku nauczania². Rządca diecezji, o ile udzielał chrztu, czynił to jedynie w kościele katedralnym i to w Wielką Sobotę lub w Wigilię Zesłania Ducha Świętego³. Nawet wtedy, jak podaje *VIII Ordo Romanus*, biskup chrzczył tylko jedno lub drugie dziecko; pozostałym zaś udzielali chrztu kapłani i diakoni⁴. Długo ślady dawnej dyscypliny przetrwały w Rzymie, gdzie w kościele św. Jana na Lateranie sam papież chrzczył nawróconych i katechumenów⁵. Ciekawą praktykę, w związku z udzielaniem chrztu przez papieża, podaje *XI Ordo Romanus*. Według zawartego w nim opisu, kardynałowie nie mogli udzielać chrztu w swoich kościołach tytularnych, zanim nie otrzymali pozwolenia od papieża. Prosił o nie jeden z kardynałów obecnych na liturgii wielkosobotniej odprawianej przez papieża. Papież słowami: *Ite baptizate omnes gentes in Nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* udzielał pozwolenia i kardynałowie odchodzili do swoich kościołów celem udzielenia chrztu⁶. Poza Wielką Sobotą i Wigilią Zesłania Ducha Świętego biskup chrzczył tylko w wyjątkowych wypadkach. Według *Caeremoniale Ambrosianum* biskup w ciągu roku chrzczył jedynie dorosłych lub tych, którzy przybyli z dalekich stron albo też tych, którzy staraniem znacznych dostojników zostali nawróceni z pogaństwa. Biskup, o ile był proszony, chrzczył także niekiedy dzieci panujących⁷.

Jakkolwiek biskup praktycznie przestał osobiście udzielać chrztu, to jednak nadal był ściśle związany z udzielaniem tego sakramentu. Jak poznamy dokładniej jedynie biskup udzielał pozwolenia na budowę w danym kościele chrzcielnicy, co miało doniosłe znaczenie, gdyż rektor takiego kościoła stawał się tym samym uprawnionym do udzielania chrztu wiernym należącym do tego kościoła. Innym przejawem łączności biskupa

² P. Natalis: *Theologia dogmatico-moralis*. Venetiis 1769 s. 154; E. Martène: *De antiquis Ecclesiae ritibus*. T. I. Venetiis 1783 s. 7.

³ W. Plöchl: *Geschichte des Kirchenrechts*. 2. Aufl. Bd. I. Wien—München 1961/62 s. 386.

⁴ *Ordo Romanus VIII*, n. 11: „Deinde pontifex baptizat unum aut duos, vel quantos ei placuerit de ipsis infantibus, caeterique a diacono cui ipse iusserit baptizantur”. J. Migne: *Patrologiae cursus completus. Series Latina*. T. 78. Parisiis 1850 kol. 999. Cytuję: PL.

⁵ V. Petra: *Commentaria ad Constitutiones Apostolicas*. T. IV. Romae 1711 s. 23.

⁶ *Ordo Romanus XI*, n. 43: „Prior autem inclinat se et dicit: Jube Domne benedicere. Pontifex benedicit eum. Progrediens parum, facit similiter et benedicit. Tertia vice similiter et benedicit eum Pontifex et dicit: Ite baptizate omnes gentes in Nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Cardinales vero tunc induti cum equibus reveruntur ad titulos suos”. PL 78, 1042.

⁷ *Caeremoniale Ambrosianum*: „Per annum etiam illos baptizavit, qui adulta iam aetate sunt, si qui interdum vel ex longinquis partibus confugiunt, vel aliquorum nobilium pietate et studio ab infidelitatis tenebris eruti ad fidem convertuntur ... Interdum etiam rogatus filios aliquorum principum seu primatum baptizare solet”. Cytuję za E. Martène, jw. s. 7 n. 2.

z chrztem był spoczywający na nim obowiązek dopilnowania w swojej diecezji poprawnego udzielania chrztu przez kapłanów. Dbał o to np. arcybiskup Moguncji, św. Bonifacy († 754), który w swoim kapitularku nakazywał, aby każdy biskup w swojej parafii⁸ pilnie egzaminował kapłanów i starał się o to, aby oni dobrze zachowywali obrzęd udzielania chrztu⁹. Ponadto Apostoł Niemiec nakazywał biskupom, aby pouczyli kapłanów, co oznacza każde słowo lub zdanie zawarte w obrzędach chrztu¹⁰. Podobnie synod w Tours (813) nakazywał, aby biskupi dokładnie pouczyli swoich kapłanów o sakramencie chrztu¹¹. Chcąc spełnić swe obowiązki, biskupi wydawali specjalne przepisy lub wysyłali listy pouczające kapłanów o obrzędach chrztu. Na przykład biskup Bazylei, Haito, w wydanych między 807 a 823 rokiem *Capitula Ecclesiastica* nakazywał, aby kapłani znali co to jest sakrament chrztu¹² a także, by znali dokładnie czas i porządek udzielania chrztu¹³. To samo nakazywał swoim kapłanom w *Capitula Synodica* Hincmar, arcybiskup Reims¹⁴. Jesse († 865), biskup Ambianum, chcąc zaznajomić swoich kapłanów z obrzędami chrztu, wysłał do nich list, w którym opisał kolejność obrzędów związanych z udzielaniem chrztu¹⁵. Karol Wielki († 814), uzurpując wprawdzie prawo wydawania ustaw w sprawach religijnych, zarządził, aby biskupi w podległych diecezjach egzaminowali kapłanów, czy poprawnie udzielają chrztu¹⁶. Żądał on także od biskupów ustnych lub pisemnych sprawozdań z tego, jak pouczają kapłanów i lud sobie powierzony o sakramencie chrztu i o ceremoniach zachowywanych przy jego udzielaniu. Niektórzy biskupi składając sprawozdania pisali małe rozprawy o chrzcie. Miały one ten dobry skutek, że zaradzały potrzebom czasu a także po wielowiekowym przetrwaniu umożliwiają nam poznanie ówczesnej dyscypliny obowiązującej przy udzielaniu chrztu. Zaliczyć do nich należy: *Liber de sacramentis Baptismi* biskupa Lyonu, Leidifreda († 816)¹⁷; Ama-

⁸ Termin „parochia”, nierzadko aż do XI wieku oznaczał diecezję. Por.: B. Kurtscheid: *Historia iuris canonici. Historia institutorum*, Romae 1951 s. 289; P. Hinschius: *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten*. Bd. II, Berlin 1878 s. 267 n. 2; L. Ferraris: *Prompta bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica, etc.* T. VI. Parisiis 1852 kol. 31.

⁹ Bonifatius s.: *Capitularia*. Cap. 16: „Ut unusquisque episcopus in sua parochia diligenter discutiat suos presbyteros et faciat, ut ... baptisteria bene faciant”. PL 89, 822.

¹⁰ Tamże: „... doceant presbyteros quod in illo baptisterio unumquodque verbum vel sententia per se significet”.

¹¹ III Concilium Turonense. Can. 18: „Episcoporum fit magna sollicitudo, presbyteris suis tradere baptismi sacramentum”. I. Harduinus: *Conciliorum collectio regia maxima*. T. 4. Parisiis 1715 kol. 125. Cytuje: Harduin.

¹² Haito: *Capitula Ecclesiastica*. Cap. 5: „Ut sciant quid sit sacramentum baptismatis”. MGH. Cap. Reg. Fr. Edidit A. Boretius. T. I. Hannoverae 1883 s. 363.

¹³ Tamże cap. 6: „Quae ipsis sacerdotibus necessaria sunt ad discendum, id est sacramentarium, lectionarium, antiphonarium, baptisterium”; cap. 8: „Sciant tempora legitima ad baptizandum”.

¹⁴ Hincmarus: *Capitula presbyteris data* (825). Cap. 2: „Ut scrutinium et omnem ordinem baptizandi, nulli penitus liceat ignorare”. PL 125, 773.

¹⁵ Jesse: *Epistola de Baptismo*. PL 105, 781—796.

¹⁶ Carolus M.: *Capitulare Ecclesiasticum* (789). n. 70: „Ut episcopi diligenter discutiant per suas parochias presbyteros, eorum fidem, baptismam, et Missarum celebrationes, ut et fidem rectam teneant et baptismam catholicum observent”. MGH. Cap. Reg. Fr., jw. s. 59.

¹⁷ PL 99, 853—871.

lariusza, arcybiskupa Trewiru (w. IX) *Epistola ad Carolum Magnum Imperatorem De caeremoniis Baptismi*¹⁸; oraz najpoważniejsze z tych dzieł — *Liber de ordine Baptismi* — napisane przez Teodulfa († 821), biskupa Orleanu¹⁹.

Podsumowując nasze rozważania należy stwierdzić, że w omawianym okresie nastąpił stopniowo niemal całkowity zanik praktyki udzielania chrztu przez biskupa. Podkreślić jednak należy, że biskup, przestając faktycznie udzielać chrztu, miał obowiązek czuwać i stać na straży, by kapłani w jego diecezji w należyty sposób udzielali chrztu.

2. KAPŁAN — DUSZPASTERZ KOŚCIOŁA CHRZCIELNEGO JAKO WŁAŚCIWY SZAFARZ CHRZTU

Silą rzeczy na skutek powodów, które zostały podane poprzednio, obowiązek udzielania chrztu przeszedł na kapłanów. Fakt ten pogłębił i upowszechnił przekonanie, że każdy kapłan na mocy święceń posiada władzę uroczystego udzielania chrztu, oraz że jest uprawniony do jego udzielania, gdy otrzyma obowiązki duszpasterskie w kościele posiadającym prawo udzielania chrztu albo też, gdy otrzyma na to pozwolenie biskupa lub właściwego duszpasterza. Wytworzona praktyka znalazła wnet teoretyczną podbudowę w poglądach uczonych teologów i w przepisach prawa kanonicznego.

Teodulf († 821), biskup Orleanu, pisząc, że kapłanom wolno udzielać chrztu w obecności biskupa czy też w czasie jego nieobecności, podkreślał fakt, że zdolność kapłana do udzielania chrztu jest czymś własnym i niezależnym od biskupa²⁰. O posiadaniu przez kapłanów władzy udzielania chrztu nauczali teolodzy XII wieku tacy jak Bandinus²¹ lub Hugo od św. Wiktora²². Posiadanie przez kapłana władzy udzielania chrztu najbardziej gruntownie uzasadnił św. Tomasz z Akwinu (1225—1274), który władzę udzielania chrztu nazwał *proprium officium sacerdotis*. Doktor Anielski wyprowadził ją z posiadanej na podstawie święceń kapłańskich władzy sprawowania Eucharystii. Zdaniem św. Tomasza, tak jak do kapłana należy sprawowanie Eucharystii, będącej głównym celem istnienia kapłaństwa, tak też do własnego urzędu kapłańskiego należy udzielanie chrztu, który daje prawo przystępowania do Stołu Pańskiego²³.

Autorzy zbiorów prawa kanonicznego stali także na stanowisku posiadania przez kapłana władzy udzielania chrztu uroczystego. I tak, Burchard, biskup Wormacji († 1025), autor zbioru prawa zwanego *Decretum*

¹⁸ PL 99, 887—902.

¹⁹ PL 105, 223—240.

²⁰ Theodulphus: *Liber de ordine Baptismi*. Cap. 17: „Nam presbyteris sive praesentibus sive absentibus episcopis baptizare et baptizatos chrismate ungere licet”. PL 105, 236.

²¹ Bandinus: *Sententiarum libri quatuor*. Dist. VI: „Ad summum sciendum est quod ministerium baptismi solis sacerdotibus licitum est”. PL 192, 1094.

²² Hugo a S. Victore: *De officiis ecclesiasticis*. Lib. I, cap. 13: „Administratio autem baptismi sacerdotum est ex institutione”. PL 177, 389.

²³ Thomas Aquinas: *Summa theologiae*. III, q. 64, a. 2: „Sacerdotes ad hoc consecrantur ut sacramentum Corporis Christiificent ... illud autem est sacramentum ecclesiasticae unitatis ... Per baptismum aliquis fit particeps ecclesiasticae unitatis ... unde et accipit ius accedendi ad mensam Domini. Et ideo, sicut ad sacerdotem pertinet consecrare Eucharistiam, ita ad proprium officium sacerdotis pertinet baptizare”.

Silne podkreślenie wyłącznych praw kapłana — duszpasterza kościoła chrzcielnego miało swoją wagę, niemniej mogło doprowadzić do takiej interpretacji, że zwykli kapłani nie mogli udzielać chrztu w wypadku konieczności. Stąd wnet zaczęły się pojawiać przepisy mówiące o tym, że w wypadku konieczności każdy kapłan nie tylko może ale nawet ma ścisły obowiązek udzielenia chrztu. Teodulf, biskup Orleanu, stanowczo nakazał swoim kapłanom, aby nikt nie ośmielił się odmówić udzielenia chrztu choremu dziecku przyniesionemu z obcej parafii⁶⁷. W *Dekrecie* Burcharda z Wormacji⁶⁸ a także w *Dekrecie* Gracjana umieszczone zostało rozporządzenie przypisywane papieżowi Marcinowi III⁶⁹, w którym papież postanowił, że ma być deponowany kapłan, który by nie ochrzcił chorego dziecka, a ono umarłoby bez chrztu⁷⁰.

Nieco inaczej kształtowała się praktyka udzielania chrztu w parafiach miejskich. Wprawdzie już w początku IV wieku papież Marceł (309) podzielił Rzym na 25 tytułów — *Propter baptismum et poenitentiam*⁷¹, to jednak, jak twierdzi L. Thomassinus, proboszczowie stojący na czele tych tytułów nie mieli pełnego prawa do udzielania chrztu⁷². Zdaniem Thomassinusa, głównym zadaniem proboszczów stojących na czele poszczególnych tytułów było czuwanie nad przygotowaniem katechumenów do przyjęcia chrztu⁷³. Dopiero z biegiem czasu — gdzieś w VIII w. a powszechnie w wiekach od X do XII⁷⁴ — gdy wzrosła liczba wiernych w mieście, a kościół katedralny nie wystarczał do zaspokojenia potrzeb duchowych wiernych, biskup w mieście erygował inne kościoły⁷⁵. W kościołach tych, mimo że pewne prawa parafialne były zarezerwowane kościołowi katedralnemu, kapłani na skutek pozwolenia biskupa lub drogą faktu sprawowali opiekę duszpasterską nad wiernymi⁷⁶. Stopniowo kościoły te uzyskiwały między innymi prawo posiadania własnej chrzcielnicy a konsekwentnie ich duszpasterze prawo udzielania chrztu. Świadczy o tym postanowienia synodu w Limoges (1032) wyraźnie mówiące o tym, że chrzest był udzielany poza katedrą w innych kościołach miasta⁷⁷.

W celu wyczerpania całości omawianego zagadnienia należy na zakończenie poświęcić nieco uwagi zakonnikom jako szafarzom chrztu. E. Mar-

tamen, si necessitas evenerit pro infirmitate aut pro aliqua necessitate, illi presbyteri, quos episcopus in sua parochia constituerit, in quacumque loco evenerit, licentiam habeant, ut omnino sine baptismo non moriantur". PL 97,211.

⁶⁷ Theodulphus: Capitula ad presbyteros. Cap. 17. 105, 196.

⁶⁸ Burchardus W.: Decretorum libri viginti. Lib. IV, cap. 47. PL 140, 730.

⁶⁹ A. Friedberg w krytycznym wydaniu Dekretu Gracjana zaznaczył, że w wielu starych kodeksach brak jest liczebnika przy imieniu papieża. Por.: Corpus Iuris Canonici. P. I. Lipsiae 1879 kol. 1368 nota 250.

⁷⁰ c.22, D. IV de cons.: „Quicumque presbyter in provintia propria vel in alia vel ubicumque inventus fuerit commendatum sibi infirmum baptizare noluerit vel pro intentione itineris, vel de alia aliqua excusatione et sic sine baptismo moritur, deponatur”.

⁷¹ Liber Pontificalis. In vita Marcelli Papae. Mansi 1, 1259.

⁷² L. Thomassinus, jw. s. 166 n. 2: „Cum enim solo Paschatis et Pentecostes die ... daretur baptismus et ab ipso tantum daretur episcopo, ritu valde solemni, nemo crederit Parochorum, hanc curam iam tum fuisse”.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ B. Kurtscheid, jw. s. 289.

⁷⁵ W. Conway, jw. s. 41 n.

⁷⁶ B. Kurtscheid, jw. s. 289.

⁷⁷ Concilium Lemovicense: „Et hi qui in aliis ecclesiis apud hanc civitatem baptizantur”. Mansi 19, 543.

tène, wymieniając kilka klasztorów benedyktyńskich posiadających na podstawie specjalnych przywilejów chrzcielnice, stwierdził, że w klasztorach w zasadzie chrztu nie udzielano⁷⁸. Władzę udzielania chrztu uroczystego posiadali jedynie zakonnicy mający święcenia kapłańskie⁷⁹. Zakonnicy ci mogli wykonywać swą władzę tylko wtedy, gdy otrzymali wyraźne polecenie biskupa⁸⁰ lub gdy za zgodą opata została powierzona im przez biskupa opieka duszpasterska na pewnym terytorium⁸¹. Jakkolwiek zakonnicy posiadający wspomniane pozwolenie mogli chrzcić uroczystie bez żadnych ograniczeń, to jednak zakazane im było samowolne udzielanie chrztu. Z zakazami tymi spotykamy się w uchwałach synodu w Poitiers (1100)⁸² oraz w *Dekrecie* Gracjana⁸³. Także własne konstytucje zakonne np. u Cystersów pod groźbą ciężkich kar nie wyłączając suspensy surowo zakazywały udzielania chrztu⁸⁴.

3. DIAKON JAKO SZAFARZ NADZWYCZAJNY

Przyjąwszy na podstawie studium okresu starożytności chrześcijańskiej za fakt bezsporny, że diakon posiadał z mocy święceń władzę uroczystego udzielania chrztu⁸⁵, zastanowimy się obecnie nad normami prawnymi, które w omawianym okresie ściślej precyzowały zakres władzy diakona, podając tym samym bliżej jej naturę.

Najstarsze, zachowane i dostępne źródła tego okresu, mówiąc o fakcie udzielania chrztu przez diakonów, zaznaczają jednocześnie, że diakoni czynili to z polecenia biskupa. Alkuin († 804), opisując ceremonie Wielkiej Soboty, zaznaczył, że biskup chrzcił sam lub ci, którym pozwolił⁸⁶. Tymi zaś, którzy chrzcili z polecenia biskupa, byli diakoni⁸⁷. Te same zasady podawał cytowany już *Ordo Romanus VIII*⁸⁸.

⁷⁸ E. Martène, jw. s. 5 n. 16.

⁷⁹ c. 21, C. 16, q. 1: „Doctos ac probos monachos, presbyterii honore dedicatos, praedicare, baptizare ... moderata dispensatione commendamus”. Por.: c. 24, D. 16, q. 3.

⁸⁰ Concilium Pictavense (1100). Can. 10: „Ut clericis regularibus iussione episcopi sui baptizare ... liceat”. Mansi 20, 1123.

⁸¹ Gratianus: Dictum post c. 19, D. 16, q. 1: „Monachi autem et si in dedicatione sui presbyteratus baptizandi potestatem accipiant ... tamen executionem suae potestatis non habent nisi a populo fuerint electi, et ab episcopo cum consensu abbatis ordinati”. Por.: Dictum post c. 25, C. 16, q. 1.

⁸² Concilium Pictavense. Can. 11: „Ut nullus monachorum parochiale ministerium presbyterorum, id est baptizare ... praesumat”. Mansi 20, 1124.

⁸³ c. 8, C. 16, q. 1: „Placuit communi nostro concilio ... ut nullus monachorum ... praesumat, neque filium de baptismo accipere neque baptizare”.

⁸⁴ Decretum editum in Capitulo Generali anno 1186. n. 3: „Nimis est grave, et contra canones, et instituta Ordinis, quod abbates nostri baptizare praesumant. Propterea quicumque hoc anno baptizaverunt sextis feriis ieiunent in pane et aqua et usque ad Nativitatem Domini Missas non celebrent, et sint extra stallum; Qui tamen ambo praesumpserint omnibus sextis feriis sint in pane et aqua, extra stallum suum, nec Missam celebrent usque ad nutum Capituli, et monachus qui hoc presumpserit, idem paciatur”. Cytuję za E. Martène, jw. s. 6.

⁸⁵ Por.: J. Podolecki, jw. s. 377 nn.

⁸⁶ Alcuin: De divinis officiis. Cap. 19: „Postquam pontifex baptizaverit vel quibus iusserit ipse”. PL 101, 1220.

⁸⁷ Tamże: „Deinde accipiunt ipsos (infantes) a Pontifice vel a diaconibus, qui eos baptizaverunt”.

⁸⁸ Ordo Romanus VIII, n. 11: „Deinde Pontifex baptizat unum, aut duos ... caeterique a diacono, cui ipse iusserit, baptizantur”. PL 78, 999.

*Burchardi*²⁴, kierując jedynie do kapłanów rozporządzenia nakazujące zachowywanie przepisów odnośnie miejsca, sposobu i obowiązku udzielania chrztu, wskazywał wyraźnie, że kapłani posiadają władzę jego udzielania²⁵. Podobnie Iwo z Chartres († 1116) stał mocno na stanowisku, że kapłani mają władzę udzielania chrztu, co więcej — uważał, że nikt inny nie ma prawa tego czynić. Stanowisko swoje wyraził w tytule do 23 rozdziału I księgi *Panormii*²⁶. W tytule tym zaznaczył, że tylko kapłani powinni udzielać chrztu i że nikt inny poza kapłanem nie powinien chrzczyć²⁷. Jako rację przytoczył tekst św. Izzydora Sewińskiego († 636) zaczerpnięty z jego dzieła *De ecclesiasticis officiis*²⁸. Dekret Gracjana²⁹, jakkolwiek nie przyniósł w tej sprawie nic nowego, gdyż tytuł kanonu i *auctoritas* u Gracjana są te same co i u Iwona z Chartres³⁰, to jednak będąc najbardziej powszechnym zbiorem prawa, wpłynął znacznie na upowszechnienie się przekonania, że kapłan posiada władzę udzielania chrztu uroczystego.

W sprawie faktu posiadania i natury władzy kapłana odnośnie udzielania chrztu zabrał także głos najwyższy prawodawca kościelny. Był nim papież Eugeniusz IV (1431—1447). Okazją do tego była zawarta na soborze we Florencji (1438—1445) unia z Ormianami. Z tej racji papież wydał konstytucję, w której określił, że szafarzem sakramentu chrztu jest kapłan, któremu z mocy swego urzędu (*ex officio*) przysługuje udzielanie chrztu³¹. J. Bellamy interpretuje wyrażenie Eugeniusza IV — *cui ex officio competit baptizare* — w tym sensie, że aczkolwiek kapłan posiada władzę udzielania chrztu, to jednak może ją wykonywać wtedy, gdy otrzyma odpowiednie upoważnienie. Podstawę do takiej interpretacji stanowi — jego zdaniem — fakt, że chrzest między innymi powoduje włączenie ochrzczonego do określonej terytorialnie części Kościoła, to zaś przysługuje tym, którzy wykonują na danym terenie jurysdykcję³².

W omawianym obecnie okresie zaistniały dwie formy udzielenia³³ pozwolenia kapłanowi na sprawowanie sakramentu chrztu. Jedna — to nadanie kapłanowi obowiązków duszpasterskich w kościele posiadającym własną chrzcielnicę, a druga — to udzielenie kapłanowi doraźnego pozwo-

²⁴ Jest to rodzaj podręcznika dla kapłanów do święceń i dla duszpasterzy. Powstał około 1012 roku. Por.: A. Van Hove: Prolegomena. Ed. 2. Mechliniae—Romae 1954 s. 320.

²⁵ *Burchardus*: Decretorum libri viginti. Lib. IV, cap. 13, 14, 15, 22, 47, 59. PL 140, 730 n.

²⁶ Jest to jeden z trzech zbiorów Iwona z Chartres. Powstał około roku 1095 i był to najbardziej rozpowszechniony w Europie. Por.: A. Van Hove, jw. s. 331.

²⁷ Ivo Carnotensis: *Panormia*. Lib. I, cap. 23: „Quod soli sacerdotes debent baptizare. Nemo nisi sacerdos baptizare praesumat”. PL 161, 1052.

²⁸ Por.: J. Podolecki, jw. s. 372.

²⁹ Autorem zbioru jest Gracjan. Dekret powstał około 1140 roku. Mimo że był to zbiór prywatny, miał wielkie znaczenie dla nauki prawa kanonicznego. Por.: J. Schulte: *Geschichte der Quellen und Literatur des kanonischen Rechts*. Bd. I. Graz 1956 s. 46—64.

³⁰ c. 1, D. IV de cons.: „Nemo nisi sacerdos baptizare praesumat”.

³¹ Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI.1439: „Primum omnium sacramentorum locum tenet sanctum baptismum. Minister huius sacramenti est sacerdos cui ex officio competit baptizare”. *Codicis Iuris Canonici Fontes* (Edidit P. Gasparri). T. I. Romae 1926 n. 52 s. 73 n. Cytuję: *Fontes*.

³² J. Bellamy: *Baptême dans l'Eglise latine depuis le VIII^e siècle*. DTC. T. II/I. Paris 1937 kol. 285.

lenia przez biskupa lub właściwego duszpasterza na udzielenie chrztu uroczystego.

Zapoczątkowany w poprzednim okresie rozwój terytorialny i liczebny Kościoła oraz związany z tym wzrost obowiązków biskupa a także niemożliwość zaspokojenia potrzeb duchowych wiernych przez kapłanów sprawujących doraźną opiekę duszpasterską, spowodował powstanie na terenach wiejskich licznych kościołów i kaplic³³. Z biegiem czasu na skutek zwiększenia się liczby przyjmujących chrzest oraz na skutek trudności związanych z wyjazdem biskupa do miejsc odległych, niektóre szczególnie znaczniejsze kościoły wiejskie otrzymały prawo posiadania własnej chrzcielnicy³⁴. Kościoły te nosiły nazwę: *Ecclesiae baptismales*³⁵, *Plebes*³⁶, *Plebanae ecclesiae*³⁷, *Matrices*³⁸, *Taufkirchen*³⁹. Czas powstania kościołów mających prawo posiadania własnej chrzcielnicy w zależności od miejscowych warunków był różny w różnych krajach. I tak, kościoły chrzcielne (*ecclesiae baptismales*) najwcześniej, bo w VI wieku, powstały w Hiszpanii⁴⁰. W wieku VIII w Italii kościoły te wspomniane są jako dawne⁴¹. Mniej więcej w tym samym czasie co i w Italii powstały także kościoły chrzcielne w Galii⁴². Najwolniej instytucja ta rozwijała się w Niemczech. B. Kurtscheid utrzymuje, że kościoły chrzcielne powstały tam w X wieku⁴³. P. Torquebiau i inni przesuwają jeszcze dalej datę ich powstania⁴⁴.

Na to, aby w jakimś kościele znajdowała się publiczna chrzcielnica, pozwalał jedynie biskup. Świadczy o tym uchwała synodu w Vernon z roku 755. Kanon 7 tego synodu postanawiał, że chrzcielnica nie może znajdować się w żadnej parafii jak tylko w tej, w której biskup na to pozwolił⁴⁵. Z postanowień tych ubocznie dowiadujemy się, że nie wszystkie kościoły parafialne były jednocześnie kościołami chrzcielnymi. Rektorami kościołów chrzcielnych mogli być jedynie kapłani z wykluczeniem diakonów i niższych duchownych⁴⁶. Kapłani ci nosili nazwę „archiprezbiterów”⁴⁷. Jednym zaś z głównych ich uprawnień było udzielanie chrztu

³³ W. Conway; *The Time and Place of Baptism*. Washington 1954 s. 39.

³⁴ E. Martène, jw. s. 6 n. 16; E. Richter; *Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts*. Leipzig 1867 s. 725; W. Conway, jw. s. 40.

³⁵ S. Zorell; *Die Entwicklung des Parochialsystems bis zum Ende der Karolingerzeit*. *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 82 (1902) 261.

³⁶ L. Thomassinus; *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*. Pars I. Mogontiaci 1787 s. 128 n. 18.

³⁷ E. Martène, jw. s. 6 n. 16.

³⁸ V. Petra, jw. s. 286 n. 115.

³⁹ H. Feine; *Kirchliche Rechtsgeschichte*. Bd. I. Weimar 1955 s. 90.

⁴⁰ Tamże s. 166. Por.: S. Zorell, jw. s. 261.

⁴¹ B. Kurtscheid, jw. s. 284.

⁴² Tamże.

⁴³ Tamże, s. 270.

⁴⁴ P. Torquebiau; *Baptême en occident*. DDC. T. II. Paris 1937 kol. 166; W. Conway, jw. s. 41.

⁴⁵ Concilium Vernense. Can. 7: „Ut publicum baptisterium in ulla parochia esse non debet, nisi ibi, ubi episcopus constituerit cuius parochia est”. MGH. Cap. Reg. Fr., jw. s. 34.

⁴⁶ Capitulare Oionense Ecclesiasticum (825): „Iubemus ut baptismalium ecclesiarum rectores sint presbyteri ... non diaconi vel cuiuslibet inferioris ordinis clerici”. MGH. Cap. Reg. Fr., jw. s. 316.

⁴⁷ L. Thomassinus, jw. s. 128 n. 8; B. Kurtscheid, jw. s. 270; H. Feine, jw. s. 90.

wiernym mieszkającym w obrębie określonego terenu otaczającego kościół chrzcielny⁴⁸.

W związku z dalszym rozwojem organizacji kościelnej, a szczególnie po wieku IX, jak twierdził S. Pallotini, coraz częściej kościoły parafialne otrzymywały prawo posiadania własnej chrzcielnicy a konsekwentnie proboszczowie⁴⁹ stawali się właściwymi szafarzami chrztu⁵⁰.

Wraz z otrzymaniem uprawnień proboszczowie zostali obarczeni licznymi obowiązkami. Mając prawo, mieli też proboszczowie obowiązek udzielania chrztu⁵¹, a także musieli dbać o to, by nikt z powierzonych ich pieczy nie umarł bez sakramentu chrztu⁵². Liczne synody wspominały bardzo często o innym obowiązku proboszcza, jakim był obowiązek pouczenia swoich wiernych o czasie udzielania chrztu⁵³ oraz o tym, kto może⁵⁴ i jak powinien udzielać chrztu w niebezpieczeństwie śmierci⁵⁵. Ponadto każdy proboszcz obowiązany był w okresie Wielkiego Postu zdać swemu biskupowi sprawozdanie ze stanu chrztu w ubiegłym roku. Po raz pierwszy o istnieniu tego obowiązku dowiadujemy się z uchwał synodu niemieckiego z roku 742⁵⁶. Nakaz ten powtórzył kilkadziesiąt lat później Karol Wielki († 814) w *Capitulare Primum* z 769 roku⁵⁷.

Wspomniane obowiązki proboszczów nie były jednostronne. Istniały bowiem także pewne obowiązki ze strony wiernych. Do obowiązku para-

⁴⁸ W. Conway, jw. s. 42.

⁴⁹ Termin „parochus” w źródłach prawa okresu przedtrydenckiego występuje bardzo rzadko. Występują natomiast częściej inne nazwy, jak pastores, rectores, plebani. Por.: L. Ferraris, jw. T. VI, kol. 44 n. 4—10; B. Kurtscheid, jw. s. 284.

⁵⁰ S. Pallotini: *Collectio omnium conclusionum et resolutionum, quae in causis propositis apud S. Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum prodierunt ab anno 1564 ad annum 1860*. T. XVI. Romae 1896 s. 4: „Invaluit itaque post nonum praesertim saeculum consuetudo concedendi parochiis usum baptisterii”. Por.: H. Tournelly: *Praelectiones theologiae de sacramentis baptismi et confirmationis*. Parisiis 1727 s. 282; P. Hinschius, jw. T. IV, s. 28 nota 5; E. Richter, jw. s. 725.

⁵¹ II Concilium Cloveschoviae (747). Cap. 9: „Ut presbyteri per loca et regiones laicorum, quae sibi ab episcopis provinciae insinuata et iniuncta sunt, evangelicae atque apostolicae praedicationis officium in baptizando et docendo ac visitando sub legitimo ritu ac diligentis cura studeant explere”. Harduin 3, 1955.

⁵² II Concilium Aquisgranense (836). Can. 5: „Item ut omnibus hominibus, qui ad eorum ecclesiam pertinent per omnia cura gerent ... quapropter ab ortu nativitatis, cuiusque ad se pertinentis praedictam curam habent, ne aliquis eorum absque renatione sacri baptismatis moriatur”. Harduin 4, 1396. Por.: Concilium Hispanicum (1512). Cap. 3. G. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. T. 32. Florentiae 1763 kol. 587. Cytuję: Mansi.

⁵³ *Canones editi sub Edgardo* (967). Can. 15: „Docemus etiam ut sacerdos ... per parochiam suam quosque moneat, ut infantes quoslibet infra XXVII noctes curent baptizari”. Harduin 6, 661. Por.: *Constitutiones Paduanae* (1339). Mansi 25, 1038.

⁵⁴ Concilium Moguntinum (1261). Cap. De baptismo: „Doceant sacerdotes tam matres quam feminas in necessitate debere parvulos baptizare, et quod patres et matres proprios infantes si summa necessitas exigat poterunt baptizare”. Mansi 23, 1081.

⁵⁵ Synodus Oxoniensis (1287). Cap. De baptismo: „Quapropter sacerdotibus quibus cura animarum incumbit, districte praecepimus, quod formam baptizandi parochianis suis exponant sepius in vulgari: videlicet quod tempore partus aquam habeant promptam in quam si oportuerit baptizandum immergant, dicentes: Ego te ...”. Mansi 24, 786. Por.: Concilium Londoniense (1232). Cap. 3. Mansi 23, 449.

⁵⁶ Concilium Germanicum (742). Can. 3: „Decrevimus iuxta sanctorum canones ut unusquisque presbyter in parochia habitans ... semper in Quadragesima rationem et ordinem ministerii sui sive de baptismo, sive de fide catholica ... ipsi episcopo reddat et ostendat”. Harduin 3, 1920.

⁵⁷ Carolus M.: *Capitulare I. MGH*. Cap. Reg. Fr., jw. s. 45.

fian biskup Lyonu, Amulo (852), zaliczał przyjmowanie w swoim kościele chrztu oraz innych sakramentów a także uiszczanie dziesięcin i pierwocin⁵⁰. Ponieważ tylko kościoły mające prawo udzielania chrztu były uprawnione do pobierania dziesięcin⁵¹, powstała konieczność ścisłego określenia granic terytoriów należących do tych kościołów⁵². W ten sposób władza rektora kościoła chrzcielnego stała się z jednej strony ograniczona terytorialnie, z drugiej zaś strony żaden obcy kapłan nie mógł naruszać podległego mu terytorium z zamiarem udzielenia chrztu. Ustawy zawarte w „Kapitularzach” a także uchwały synodalne z całą stanowczością zakazywały jakiegokolwiek naruszenia praw pod tym względem. Karol Wielki w *Capitulare Aquisgranense* z roku 801 umieścił surowy nakaz, aby prawo do udzielania chrztu było przez wszystkich kapłanów zgodnie z dyscypliną kanoniczną jak najściślej przestrzegane⁵³. Odbyty w Meaux synod z 845 roku nakazywał, aby żaden z kapłanów nie ośmielił się chrzczyć poza kościołem chrzcielnym⁵⁴. Także konstytucje uchwalone w roku 1339 na synodzie w Padwie zawierały opatrzony sankcją zakaz naruszenia granic obcej diecezji w celu udzielenia chrztu, czy też sprawowania innych sakramentów⁵⁵. Podobny zakaz umieszczony jest również w konstytucjach z roku 1351 wydanych przez Berengariusza, biskupa Lukany. Konstytucje te pozwalały na udzielanie chrztu w obcej parafii jedynie w wypadku otrzymania na to specjalnego pozwolenia od biskupa lub kapłana, któremu dana parafia została powierzona⁵⁶. W wypadku grożącego niebezpieczeństwa śmierci ustawały wyłączne prawa proboszczów. Można było udzielać chrztu poza kościołem chrzcielnym⁵⁷ oraz był do tego uprawniony każdy kapłan⁵⁸.

⁵⁰ Amulo: „Unaquaeque plebs in parochiis et ecclesiis quibus attributa est quietam consistat, ubi baptisma accipit, ubi corpus et sanguinem Domini percipit ... ubi etiam decimas et primitias offerre praecipitur”. PL 116, 75.

⁵¹ B. Kurtscheid, jw. s. 286. Por.: W. Wójcik: „Prawa parafialne” według polskiego ustawodawstwa partykularnego do 1564 roku. *Roczn. Teol.-Kan.* III, 3 (1957) 198—202.

⁵² Tamże s. 285.

⁵³ Carolus M.: *Capitulare Aquisgranense*, n. 10: „Ut a cunctis sacerdotibus ius et tempus baptismatis ... secundum canonicam institutionem cautissime observetur”. PL 98, 217.

⁵⁴ Concilium Meldense, Can. 48: „Ut nemo presbyterorum baptizare praesumat, nisi in vicis et ecclesiis baptismalibus”. Harduin 4, 1419.

⁵⁵ Constitutiones Paduanae, Const. XII: „... statuimus et irrefragabiliter definimus, quod nullus presbyterorum, cappellanorum vel clericorum Paduae sit ausus egredi vel exire parochiam propriam, et aliam ingredi ad audiendum confessiones ... conferendum baptisma, vel aliud aliquod ecclesiasticum sacramentum”. Mansi 25, 1034. Por.: Statut Nankera (1320). De alienis parochianis. Wydał J. Pijałek: Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera. Kraków 1915 s. 49.

⁵⁶ Constitutiones Ecclesiae Lucanae, Const. LIII: „... statuimus, quod nullus sacerdos in aliqua ecclesia alienae civitatis vel dioecesis Lucanae Missas populo celebret ... vel baptizet ... vel alia sacramenta alicui ministret sine nostra vel illius, cui talis ecclesia vel eius cura est commissa, licentia speciali”. Mansi 26, 276. Por.: Statuta dioecesis Ploecensis (1423). Wydał J. Sawicki: *Concilia Potoniae*, T. VI. Synody diecezji Płockiej i ich statuty. Warszawa 1952 s. 242.

⁵⁷ Concilium Meldense (845), Can. 48: „Ut nemo presbyterorum baptizare praesumat nisi in vicis et ecclesiis baptismalibus ... nisi causa aegritudinis vel certae necessitatis”. Harduin 4, 1419. Por.: Concilium Vernense (755), Can. 7. MGH, Cap. Reg. Fr., jw. s. 34.

⁵⁸ Carolus M.: *Capitulare Ticinense* (801), n. 16: „Ut publicum baptisterium in nulla parochia esse debeat, nisi ubi episcopus constituerit, cuius parochia est, nisi

Zbiory prawa, zarówno przedgracjańskie jak i sam *Dekret* Gracjana chociaż były kolekcjami prywatnymi, to jednak odgrywały dużą rolę w kształtowaniu i ujednocnianiu dyscypliny Kościoła. W zbiorach tych znajdujemy między innymi także szereg norm określających zakres władzy diakona w sprawowaniu sakramentu chrztu św. *Dekrety*: Burcharda⁸⁹, Iwona z Chartres⁹⁰, Gracjana⁹¹ podając w rozdziałach lub kano-nach tekst papieża Gelazego († 498)⁹², ograniczały zakres uprawnień diakona w udzielaniu chrztu. Godziwe wykonywanie przez diakona władzy odnośnie udzielania chrztu było uzależnione od wyraźnego pozwolenia biskupa lub kapłana. W razie ich nieobecności diakon mógł ochrzcić tylko w wypadku skrajnej konieczności.

Normy zawarte we wspomnianych zbiorach wywarły duży wpływ na ustawodawstwo partykularne poszczególnych krajów. Większość zachowanych przepisów, normujących omawiane zagadnienie, pochodzi z tere-nu Anglii. I tak, synod legacki z 1195 roku odbyty w Eboracum (York), postanowił, że diakon może chrzczyć tylko wtedy, gdy przynagła ciężka i ostateczna konieczność⁹³. Także synod londyński odprawiony w 1200 r. zabronił diakonom udzielania chrztu w normalnych warunkach. Pozwolił on na to jedynie pod warunkiem, że zaistnieje sytuacja, iż kapłan nie może udzielić chrztu, bo jest nieobecny lub nie chce tego uczynić, a dziecku lub choremu zagraża śmierć⁹⁴. Postanowienia synodu londyń-skiego w dosłownym prawie brzmieniu umieścił w swoich konstytucjach prowincjonalnych św. Edmund († 1240), biskup Canterbury⁹⁵.

Analizując interesujące nas źródła poznania prawa, możemy zauważyć, że z biegiem czasu nastąpiło pewne złagodzenie wymogów co do godzi-wości wykonywania przez diakona władzy udzielania chrztu uroczystego. Chociaż bowiem synod oksfordzki (1222), podobnie jak poprzednie, uza-leżnił jeszcze udzielanie chrztu przez diakona od zaistnienia ostatecznej konieczności (*summa necessitas*), to jednak w następnych słowach nieco ją złagodził, utrzymując, że ma ona miejsce także wtedy, gdy kapłan jest nieobecny, a istnieje słuszna obawa, iż może nastąpić śmierć chorego dziecka⁹⁶. Synod, formułując w ten sposób swoje postanowienia, stanął na stanowisku subiektywnej oceny grożącego niebezpieczeństwa. Dalsze

⁸⁹ Burchardus W.: *Decretorum libri viginti*. Lib. IV, cap. 57: „Ut diaconi suam mensuram custodiant”. PL 140, 738.

⁹⁰ Ivo Carnotensis: *Decretum*. P. I, Cap. 252: „Quod diaconi officium presbyterorum non usurpent”. PL 161, 119.

⁹¹ c. 13, D. 93: „Nihil eorum, quae sunt decreta primis ordinibus vindicant sibi diaconi”.

⁹² Gelasius Pp.: *Epistola IX ad episcopos Lucaniae*. Cap. 7: „... absque episcopo vel presbytero baptizare non audeant (diaconi), nisi praedictis fortasse officiis longius constitutis necessitas extrema compellat”. PL 56, 691.

⁹³ Concilium Eboracense. Cap. 4: „...decrevimus etiam, ut nonnisi summa et gravi urgente necessitate diaconus baptizet ... ut iuxta paternorum tenorem canonum huic ordini sacerdotali proprie convenire decernit antiquitas”. Mansi 22, 653.

⁹⁴ Concilium Londoniense. Cap. 3: „Et non liceat diaconibus baptizare ... nisi duplici necessitate: videlicet, quia sacerdos non potest, vel absens, vel stulte non vult: et mors imminet puero vel aegroto”. Harduin 6/2, 1958.

⁹⁵ Concilium Oxoniense. Cap. De baptismo: „Nullus diaconus ... baptizet ... nisi summa necessitate, puta quum sacerdos absens est aut nullus etiam praesens non potest aut stulte non vult et mors imminet puero vel aegroto, aut de ea iuste timetur”. Mansi 22, 1174.

⁹⁶ Edmundus s.: *Constitutiones Provinciales*. Cap. 12, Mansi 23, 420.

złagodzenie wymogów co do godziwego udzielania chrztu przez diakona znajdujemy w postanowieniach synodu francuskiego z roku 1231 odprawionego w Rouen. Kanon 36 tego synodu, obok faktycznej nieobecności kapłana jako warunku usprawiedliwiającego udzielenie chrztu przez diakona, wylicza także inne, np. ciężka choroba kapłana lub inna jakaś przeszkoda uniemożliwiająca kapłanowi udzielanie chrztu⁹⁷. W tym samym kierunku — dalszego złagodzenia wymogów do godziwego udzielenia chrztu przez diakona — poszedł nieznanymi glosator *Dekretu* Gracjana, który w głosie marginalnej uważał, że diakon może chrzcić w obecności kapłana, gdy otrzyma od niego pozwolenie. Jako wystarczającą przyczynę do udzielenia pozwolenia glosa podaje okoliczność, w której kapłan z powodu wielkiej liczby przystępujących do sakramentu chrztu nie może sam wszystkich ochrzcić⁹⁸. Późniejszy glosator przytoczonej glosy umieścił na jej marginesie lakoniczne stwierdzenie: *Diaconus potest baptizare*⁹⁹.

Oprócz samodzielnego udzielania chrztu przez diakona o wiele częściej zdarzało się, że diakon asystował przy udzielaniu chrztu przez kapłana. Biskup Vercelli, Atto († 960), wany *Doctissimus Canonista*, w swoim kapitularku nakazywał kapłanom, aby nie udzielali chrztu bez diakona¹⁰⁰. W związku z tym postanowił on, aby przy kościele, w którym jest udzielany chrzest, obok kapłana rezydował także diakon¹⁰¹. Diakon ten, jak należy przypuszczać, w razie konieczności zastępował kapłana w udzielaniu chrztu.

Normy, zawarte w zbiorach prawa oraz w uchwałach synodalnych, które wskazywały na nadzwyczajny charakter władzy diakona w udzielaniu chrztu, znalazły później potwierdzenie w konstytucji papieża Eugeniusza IV (1431—1447) z dnia 22 listopada 1439 r. W konstytucji tej papież z jednej strony mówił jedynie o kapłanie jako o tym, komu z urzędu przysługuje prawo udzielania chrztu, z drugiej zaś strony stwierdził, że diakon może chrzcić w wypadku konieczności, przez co podkreślił nadzwyczajny charakter władzy diakona w administrowaniu sakramentu chrztu¹⁰².

Podsumowując nasze rozważania, należy stwierdzić, że w omawianym okresie diakon udzielał chrztu jako szafarz nadzwyczajny, gdyż chrzczył na podstawie pozwolenia udzielanego mu z ważnej przyczyny. Ponadto diakon udzielał chrztu w wypadku braku kapłana, o ile zaistniała prawdziwa konieczność. Diakonowi na udzielenie chrztu w takich okolicznościach z góry pozwalało samo prawo.

⁹⁷ Concilium Rothomagense. Can. 36: „Nullus diaconus .. baptizet nisi cum sacerdos, absens fuerit, ita quod eius adventus commode expectari non possit, vel idem presbyter gravi infirmitate, vel alio incurrabili impedimento fuerit impeditus”. Harduin 7, 189.

⁹⁸ Glosa do wyrazu — *necessitas*: „... in ecclesia in praesentia presbyteri non potest, etiam si necessitas exigat, nisi iussus a presbytero; puta, cum multi sunt, qui indigent baptismo et presbyter non potest omnibus satisfacere”. c. 13, D. 93.

⁹⁹ Tamże.

¹⁰⁰ Atto: Capitulare. Cap. 20: „Ut presbyteri absque diaconis baptismata non celebrent”. PL 134, 32.

¹⁰¹ Tamże: „Ut in nulla ecclesia cuiuslibet dioeceseos ubi baptismus celebratur, presbyter absque diacono non reperiat”.
¹⁰² Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI.1439: „Minister huius sacramenti est sacerdos cui ex officio competit baptizare. In casu autem necessitatis ... diaconus ... baptizare potest”. Fontes, I, n. 52 s. 73 n.

II. SZAFARZ CHRZTU PRYWATNEGO

W celu otrzymania bardziej przejrzystego obrazu norm prawnych, które w omawianym okresie określały warunki i osoby uprawnione do udzielania chrztu w wypadkach grożącego niebezpieczeństwa, osobno omówimy sprawę udzielania chrztu prywatnego przez duchownych oraz przez osoby świeckie.

1. DUCHOWNI JAKO SZAFARZE CHRZTU

W wypadku, gdy zagrażało niebezpieczeństwo śmierci, w pierwszym rzędzie do udzielania chrztu prywatnego byli uprawnieni: biskup, kapłan¹⁰³ i diakon¹⁰⁴, którzy mając właściwe święcenia, mogli na podstawie swego urzędu lub otrzymanego pozwolenia chrzcić uroczysto.

Niżsi duchowni, jakkolwiek pod groźbą depozycji oraz popadnięcia w nieprawidłowość nie mieli prawa udzielania chrztu uroczystego¹⁰⁵, to jednak i oni, zachowując precedencję, byli uprawnieni do udzielania chrztu w wypadkach naglących¹⁰⁶. Duchowni ci mogli udzielić chrztu jedynie wtedy, gdy kapłan był nieobecny¹⁰⁷.

2. OSOBY ŚWIECKIE JAKO SZAFARZE CHRZTU

Jakkolwiek w omawianym okresie obowiązywała dawna dyscyplina przyznająca osobom świeckim prawo udzielania chrztu w wypadkach grożącego niebezpieczeństwa, to jednak wydaje się, że w porównaniu z okresem starożytności chrześcijańskiej można obecnie mówić o pewnej ewolucji uprawnień ludzi świeckich w udzielaniu chrztu. Dzięki bowiem zbiorom prawa, będącym w powszechnym użyciu, poszczególne wypowiedzi Ojców Kościoła oraz postanowienia papieży narmujące omawiane zagadnienie stały się powszechnie znane i według nich w całym Kościele regulowano sprawę udzielania chrztu przez wiernych. W szczególności zaś w obecnym okresie pogłębiło się i upowszechniło przekonanie o posiadaniu władzy chrztu przez mężczyznę świeckiego. Stwierdzona też została ponad wszelką wątpliwość zdolność kobiety do udzielania chrztu. Ponadto rozwiązano pozytywnie kwestię godziwości udzielania chrztu przez rodziców. Pokróćce omówimy powyższe zagadnienia.

¹⁰³ Eugenius IV: Const. „Cantate Domino”, 4.II.1441; „... mortis imminente periculo baptizentur (pueri) per laicum ... si desit sacerdos”. Fontes, I, n. 54 s. 79.

¹⁰⁴ Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI.1439; „In casu autem necessitatis non solum sacerdos vel diaconus ... baptizare potest”. Fontes, I, n. 52 s. 73.

¹⁰⁵ c. 1 X 5, 28; „Clericus, ministrans in pertinentibus ad ordinem quem non habet deponendus est et amplius non ordinandus”. Pod tym tytułem, będącym obowiązującym prawem, papież Grzegorz IX (1227—1241) umieścił następującą wypowiedź papieża Hormizdasa (514—523): „Si quis baptizat aut aliquod divinum officium exercuerit per temeritatem non ordinatus, abiciatur ab ecclesia et numquam ordinetur”. Por.: F. Jaffé: Regesta Romanorum Pontificum. T. 1. Graz 1956 s. 109 n. 871.

¹⁰⁶ Synodus Oxoniensis (1287). Cap. De baptismo: „Sacerdotes insuper suos instruant parochianos, quod non solum sacerdotes, verum etiam clerici ... in necessitatis articulo ... valeant baptizare”. Mansi 24, 786.

¹⁰⁷ Hugo a S. Victore: De officiis ecclesiasticis, Lib. I, cap. 13: „Absentibus altaris ministris, et clericis omnibus et urgente necessitate laicus baptizare potest”. PL 177, 389. Por.: Honorius Augustodunensis: Gemma Animae. Cap. 116. PL 172, 674.

W roku 755 papież Stefan III (752—757), odpowiadając na przedłożone pytania, stwierdził wyraźnie, że w wypadku naglącej konieczności, aby nieochrzczeni nie zginęli na wieki, laikom pozwolono na udzielanie chrztu¹⁰⁸. Iwo z Chartres w swych dwóch dziełach: *Dekrecie*¹⁰⁹ i *Panormii*¹¹⁰, cytując fragment listu papieża Gelazego (492—496) do biskupów Lukanii, pisał, że laicy mogą i powinni udzielić chrztu w wypadku konieczności¹¹¹. Podobnie Gracjan, umieszczając w trzeciej części swego *Dekretu* dwa kanony mówiące o ważności¹¹² i godziwości¹¹³ chrztu udzielonego przez laika, wydatnie przyczynił się do upowszechnienia tej nauki w całym Kościele. Naukę papieży Gelazego i Stefana III powtórzył raz jeszcze papież Eugeniusz IV na soborze we Florencji w roku 1439 z racji unii z Ormianami. Papież określił, że w wypadku konieczności także laik może udzielić chrztu, byle tylko zachował formę przepisaną przez Kościół i miał intencję czynienia tego, co czyni Kościół¹¹⁴.

Jak duże były opory i wątpliwości w uznaniu kobiety za zdolną do ważnego udzielania chrztu, świadczy fakt, że jeszcze w XI wieku kapłan niejaki Witalis zapytywał papieża Urbana II (1088—1099) między innymi o to, czy ważny jest chrzest udzielony przez kobietę. Papież odpowiedział, że chrzest taki jest ważny¹¹⁵. Iwo z Chartres widocznie nie wiedział o tej wypowiedzi Urbana II, gdyż w *Dekrecie* przytoczył dosłownie 99 kanon IV synodu kartagińskiego z 389 roku: *Mulier baptizare non praesumat*¹¹⁶. Iwona z Chartres uzupełnił Gracjan, który nie tylko umieścił w swoim *Dekrecie* wypowiedź papieża Urbana II¹¹⁷, lecz nawet cytując postanowienie synodu kartagińskiego dodał klauzulę: *Nisi necessitate cogente*¹¹⁸. Usuwając wszelką wątpliwość, papież Eugeniusz IV autorytatywnie potwierdził zdolność kobiety do udzielania chrztu. W konstytucji wydanej z racji unii z Jakobitami papież oświadczył, że w wypadku grożącego niebezpieczeństwa dzieci mają być natychmiast chrzczone także przez kobiety, o ile brak jest kapłana¹¹⁹.

Obok zaistnienia konieczności jako warunku godziwego udzielania chrztu przez mężczyznę lub kobietę, musiał także zachodzić brak kapła-

¹⁰⁸ Stephanus III: Responsa, n. 10: „... laicis si necessitas urget, ut non illi qui baptizandi sunt in aeternum pereant, licentia data est in hoc subcurrere”. Harduin 3, 1987.

¹⁰⁹ Ivo Carnotensis: Decretum, P. I. Cap. 64: „Laicis christianis baptizare plerumque conceditur”. PL 161, 82.

¹¹⁰ Ivo Carnotensis: Panormia, Lib. I, cap. 24: „Quod laici debent baptizare in necessitate”. PL 161, 1052.

¹¹¹ Gelasius P.: Epistola IX, jw.: „... quod (baptizare) et laicis christianis facere plerumque conceditur”. PL 56, 691.

¹¹² c. 36, D. IV de cons.: „Valet baptismus etsi per laicos ministretur”.

¹¹³ c. 21, D. IV de cons.: „Etiam laici necessitate cogente baptizare possunt”.

¹¹⁴ Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI.1439: „In casu autem necessitatis ... etiam laicus baptizare potest dummodo formam servet ecclesiae et facere intendet, quod facit Ecclesia”. Fontes, I, n. 52 s. 73 n.

¹¹⁵ Urbanus II: „Super quibus consuluit tua dilectio, hoc videtur nobis ex sententia respondendum: ut et baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in Nomine Trinitatis baptizaverit”. F. Jaffé, jw. n. 5741 s. 696.

¹¹⁶ Ivo Carnotensis: Decretum, P. I. Cap. 65. PL 161, 82.

¹¹⁷ c. 4, C. 30, q. 3.

¹¹⁸ Dictum post c. 20, D. IV de cons.

¹¹⁹ Eugenius IV: Const. „Cantate Domino”, 4.II.1441: „... pueri ... mortis imminente periculo ... baptizentur etiam per laicum vel mulierem in forma ecclesiae, si desit sacerdos”. Fontes, I, n. 54 s. 79.

na¹²⁰ lub niższego duchownego¹²¹. Ponadto jeśli chodzi o godziwość udzielania chrztu przez kobietę to zaznaczyć należy, że była ona warunkowana nieobecnością mężczyzny¹²².

Liczne synody nakazywały duszpasterzom, aby pouczali swych wiernych, że w wypadku konieczności osoby świeckie, zarówno mężczyźni jak i kobiety, mogą¹²³ a nawet powinny udzielić chrztu¹²⁴.

Przy omawianiu sprawy udzielania chrztu przez osoby świeckie należy podkreślić, że w obecnym okresie pojawiło się nie spotykane dotychczas zagadnienie godziwości chrztu udzielanego przez rodziców. Po raz pierwszy sprawa ta wyłoniła się na synodzie konstantynopolińskim z 814 r. Kanon 16 tego synodu określił, że ojciec nie popełni grzechu, jeśli w razie konieczności, gdy brak jest kapłana, sam ochrzcił własne dziecko¹²⁵. Zasada ta nie była chyba jednak powszechna, skoro w tym samym wieku Anzelm, biskup Limoges, oddzielił od wspólnoty małżeńskiej niejakiego Stefana na skutek tego, że ten w obliczu śmierci ochrzcił własnego syna. Papież Jan VIII (872—882) nakazał biskupowi pozwoić Stefanowi wrócić do żony. Papież decyzję swą uzasadniał tym, że Stefan nic złego nie zrobił, gdyż kanony pozwalają laikom na udzielanie chrztu. W związku z tym Stefanowi, który chciał uratować własne dziecko od wiecznej zguby, należy się pochwała¹²⁶.

Znacznie później spotykamy się z normami pozwalającymi matce na udzielenie chrztu swemu dziecku. Dopiero na przełomie XI i XII wieku Iwo z Chartres umieścił w *Panormii* rozdział, którego tytuł brzmiał: *Baptizare potest mater filium, mortis urgente periculo*¹²⁷. Podobne stanowisko zajął Hugo od św. Wiktora¹²⁸.

¹²⁰ Lanfrancus: Epistola X ad Donaldum: „Infantem quoque non baptizatum, si morte imminente urgeatur a fidei laico si presbyter desit baptizari posse canones praecipunt”. Harduin 6/1, 1185.

¹²¹ Honorius Augustodunensis: Gemma Animae. Cap. 116: „... in necessitate aegritudinis vel persecutionis ... si presbyter vel quilibet de clero non adest, a fidei laico in nomine Trinitatis in simplici aqua baptizentur”. PL 172, 674.

¹²² Synodus Nemausensis (1284). Cap. De baptismo: „Praecipimus ut infantes ... si presbytero nequeant praesentari a circumstantibus masculis si praesentes fuerint, vel si masculi praesentes non fuerint a circumstantibus feminis baptizentur”. Mansi 24, 522. Por.: Statut Nankera: De baptismo. J. Fijalek, jw. s. 49.

¹²³ Constitutiones Synodales (1255): „Et presbyter moneat laicos quod in necessitate, cum timeatur de morte puerorum, possint pueros baptizare”. Harduin 7, 1977.

¹²⁴ Concilium Oxoniense (1222). Cap. De baptismo: „... doceant frequenter laicos baptizare debere pueros in necessitate”. Mansi 22, 1143.

¹²⁵ Concilium Constantinopolitanum. Can. 16: „... quod si vel pater ... modo fit christianus baptizet peccatum non committit”. Harduin 4, 1954.

¹²⁶ Joannes VIII: Epistola 188: „Ad limina beatorum Petri et Pauli apostolorum principum hic praesens homo, nomine Stephanus, orationis causa veniens nostro praesulatu suggerendo innotuit, quod filium suum in extremo vitae positum necdum baptismatis unda lotum absentia scilicet sacerdotum necessitate cogente baptizasset ... atque pro huius rei negotio ... reverentia tua ... praefatum hominem a sua iudicaverit coniuge separandum ... nos dicimus omittendum esse et inculpabile iudicandum, quod necessitas intulit. Nam baptizandi hoc opus etiam laicis fidelibus, iuxta canonicam sanctionem, si necesse fuerit, facere libere conceditur. Unde si praedictus genitor filium suum corpore morientem aspiciens ... sacri baptismatis unda lavit, ut eum de potestate auctoris mortis et tenebrarum eriperet ... bene fecisse laudatur. Et id circo cum sua uxore sibi iam legitime sociata quamdiu vixerint, iudicamus manere coniunctum, nec ... separare debere”. Mansi 17, 127 n.

¹²⁷ Ivo Carnotensis: Panormia. Lib. I, cap. 22. PL 161, 1051.

¹²⁸ Hugo a S. Victore: De officiis ecclesiasticis. Lib. I, cap. 13: „Si nulla alia reperi potuerit, mater ipsa baptizet”. PL 177, 389.

Jeśli chodzi o udzielanie chrztu prywatnego przez rodziców, to w porównaniu z obcymi osobami świeckimi rodzicom stawiano większe ograniczenia. I tak, oprócz wymogu braku kapłana lub niższego duchownego rodzice mogli chrzczyć tylko wtedy, gdy nie mógł tego uczynić obcy mężczyzna lub kobieta¹²⁹. Ponadto o ile obce osoby świeckie mogły chrzczyć w zwykłym niebezpieczeństwie, o tyle rodzice byli do tego uprawnieni jedynie w ostatecznej konieczności¹³⁰. Rozgrzeszenie w wypadku naruszenia tej zasady synod wrocławski z roku 1410 zarezerwował biskupowi¹³¹. Do rozpowszechnienia przekonania, że rodzice mogą udzielać chrztu dzieciom, przyczyniły się synody, które nakazywały, aby duszpasterze pouczali swych wiernych o posiadaniu przez nich tego prawa¹³². Aby rodzice nie powstrzymywali się od udzielania chrztu swoim dzieciom, jak widzieliśmy, papież Jan VIII rozstrzygnął, że udzielanie chrztu dzieciom nie ogranicza w niczym praw małżeńskich¹³³. Rozstrzygnięcie Jana VIII znalazło swój wyraz w dziełach teologów¹³⁴ oraz w postanowieniach synodów poszczególnych diecezji¹³⁵.

Na zakończenie należy wspomnieć, że w obecnym okresie została rozwiązana kwestia ważności chrztu udzielonego samemu sobie. W Dekretalach Grzegorza IX (1227—1241)¹³⁶ znajdujemy list papieża Innocentego III (1198—1216) skierowany do biskupa Metz, z którego dowiadujemy się, że biskup prosił papieża, aby on orzekł, czy należy ochrzcić żyda, który w niebezpieczeństwie śmierci, będąc wśród samych tylko żydów, zanurzył się do wody, wymawiając słowa: *Ego me baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*. Innocenty III, odpowiadając na przedstawioną trudność, nakazał wspomnianego żyda ochrzcić. Rozstrzygnięcie swoje papież uzasadnił tym, że zgodnie z nakazem Pana Jezusa — „Idźcie i chrzćcie...” — musi być różnica między udzielającym chrztu a ochrzczonym¹³⁷.

¹²⁹ Synodus Coloniensis (1280): „Item sacerdotes eamdem formam doceant mares ac feminas observare, cum in necessitate baptizant infantes etiam parentes, si alli defuerint”. Por.: Synodus Nemausensis (1284). Cap. De baptismo. Mansi 24, 522.

¹³⁰ Concilium Oxoniense (1222). Cap. De baptismo: „...doceant frequenter laicos baptizare debere pueros in necessitate et mulieres, patrem et matrem pueri in summa necessitate discrete et modo debito baptizasse”. Mansi 22, 1081. Por.: Synodus Budensis (1279). Cap. 89. Wydał R. Huber: *Antiquissimae Constitutiones Synodales Provinciae Gnesnensis*. Petropoli 1856 s. 141; Statuty Wieluńsko-Kaliskie (1420). Lib. III, can. 19. Wydał A. Vetulani: *Statuty Wieluńsko-Kaliskie Mikołaja Trąby z r. 1420*. Kraków 1951 s. 72.

¹³¹ Statuta Synodalia (1410): „Et primo casus episcopales hic sequuntur ... VIII. Baptizans proprium puerum sine necessitate”. Wydał M. de Montbach: *Statuta Synodalia Dioecesis Sanctae Ecclesiae Wratislaviensis*. Ed. 2. Wratislaviae 1855 s. 21.

¹³² Concilium Moguntinum (1261). Cap. 4: „Doceant sacerdotes quod patres et matres proprios infantes poterunt baptizare”. Mansi 23, 1081.

¹³³ Joannes VIII: Epistola 188. Mansi 17, 127 n.

¹³⁴ Hugo a S. Victore, jw.: „... mater ipsa baptizet nec propter haec a viro suo separabitur, quia per necessitatem excusatur”. PL 177, 389.

¹³⁵ Concilium Londinense (1200). Cap. 3: „Si vero in necessitate puer baptizetur a laico, quod fieri potest a patre vel a matre, absque matrimonii praeiudicium”. Harduin 6/2, 1958. Por.: Synodus Nemausensis (1284). Cap. De baptismo. Mansi 24, 522; Synodus Oxoniensis (1287). Cap. De baptismo. Mansi 24, 786.

¹³⁶ Jest to autentyczny i wyłączny zbiór praw promulgowany przez papieża Grzegorza IX bullą „Rex pacificus” z dnia 5.IX.1234 r. Por.: A. Van Hove, jw. s. 257 nn.

¹³⁷ c. 4 X 3, 42: „Nos autem fraternitati tuae taliter respondemus, quod, quum

III. AKATOLICY JAKO SZAFARZE CHRZTU

Termin „akatolicy” wzięty jest w znaczeniu szerokim, tzn. obejmującym wszystkich, którzy nie należeli do Kościoła katolickiego a więc: heretyków, schizmatyków, żydów, pogan itd.

W omawianym okresie dzięki nauce teologów¹³⁸ oraz dzięki zbiorom prawa kanonicznego¹³⁹ powszechne stało się przekonanie o ważności chrztu udzielonego przez szafarzy-heretyków, schizmatyków oraz szafarzy niegodnych. Mimo to papież obecnego okresu kilkakrotnie zabierali głos w tej sprawie. Czynili to wtedy, gdy byli pytani, lub gdy musieli potępić odnawianie dawnych błędów przez niektóre współczesne im herezje, lub też gdy zaistniała konieczność pozytywnego przedstawienia nauki Kościoła w tej materii.

Papież św. Zachariasz (745—752), odpowiadając na pytania św. Bonifacego († 754), stwierdził, że chrzest jest ważny niezależnie od tego, czy udziela go heretyk, schizmatyk lub złodziej, byle tylko przy jego udzielaniu została zachowana właściwa forma¹⁴⁰. W wieku XII i XIII błędy donatystów odnowili waldensi. Dlatego też papież Innocenty III w wyznaniu wiary, jakie musieli oni składać przy nawróceniu, umieścił prawdę, że nie są przez Kościół odrzucone sakramenty nawet wtedy, gdy są udzielone przez kapłana grzesznika, ponieważ złość kapłana lub biskupa nie szkodzi sakramentom chrztu i eucharystii¹⁴¹. Sobór w Konstancji (1415) uznał za błędny pogląd Jana Wikleffa, który twierdził, że biskup lub kapłan znajdujący się w grzechu ciężkim nie konsekruje, nie święci, nie chrzci¹⁴². W związku z tym wiklefitom i husytom przy nawracaniu stawiano między innymi następujące pytanie: czy wierzysz, że zły kapłan prawdziwie chrzci, gdy zastosuje odpowiednią materię i formę, mając intencję czynienia tego, co czyni Kościół¹⁴³. Z okazji unii z Ormianami papież Eugeniusz IV (1431—1447) pozytywnie określił, że heretyk w wypadku konieczności udziela chrztu ważnie i godziwie, byle tylko zachował przepisaną formę i zamierzał uczynić to, co czyni Kościół¹⁴⁴.

Już św. Augustyn († 430) jako pierwszy poruszył zagadnienie ważności

inter baptizantem et baptizatum debet esse discretio ... sicut ex verbis Domini colligitur evidenter dicentis apostolis: Ite et baptizate omnes gentes ... memoratus Iudeus est denuo ab alio baptizandus, ut ostendatur, quod alius est qui baptizatur et alius qui baptizat”.

¹³⁸ Hugo a S. Victore: De sacramentis. Lib. II. P. 6, cap. 13. PL 176, 458; Petrus Lombardus: Sententiarum Libri Quatuor. Lib. IV, dist. VI. PL 192, 852.

¹³⁹ Burchardus W.: Decretorum libri viginti. Lib. IV, cap. 39—41. PL 140, 734; Ivo Carnotensis: Decretum. Lib. I, cap. 233. PL 161, 115; c. 29 i c. 40, D. IV de cons.

¹⁴⁰ Zacharias P.: Epistola „Sacris liminibus”: „... ut quamvis sceleratissimus quisque haereticus, vel schismaticus ... hoc homini petenti ministrasset, tamen Christi esset baptisma verbis evangelicis consecratum”. PL 89, 943 n.

¹⁴¹ Innocentius III: Epistola ad archiepiscopum Terraconensem „Eius exemplo”. Denzinger 424.

¹⁴² Concilium Constantiense (1414—1418): „Si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali non ordinat, non consecrat, non conficit, non baptizat”. Denzinger 584.

¹⁴³ Martinus V: Bulla „Inter cunctas”, 22.II.1418. Denzinger 672.

¹⁴⁴ Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI.1439: „In casu autem necessitatis ... etiam haereticus baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat, quod facit ecclesia”. Fontes, I, n. 52 s. 74.

chrztu udzielonego przez człowieka nieochrzczonego¹⁴⁵. Św. Augustyn, uważając, że tę sprawę może rozstrzygnąć jedynie sobór powszechny, powstrzymał się od wydania autorytatywnego sądu¹⁴⁶. Mimo tej dyskrekcji św. Augustyn nie omieszczał jednak zasygnalizować swego poglądu w tej sprawie. Stawiając siebie w roli ojca przyszłego soboru, stwierdził, że zapytany w tej sprawie odpowiedziałby, iż żadną miarą nie wątpi, że ważny jest chrzest udzielony gdziekolwiek i przez kogokolwiek¹⁴⁷. Mimo zajęcia przez św. Augustyna dość jasno sformułowanego stanowiska, przez dłuższy jeszcze okres czasu sprawa ważności chrztu udzielonego przez osobę nieochrzczonej nie była jasna. Z jednej bowiem strony Grzegorz III (731—741) w liście do św. Bonifacego nakazał ochrzczonych przez pogan ochrzcić ponownie w imię Trójcy Świętej¹⁴⁸, z drugiej zaś strony synod w Compiègne (757), powołując się na autorytet Sergiusza (687—701), uznał za ważny chrzest udzielony w imię Trójcy Świętej przez kapłana, który — jak się okazało — sam nie był ochrzczony¹⁴⁹. O tym, że omawiana sprawa nie była wtedy jednoznacznie rozwiązywana, świadczy fakt, że Benedykt Lewita (ok. 845) w swym zbiorze¹⁵⁰ umieścił rozporządzenie analogiczne do decyzji Grzegorza III nakazujące ponowne udzielenie chrztu tym, którzy zostali ochrzczeni przez pogan¹⁵¹. Ponadto Benedykt Lewita w drugiej księdze zbioru umieścił postanowienie diametralnie różne od postanowień synodu w Compiègne: „Jeśli kapłan pozna (odkryje), że nie był ochrzczony, ma być ponownie ochrzczony i wyświęcony a także ci, których przedtem ochrzcił”¹⁵². Bernard z Pawii, przedstawiciel złotego okresu kanonistyki, oraz późniejsi autorzy, chcąc usunąć wspomniane rozbieżności, jednomyślnie twierdzili, że decyzja Grzegorza III spowodowana była tym, iż poganie przy udzielaniu chrztu nie używali właściwej formy¹⁵³. O ile to tłumaczenie wyjaśnia sprawę nakazu powtarzania

¹⁴⁵ Augustinus s.: *Contra epistolam Parmeniani*. Lib. II, cap. 13 n. 30: „Et haec quidem alia quaestio est, utrum et ab iis, qui nunquam fuerunt Christiani, possit Baptismum dare”. PL 43, 72.

¹⁴⁶ Tamże: „Nec aliquid temere inde affirmandum sine auctoritate tanti concilii quantum tantae rei sufficit”.

¹⁴⁷ Augustinus s.: *De Baptismo contra Donatistas*. Lib. VII, cap. 53 n. 102: „Si quis me forte in eo concilio constitutum ubi talium rerum quaestio est versatur ... urgeret ut dicerem, quid ipse sentirem ... nequaquam dubitarem habere baptismum eos, qui ubicumque et a quibuscumque illud verbis evangelicis consecratum ... acceperunt”. PL 43, 273.

¹⁴⁸ Gregorius III: *Epistola ad Bonifacium Archiepiscopum*. n. 1: „Eisdemque quos a paganis baptizatos esse asseruisti, si ita habetur, ut denuo baptizes in nomine Sanctae Trinitatis mandamus”. Mansi 12, 278.

¹⁴⁹ *Capitulare Compendiense*. Cap. 12: „Si quis baptizatus est a presbytero non baptizato, et Sancta Trinitas in ipso baptismo invocata fuerit, baptizatus est, sicut papa Sergius dixit. Impositione tamen manuum episcopi indiget”. MGH. Cap. Reg. Fr., jw. s. 38.

¹⁵⁰ Zbiór Benedykta Lewity należy do grupy zbiorów sfalszowanych pochodzących z połowy IX wieku. Por.: A. Van Hove, jw. s. 256.

¹⁵¹ Benedictus Levita: *Capitularium collectio*. Lib. III, n. 401: „Praecipimus, ut qui a paganis baptizati sunt denuo a Christi sacerdotibus in nomine Trinitatis baptizentur”. PL 97, 849.

¹⁵² Tamże, Lib. II, n. 94: „Si quis presbyter ordinatus deprehendit se non esse baptizatum, baptizetur et ordinetur iterum et omnes, quos prius baptizaverit”. PL 97, 760.

¹⁵³ Bernardus Papiensis: *Summa Decretalium*. Tit. XXX. Edidit E. Laspèyres: Ratisbonae 1860 s. 277; G. Hurtadus: *Tractatus de sacramentis et censuris*. T. I. Antverpiae 1633 s. 59; H. Fournely, jw. s. 297.

chrztu udzielanego przez pogan, to jednak absolutnie nie tłumaczy rozporządzenia zawartego w zbiorze Benedykta Lewity, nakazującego ponownie chrzcić tych, którzy zostali ochrzczeni przez nieochrzczonego kapłana, gdyż o złej formie lub braku należytej intencji nie mogło tam być mowy.

Za ważnością chrztu udzielanego przez pogan w sposób nie budzący wątpliwości opowiedział się papież św. Mikołaj I (858—867). Na pytanie Bułgarów: co należy czynić z tymi, którzy zostali ochrzczeni przez żyda, o którym nie wiadomo, czy był chrześcijaninem czy poganinem¹⁵⁴, papież odpowiedział, że o ile zostali ochrzczeni w imię Trójcy Świętej lub w imię Chrystusa, nie należy ich chrzcić ponownie¹⁵⁵.

Wobec tak jasnego określenia papieża św. Mikołaja I jak bardzo dziwny i niezrozumiały wydaje się fakt, że Burchard z Wormacji († 1025) umieścił w swym *Dekrecie* tekst Benedykta Lewity o obowiązku powtórzenia chrztu udzielonego przez kapłana nieochrzczonego, przypisując go równocześnie synodowi w Compiègne¹⁵⁶. W niezmienionej formie ten sam tekst umieścił także w swych zbiorach Iwo z Chartres († 1116)¹⁵⁷. Autentyczność tego tekstu była jednak podważana. Świadczy o tym uwaga Migne'a, że w starych kodeksach *Dekretu* Iwona z Chartres na marginesie cytowanego tekstu istnieje napis *Hic dubitatur*¹⁵⁸. Zasadniczej zmiany w tekście Benedykta Lewity dokonał Gracjan. Gracjan, zachowując inskrypcję — *Ex conc. apud Compendium*, opuścił słowa: *et omnes, quos prius baptizavit*¹⁵⁹. W konsekwencji tekst otrzymał nowy sens w niczym nie podważający ważności chrztu udzielonego przez osoby nieochrzczone. W takim samym brzmieniu co i u Gracjana tekst ten został umieszczony w *Dekretalach* Grzegorza IX¹⁶⁰.

Oprócz tekstu wspomnianego Burchard z Wormacji umieścił w swym zbiorze inny, przypisywany tym razem św. Izidorowi¹⁶¹. Ten tekst składa się niejako z dwóch części: z pierwszej — będącej zapytaniem lub przedstawieniem błędnej opinii w kwestii ważności chrztu udzielonego przez kapłana nieochrzczonego i z drugiej — będącej rozstrzygnięciem papieża w tej sprawie¹⁶². Z nieznacznymi zmianami tekst ten został umieszczony

¹⁵⁴ Nicolaus I: Responsa ad consulta Bulgarorum. Cap. 104: „A quodam Iudeo nescitis, Christiano an pagano multos in patria vestra baptizatos asseritis, et quid de his sit agendum consultitis”. Mansi 15, 432.

¹⁵⁵ Tamże: „Hi profecto si in Nomine Sanctae Trinitatis, vel tantum in Nomine Christi ... baptizati sunt ... constat eos non esse denuo baptizandos”.

¹⁵⁶ Burchardus W.: Decretorum libri viginti. Lib. IV, cap. 74: „(Ex conc. apud Compendium c. 5). Si quis presbyter ordinatus deprehenderit se non esse baptizatum, baptizetur et ordinetur iterum et omnes, quos prius baptizavit”. PL 140, 741. Postanowienia tego brak jest w uchwałach synodu w Compiègne. Por.: Harduin 3, 2005; Mansi 12, 656; C. Hefele, H. Leclercq: Histoire des conciles d'après les documents originaux. T. III/II. Paris 1908 s. 940—943.

¹⁵⁷ Ivo Carnotensis: Decretum, P. I. Cap. 268. PL 161, 222; Panormia, Lib. I, cap. 96, PL 161, 1066.

¹⁵⁸ Tamże nota 63.

¹⁵⁹ c. 60, C. I, q. 1.

¹⁶⁰ c. 1 X 3, 43.

¹⁶¹ Burchardus W.: Decretorum libri viginti. Lib. IV, cap. 100: „(Ex dictis s. Isidori Ep.). Si quis per ignorantiam ordinatur antequam baptizetur, debent ab eo baptizati baptizari, et ipse non ordinetur, sed Romanus Pontifex iudicat non hominem qui baptizat sed Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi licet paganus sit qui baptizat”. PL 140, 748 n.

¹⁶² J. Waldron: The Minister of Baptism. Washington 1942 s. 62.

także w zbiorach Iwona z Chartres¹⁶³ oraz w Dekrecie Gracjana¹⁶⁴. A. Friedberg w krytycznym wydaniu *Dekretu* Gracjana wyjaśnił zagadkowe pochodzenie obu sfalszowanych tekstów. Tekst przypisywany synodowi w Compiègne, zdaniem Friedberga¹⁶⁵, zaczerpnięty został z *Penitencjału* Pseudo-Teodora (ok. 690)¹⁶⁶, a tekst przypisywany św. Izydorowi wzięty został z *Penitencjału* Pseudo-Egberta (ok. 767)¹⁶⁷.

Kilkaset lat po szczegółowym orzeczeniu papieża św. Mikołaja I Kościół na IV soborze laterańskim (1215), występując między innymi przeciw herezji albigensów, stwierdził ogólnie, że chrzest udzielony przez kogokolwiek zgodnie z formą Kościoła dopomaga do zbawienia¹⁶⁸. Sobór Florencki (1438—1445), który zdaniem św. Bellarmina¹⁶⁹ był tym, którego spodziewał się św. Augustyn, usuwając wszelką wątpliwość, określił, że w wypadku konieczności, zachowując właściwą formę i intencję, poganin może ważnie i godziwie udzielać chrztu¹⁷⁰.

ZAKOŃCZENIE

Kończąc nasze studium na temat szafarza sakramentu chrztu w okresie od wieku VIII do soboru Trydenckiego, można zestawić następujące ustalenia.

1. W omawianym okresie biskup, nie przestając *de iure* być zwyczajnym szafarzem chrztu uroczystego, *de facto* przestał go udzielać. Mimo tego biskup nie zerwał ścisłej łączności z sakramentem chrztu. Jednym z jego głównych obowiązków było dopilnowanie właściwego udzielania chrztu w diecezji.

2. W okresie tym, w zależności od miejscowych warunków, rozpowszechniał się lub rozpoczął się proces zyskiwania przez znacznie większe kościoły diecezji prawa posiadania własnej chrzcielnicy. Proces ten miał istotne znaczenie dla kształtowania się instytucji prawnej kapłana jako zwyczajnego szafarza chrztu uroczystego. Kapłan-duszpasterz kościoła chrzcielnego miał bowiem prawo udzielania chrztu na podstawie swego

¹⁶³ Ivo Carnotensis: Decretum, P. I. Cap. 294. PL 161, 130; Panormia. Cap. 97. PL 161, 1068.

¹⁶⁴ c. 59, C. I, q. 1.

¹⁶⁵ A. Friedberg: Corpus Iuris Canonici, P. I. Lipsiae 1879 kol. 380 noty: 835 i 826.

¹⁶⁶ Theodorus: Poenitentiale. Lib. II, n. 2, § 13: „Si quis presbyter ordinatus deprehenderit, se non esse baptizatum, baptizetur et ordinetur iterum, et omnes, quos prius baptizavit, baptizentur”. F. Wasserschleben: Die Bussordnungen der abendländischen Kirche. Graz 1958 s. 203. Por.: H. Schmitz: Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche. Bd. I. Graz 1958 s. 510 n.

¹⁶⁷ Egbertus: Confessionale. Cap. 4: „Omnis presbyter qui noverit quod non sit baptizatus, baptizetur, et omnes illi, quos antea baptizaverat, Papa Romanus, statuit, etiam si presbyter peccator sit vel gentilis, ministerium Spiritus Sancti esse nihilominus in gratia baptismi, non hominis”. F. Wasserschleben, jw. s. 305 n. Por.: H. Schmitz, jw. s. 565 n.

¹⁶⁸ IV Concilium Lateranense. Cap. 1: „Sacramentum verum baptismi ... tam parvulis, quam adultis in forma ecclesiae a quocumque rite collatum proficit ad salutem”. Mansi 22, 982.

¹⁶⁹ R. Bellarminus s.: Opera Omnia. T. III. Parisiis 1870 kol. 532.

¹⁷⁰ Eugenius IV: Const. „Exultate Deo”, 22.XI. 1439: „In casu autem necessitatis, etiam paganus ... baptizare potest, dummodo formam servet ecclesiae et facere intendat quod facit ecclesia”. Fontes, I, n. 52 s. 74.

duszpasterskiego urzędu nie potrzebując każdorazowo ubiegać się o pozwolenie biskupa.

3. W wieku XII i XIII nastąpiło złagodzenie pojęcia konieczności jako warunku godziwego administrowania chrztu przez diakona.

4. W omawianym okresie papież Urban II (1088—1099) opowiedział się za ważnością chrztu udzielanego przez kobietę. Za ważny został też uznany chrzest udzielany przez rodziców, chociaż do jego godziwości wymagane było istnienie ostatecznej konieczności.

5. W okresie tym wyłoniła się sprawa ważności chrztu udzielanego przez pogan i żydów. Kościół w osobie papieża św. Mikołaja I (867—872) oraz na soborze we Florencji (1438—1445) określił ważność takiego chrztu, byle tylko została zachowana właściwa materia i forma a szafarz miał intencję czynienia tego, co czyni Kościół.

LE MINISTRE DU SACREMENT DE BAPTÊME DEPUIS LE VIII^e SIÈCLE JUSQU'AU CONCILE DE TRENTE

RESUMÉ

La période de temps depuis le VIII^e siècle jusqu'au concile de Trente constitue une étape particulière du développement de la législation ecclésiastique concernant la personne du ministre de baptême. Dans cette époque les normes existantes législatives ont beaucoup évolué. Les modifications survenues ont été prises en considération en ce qui concerne: 1. le ministre du baptême solennel, 2. le ministre du baptême privé, 3. le ministre acatholique. L'analyse des sources législatives a permis à l'auteur de formuler des thèses suivantes:

1. Dans cette période l'évêque, tout en restant „de iure” ministre ordinaire du baptême solennel, „de facto” cessa de le conférer. Cependant, il conserva une liaison avec le sacrement du baptême. Il se tenait pour obligé de surveiller l'administration du baptême dans le diocèse.

2. C'est alors qu'en égard aux conditions locales, commença ou continua de s'établir la coutume de posséder des fonts baptismaux dans des principales églises du diocèse. Ce processus contribua à l'établissement du prêtre comme ministre ordinaire du baptême solennel. Car un prêtre qui régissait l'église du baptême avait le droit de conférer le baptême en vertu de sa charge pastorale, sans l'obligation de demander chaque fois l'autorisation de l'évêque.

3. Au cours du XII et XIII siècle on commença d'admettre un diacre comme ministre du baptême, même hors le cas de nécessité.

4. Dans cette période le pape Urbain II (1088—1099) déclara que le baptême conféré par une femme était valide. On reconnut aussi la validité du baptême conféré par les parents au cas d'une extrême nécessité.

5. Dans la même période émergea la question de la validité du baptême conféré par un païen ou un juif. L'Église en personne du pape Nicolas I (867—872) et du concile de Florence déclara qu'un tel baptême était valide, à condition que soient conservées la matière et la forme requises et que le ministre ait l'intention de faire ce que fait l'Église.

JOC I METODA JEGO DZIAŁALNOŚCI APOSTOLSKIEJ

Preść: Wstęp. — I. Rys historyczny JOC-u, II. Ideologia, założenia, cele i zadania ruchu jocistowskiego, III. Wykład metody. — Zakończenie.

WSTĘP

Dokonujące się obecnie w świecie przemiany społeczne mają decydujący wpływ na religijność społeczeństw i działalność Kościoła. Przemiany te określa się obecnie jako przejście z cywilizacji tradycyjnej w cywilizację industrialną¹. Jeżeli się przyjmie, że dawna wspólnota miała charakter zamknięty, nie dopuszczała dewiacji, odznaczała się szacunkiem dla tradycji, to nowa cywilizacja przeciwnie, ma charakter otwarty, dopuszcza innowacje, nastawiona jest na rozwój. Obecnie ta właśnie cywilizacja, nazwana także techniczną, kształtuje się w całym świecie. Z jednej strony obejmuje ona wszystkie dziedziny życia, zarówno ekonomiczno-techniczne jak i kulturalno-duchowe, z drugiej zaś swoim zasięgiem obejmuje cały świat. Cywilizacja techniczna rozwija się od połowy XIX w. wywierając ustawiczny wpływ na Kościół i społeczeństwo katolickie². Skutkiem jej wielu katolików zmienia tradycyjny stosunek do religii, skutkiem jej także działalność Kościoła staje się niedostosowana do nowych warunków.

W tej sytuacji pojawia się masowy ruch JOC-u, który zmierza do odnowy Kościoła. Ruch ten powstał w specyficznych warunkach, mianowicie w okresie szczególnego zaniedbania klasy robotniczej ze strony instytucji i innych warstw społecznych. JOC chciał odpowiedzieć na trudności jakie dotknęły młode pokolenie robotników. Jego działalność osiągnęła jednak szerszy wymiar społeczno duszpasterski. Dzisiaj można powiedzieć, że ruch jocistowski ma znaczenie nie tylko dla młodzieży robotniczej, ale także dla wszystkich warstw społecznych.

Celem niniejszego artykułu jest właśnie ukazanie genezy, rozwoju i zadań oraz metody JOC-u. Okazji do tego dostarcza przede wszystkim niedawny zgon jego założyciela ks. kardynała J. Cardijn'a — wielkiego duszpasterza naszych czasów. W literaturze polskiej niewiele poświęcono mu uwagi³, tymczasem zarówno sama osoba założyciela jak i ruch jocistowski załuguje na nią. Sądzić można, że ukazanie JOC-u i jego osiągnięć również i duchowieństwo w Polsce wraz z wiernymi skłoni do oddania zmarłemu należnej czci, a także być może przyczyni się do pobu-

¹ Por. J. Ziółkowski: *Urbanizacja, miasto, osiedle*. Studia Socjologiczne, Warszawa 1965, *passim*.

² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym: „Gaudium et spes” szeroko omawia to zagadnienie zwłaszcza w numerach 4—10. Sobór Watykański II: *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań 1968, s. 539 nn.

³ W okresie przedwojennym *Przewodnik Społeczny* poświęcił kilka cytowanych w niniejszej pracy artykułów organizacji JOC i jej założycielowi, a ostatnio czyni to *Tygodnik Powszechny*.

dzenia naszego duszpasterstwa, przynajmniej do zastanowienia się nad dotychczasowymi jego formami, jeśli nie do jego odnowy w duchu postulowanym przez Sobór Watykański II. Ruch jocistowski już wcześniej reprezentował ducha odnowy w Kościele.

Problematyka JOC-u będzie omówiona w trzech rozdziałach. Najpierw zwrócimy uwagę na genezę i rozwój ruchu, ukazując w pierwszym rzędzie sylwetkę jego założyciela, zwracając szczególną uwagę na jego poświęcenie, inicjatywę i wyczućcie problemu epoki jakie zawsze cechowało ks. Cardijn'a. Wielkość osobowości założyciela była jednym z czynników warunkujących wspaniały rozwój ruchu jocistowskiego. Rozwój tego ruchu podzielimy na kilka etapów, podobnie jak to czyni René Guerre w swej pracy o JOC-u⁴ i każdy z nich krótko omówimy ukazując, że ruch ten nie tylko wnikał w palące problemy życia młodych robotników i młodych robotnic, lecz także zataczał coraz szersze kręgi obejmując swym zasięgiem niemal cały świat.

W drugim rozdziale ukážemy założenia ideowe ruchu, które prowadzą się do dwóch wytycznych: z jednej strony uwzględnienie aktualnej nauki Kościoła ze szczególnym wyczućciem na problematykę społeczno religijną, z drugiej zaś szerokiego kontekstu epoki, jej warunków i bieżącego stanu rzeczy. Na tych dwóch założeniach opiera się organizacja JOC, jej struktura, cele i zadania. JOC jako ruch katolicki zmierza do pełnego zaangażowania w duchu Ewangelii w sytuacji środowisk robotniczych celem schrystianizowania ich i pełnej aktywizacji apostołskiej. W szczególności zwrócono uwagę na postawę członków JOC-u i ich zaangażowanie.

W oparciu o przesłanki zawarte w drugim rozdziale poddamy szczegółowej analizie poszczególne etapy metody JOC-u podkreślając jej momenty poznawcze i apostołskie. Najwięcej uwagi poświęćimy ankiecie jocistowskiej, która ma za zadanie ujęćie metody badań problemów epoki, pobudzenie do ich rozważania i ożywienie ducha apostołskiego w sferach młodego pokolenia robotniczego.

We wnioskach płynących z niniejszej rozprawy uwypuklimy zasługi ruchu dla duszpasterskiej odnowy Kościoła, jego aktualność w dzisiejszych czasach oraz perspektywy na przyszłość.

I. RYS HISTORYCZNY JOC-u

Jak to już wspomniano we wstępie dzieje ruchu jocistowskiego podzielimy na kilka etapów. René Guerre w swej pracy o JOC-u wylicza sześć następujących etapów rozwoju JOC-u:

1. Etap pierwszy od założenia do roku 1937.
2. Krucjata pokoju 1937 do 1939.
3. Wojna światowa — 1939 do 1945.
4. Społeczne uwolnienie młodych robotników — 1945 do 1950.
5. Laikat w Kościele — 1950 do 1957.
6. Umiećdzynarodowienie JOC-u — 1957 do chwili obecnej⁵.

⁴ R. Guerre; *Pastorale et jeunesse travailleuse. I. L'essentiel de la JOC, II. La JOC dans sa vie et son action*. Paris 1963—1964.

⁵ Tenże; *L'essentiel*, jw., s. 11 nn.

Analizę poszczególnych etapów rozwoju JOC-u z konieczności należy rozpocząć od ukazania postaci jego założyciela i opiekuna przez czterdzieści lat, ks. J. Cardijn'a, późniejszego kardynała.

Redaktor Jerzy Turowicz swoje wspomnienie poświęcone założycielowi JOC-u rozpoczyna następująco: „To było z końcem ubiegłego stulecia. Ubogi robotnik flamandzki, na przedmieściu Brukseli, postanawia zabrać ze szkoły 12-letniego syna, by pracując ulżył nędznej egzystencji rodziny. Matka była służącą. Syn prosi: chcę uczyć się dalej, pragnę zostać księdzem. Ojciec godzi się, ale w kilka lat później umiera. Przy łożu śmierci ojca młody Joseph-Léon Cardijn ślubuje całe życie poświęcić sprawie klasy robotniczej. Tę — banalną na pozór historię — kontynuuje autor — słyszałem z ust kanonika Cardijn'a w lecie 1938 roku, w Jugosławii na międzynarodowym kongresie studentów katolickich *Pax Romana*. Był na tym Kongresie szereg wybitnych referentów, był świętny jezuita francuski O. Riquet, późniejszy więzień Dachau i konferencjonista Notre-Dame, był znakomity pisarz Pierre-Henri Simon, dziś członek Akademii Francuskiej, ale żaden z nich nie budził takiego zainteresowania jak twórca JOC-u (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*), ks. Cardijn, człowiek otoczony legendą. Znakomity mówca, зараżał słuchaczy entuzjazmem dla sprawy którą głosił, było coś w nim z trybuna ludowego, ale bez cienia demagogii; jego siłą była siła wiary religijnej i siła przekonania o słuszności tego co mówił”⁶.

Ten krótki wstęp do wspomnienia pośmiertnego, ukazuje nam osobowość założyciela JOC-u, która w miarę omawiania jego dzieła nabierze w pełni rumieńców, a także daje pewne wyjaśnienia dotyczące genezy całego ruchu.

Joseph-Léon Cardijn urodził się 13 listopada 1882 r. na przedmieściu Brukseli w rodzinie robotniczej. Seminarium duchowne i studia teologiczne kończy w Mechlen (Malines), w roku 1906 otrzymuje święcenia kapłańskie. Gdy w roku 1912 został wikariuszem w Laeken na przedmieściu Brukseli, cały swój zapal i gorliwość kapłańską skierował na pole trudnej a tak koniecznej pracy wśród młodzieży robotniczej. Trudności były wielkie, a nawet przełożeni młodego kapłana odnosili się początkowo do jego pracy sceptycznie. Pięknie zapowiadającą się działalność przerwała wojna i inwazja niemiecka na Belgię. Ks. Cardijn wiąże się z antyniemieckim ruchem oporu, za co aż dwa lata spędza w więzieniach. Gdy tylko nadeszła wolność wraca natychmiast do swej działalności, z biegiem czasu znajduje naśladowców w innych parafiach swojej diecezji, a także w innych diecezjach. Praca nad młodzieżą ciągle czyniła postępy, trzeba więc było pomyśleć o formach organizacji całego ruchu. W 1924 r. powstaje formalnie organizacja chrześcijańskiej młodzieży robotniczej znana pod nazwą JOC. W 1925 r. otrzymuje ona aprobatę papieża Piusa XI, który przybyłemu do Rzymu założycielowi wyraża swoje uznanie mówiąc: „Nareszcie pojawia się ktoś, kto przychodzi mi mówić o masach”⁷.

Zatwierdzenie ruchu przez papieża było nowym bodźcem do jego rozwoju. JOC rozrasta się, zyskuje sympatię i uznanie w kręgach robotniczych, a jego założyciel przeżywa wielkie chwile. Ruch rozwija się

⁶ J. Turowicz: Kanonik Cardijn. *Tygodnik Powszechny*: 1967 nr 35.

⁷ Tamże.

niemal we wszystkich krajach Europy, przedostaje się na inne kontynenty, pragnie pozyskać dla siebie Trzeci Świat, ale wybuch drugiej wojny światowej przerywa działalność JOC-u. Ks. Cardijn zostaje wraz z wieloma kapelanami i świeckimi przywódcami ruchu uwieczniony.

Długie lata okupacji i więzienia nie załamują działacza. Bezpośrednio po odzyskaniu wolności przerwana praca organizacyjna zostaje wznowiona. JOC ponownie rozszerza swoje wpływy daleko poza granice Europy. Ks. Cardijn rozpoczyna całą serię podróży po świecie, pragnąc odwiedzić istniejące już organizacje JOC-u, umocnić w pracy, zmobilizować do dalszej, w krajach gdzie JOC nie jest jeszcze znany położyć podwaliny pod jego założenie, pragnąc uczestniczyć w zjazdach czy też kongresach JOC-u, tak regionalnych jak i kontynentalnych. W 1952 r. wyrusza ks. Cardijn z Rzymu dookoła świata przez Indie, Cejlon, Filipiny, Japonię do Stanów Zjednoczonych i Kanady. Będąc przekonany, że jego osobiste kontakty z jocistami różnych krajów umacniają ich w pracy i prowadzą ruch do wspaniałych osiągnięć, podróżuje dalej. W 1953 r. jedzie do Konga, a dwa lata później odwiedza Amerykę południową a potem kraje Bliskiego Wschodu. Nie zniechęcają go trudy podróży, opadające siły, podeszły wiek. Umiłowanie sprawy przynagla go do dalszej pracy. W roku 1956 odbywa znów 4-miesięczną podróż, najpierw po krajach Afryki potem po Ameryce Łacińskiej i po raz drugi kraje obydwoh Ameryk — od Kanady po Argentynę. W roku 1960 odwiedza Afrykę południową i wschodnią, pragnąc zawsze być wśród swoich jocistów rozsianych po różnych kontynentach. Nic więc dziwnego, że w grudniu 1964 r. papież Paweł VI, w czasie swojej pielgrzymki do Bombaju spotyka tam ks. Cardijn'a wśród robotników tekstylnych Bombaju, gdzie inauguruje tzw. *Centre Cardijn*.

Redaktor Turowicz wysuwa przypuszczenie, że właśnie spotkanie w Bombaju założyciela JOC-u z papieżem przyczyniło się do umieszczenia w dwa miesiące później nazwiska Ks. Cardijn'a, założyciela katolickiej organizacji młodzieży robotniczej, na liście 27 nowo mianowanych kardynałów⁸. Oczywiście była to nominacja „nietypowa”, wyrażająca wielkie uznanie Stolicy Apostolskiej dla jego pionierskiej pracy, ale umożliwiła mu wzięcie udziału w ostatniej sesji Soboru Watykańskiego II oraz wygłoszenie płomiennego przemówienia na temat, któremu poświęcił całe życie. Zaraz po zakończeniu Soboru kardynał jocistów udaje się wprost z Rzymu do Sjamu, aby uczestniczyć osobiście w trzecim Światowym Kongresie JOC-u, który w grudniu 1965 r. odbywał się w Bangkoku.

Po kongresie niezmordowanie kontynuuje swoje podróże apostolskie. Znów przez kilka miesięcy podróżuje po Azji, Australii i Oceanii. Widać dostrzegał w tych krajach skuteczność swych odwiedzin, gdyż znów w 1967 r. wraca tu aby w ciągu trzech tygodni odwiedzić Taiwan, Hongkong i Japonię. W czasie swojej działalności odwiedził — wielokrotnie — 90 krajów świata. Jociści z całego świata znali go osobiście. Był to jednak kres jego podróży. Niespożyte siły i energia 85-letniego Kardynała zaczynają się wyczerpywać. Do ostatniej chwili swego życia chciał służyć młodym, chciał przemawiać do nich, chciał podrywać ich do pięknej pracy apostolskiej, do pracy nad sobą. Zbliżał się jednak koniec tego bogatego życia. Kiedy w dniach od 30 czerwca do 2 lipca 1967 r. odbywał

⁸ Tamże.

się w Paryżu dla uczczenia 40-tej rocznicy założenia francuskiego JOC, wielki zjazd z udziałem 50 tysięcy francuskich jocistów i delegacji z całego świata; Ks. Cardijn nie mógł już w nim uczestniczyć osobiście, gdyż złożony chorobą leżał w klinice w Louvain.

W *Tygodniku Powszechnym* z dnia 6 sierpnia 1967 roku czytelnicy mogli znaleźć następującą notatkę: „Zgon kard. Cardijn'a. W klinice w Louvain zmarł w wieku 85 lat kardynał Joseph Cardijn, Belg, założyciel głośnego międzynarodowego ruchu katolickiej młodzieży robotniczej JOC (*Jeunesse Ouvrière Chrétienne*), jedna z najwybitniejszych postaci katolicyzmu współczesnego. Syn robotnika, zostaje księdzem. Walczy z wielkimi oporami zanim jego idee zostały zaakceptowane. Ruch przez niego stworzony w Belgii rozchodzi się na całą Europę a po ostatniej wojnie na cały świat. W 1965 r. Paweł VI mianuje kanonika Cardijn'a kardynałem”⁹.

Zmarł twórca, ale pozostało jego wspaniałe dzieło, którego z kolei dzieje według zasygnalizowanego uprzednio planu nakreślimy.

1. Etap pierwszy od założenia do 1937 r.

Jednym z ważniejszych problemów, jakie stanęły przed Kościołem w pierwszych latach dwudziestego wieku to problem robotniczy, a zwłaszcza problem młodych robotników i młodych robotnic. We wszystkich krajach świata młodzież w wieku dwunastu, trzynastu, czternastu czy też piętnastu lat opuszcza szkołę by rozpocząć pracę zarobkową, by przyjść z pomocą znajdującym się w ciężkiej sytuacji materialnej rodzicom. Właśnie ci młodzi początkujący robotnicy w niedługiej przyszłości będą tworzyć klasę robotniczą. Nie może więc być obojętną rzeczą dla Kościoła sytuacja tej grupy ludzi. Ci młodzi w chwili przejścia ze szkoły do pracy zarobkowej wchodzi w nową sytuację życiową. Bardzo jaskrawo stają przed nimi problemy życiowe, uwy puklają się konieczne potrzeby, powstają trudności i niebezpieczeństwa życiowe, które na ich ziemską przyszłość, a także na ich wieczny los wywierają zdecydowany wpływ. Podkreślić tu trzeba zwłaszcza niebezpieczeństwa zagrażające życiu religijnemu, moralnemu, rodzinnemu, czy też zawodowemu. Pamiętać należy, że problemy te nie powstały przypadkowo, ani też nie są objawem jakiejś złej woli młodzieży robotniczej, ich rodziców czy też kogoś innego. Pochodzą one z wieku tych młodych robotników i robotnic, z ich warunków życiowych, ze środowiska życia i pracy, z całej masy robotniczej, która ich otacza. Oddziałują one praktycznie i bezpośrednio na masę tych młodych robotników, a tym samym na klasę robotniczą przyszłości. Wspomniana młodzież w większości wypadków jest pozostawiona sama sobie, bez opieki duszpasterskiej, bardzo często rodzicielskiej a także opieki jakiejś prężnej organizacji katolickiej. Nic więc dziwnego, że z biegiem czasu młodzież ta odchodzi od wiary, zrywa z Bogiem przechodząc na pozycje przeciwników Kościoła. Taką sytuację można było zaobserwować niemal we wszystkich krajach, ale bardziej jaskrawo w Belgii i we

⁹ Por.: *L'Osservatore Romano* 22—23 Febbraio 1965, N. 44 (31.819) pag. 6. Wśród 27 nowo mianowanych kardynałów na 25 miejscu podane jest nazwisko założyciela JOC-u.

Francji. W tej sytuacji podnosi się ze Stolicy Piotrowej głos nawołujący do zajęcia się tym problemem i do szukania dróg jego rozwiązania¹⁰.

W takich okolicznościach dostrzec można genezę wielkiego ruchu apostołskiego, zapoczątkowanego przez kapłana, duszpasterza przedmieścia Brukseli, którego sylwetkę nakreślił przedtem Ks. Cardijn, widząc krytyczną sytuację młodzieży robotniczej, dostrzegając grożące jej niebezpieczeństwa, zaczął zastanawiać się nad sposobami przyścia tej młodzieży z pomocą, nad tym, jak zbliżyć ją do Chrystusa i Kościoła. Bardzo często nieświadoma grożących jej niebezpieczeństw przez swoją lekkomyślność sama powiększa trudności, komplikuje sytuację życiową. Nawołuje więc Ks. Cardijn do dokładnego zbadania przyczyn takiego stanu rzeczy, aby o nich mówić, przed nimi przestrzegać. Jest prawdą naszej wiary, że wszyscy ludzie, więc i młodzi robotnicy i młode robotnice, są przez Boga powołani do zbawienia, które jest racją ich istnienia i celem ich życia¹¹.

Ten wyznaczony przez Boga cel zaczyna się już tu na ziemi, nie dopiero po śmierci. Rozwija się i rozprzestrzenia we wszystkich dziedzinach życia, które ludzie prowadzą czy to jako młodzi robotnicy czy to jako założyciele rodzin, jako ojcowie i matki nowych członków Mistycznego Ciała Chrystusa, powołanych razem do świętości, do apostołstwa, być też może do kapłaństwa, do życia zakonnego. Wszyscy mają tutaj na ziemi tak w życiu rodzinnym, jak zawodowym i społecznym szerzyć różne formy apostołstwa, które są konieczne dla Kościoła do wypełnienia jego zbawczej misji.

Jeśli chodzi o młodych robotników to istnieje sprzeczność pomiędzy wspomnianą prawdą wiary a faktycznym stanem rzeczy, tragiczną wprost sytuacją wśród nich. Z jednej strony widzi się ich Boże powołanie, które oni w czasie swego życia posiadają, z drugiej zaś warunki ich życia obecnego, coraz bardziej oddalające ich od Boga, od celu życia tj. zbawienia. Ta sprzeczność jest przyczyną doczesnego, a może i wiecznego nieszczęścia wielkiej liczby młodych robotników. Ona również sprawia to, że masa robotników wszystkich krajów jest wystawiona na wpływy laicystyczne i ateistyczne.

Założyciel JOC-u od pierwszej chwili zajęcia się młodzieżą robotniczą zwrócił uwagę na ten ważny fakt, twierdząc że przezwyciężenie i rozwiązanie tej sprzeczności uzależnione jest od samej młodzieży robotniczej i nikt w tym jej zastąpić nie może: „Przez nią samą i dla nich samych i między nimi samymi ta sprzeczność musi zniknąć”¹². Nikt nie może ich w tym wyręczyć, zastąpić, natomiast wszyscy: Kościół, państwo, rodzice, przedsiębiorcy muszą im pomagać, każdy w swoim zakresie i w swojej dziedzinie, aby usunąć przeszkody i przygotować konieczne środki pomocne do życia religijno-moralnego i realizacji zbawienia. Według przekonania Ks. Cardijn'a pierwszymi bezpośrednimi apostołami młodych robotników powinni być sami młodzi robotnicy. Tę prawdę winni uświadomić sobie wszyscy robotnicy i pamiętać, że to jest ich katolicki obowiązek. Do podjęcia tego obowiązku potrzebna jest, a nawet

¹⁰ Zwłaszcza wypowiedzi i encykliki ostatnich papieży: Leona XIII, Piusa XI, Piusa XII, Jana XXIII i Pawła VI.

¹¹ Por. Katechizm katolicki. Katowice 1957 s. 5 nn.

¹² J. Cardijn: Was ist CAJ? Essen 1955 s. 6.

konieczna — organizacja — skupiająca młodych robotników i młode robotnice, która by ich połączyła, wykształciła, wsparła, zatroszczyła się o ich prawa, o polepszenie ich sytuacji życiowej, a przede wszystkim doprowadziła do tego, by całe ich życie i otoczenie zostało na nowo ukształtowane odpowiednio do planu Bożego. Ta właśnie potrzeba doprowadziła do założenia przez Ks. Cardijn'a najpierw w Belgii, później także we Francji i innych krajach, masowej organizacji młodych chrześcijańskich robotników i robotnic, która przymuje nazwę *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* znanej pod popularnym skróttem JOC¹³.

Ks. A. Mytkowicz na łamach *Przewodnika Społecznego* omawiając problem katolickiej młodzieży robotniczej w Belgii tak pisał o nowo powstałej organizacji: „Organizacja Jocistów jest dziełem ostatnich lat powojennych. Twórcą jej i duchowym kierownikiem jest kapłan świecki, Ks. J. Cardijn. Poprzednio wszelkie wysiłki pracy nad młodzieżą robotniczą nie dawały wyników. Nie wierono w powodzenie tej pracy, nie umiano się do niej zabrać. Przyłożył do tego problemu szczęśliwie rękę Ks. Cardijn, rozpoczął pracę od przeprowadzenia licznych ankiet na temat położenia i życia młodzieży robotniczej. Ankiety wykazały w jak opłakanych warunkach pracują tysiące młodzieży i naprowadziły na myśl zgrupowania jej w osobne organizacje, by się nią zaopiekować, wziąć w obronę, dać gruntowne wychowanie i wykształcenie”¹⁴. Praca się rozpoczęła. Młodzi robotnicy widząc, że ktoś rozumnie i z gorącą chęcią przyjsia im z pomocą zajął się nimi szukają w organizacji oparcia. JOC powiększa swoje szeregi, pracuje i z dniem każdym zwiększa swoje wpływy. W 1924 r. ruch ten przybiera w pełni formy organizacyjne, a już w początkach 1925 r. papież Pius XI zapoznany z ideą ruchu przez bawiącego w Rzymie założyciela, w pełni ruch ten aprobuje. Organizacja staje się gałęzią rozwijającej się wówczas Akcji Katolickiej. W kwietniu 1925 r. pierwszy krajowy kongres JOC-u zatwierdza statuty i dokonuje wyboru władz¹⁵.

Zaledwie w dwa lata po oficjalnym założeniu JOC-u, organizacja przekracza granice Belgii. Na robotniczym przedmieściu Paryża Clichy, młody ksiądz francuski Guérin zakłada pierwsze grupy JOC we Francji. Ruch rozwija się żywiołowo. Jego założyciel ustawicznie utrzymuje z nim kontakt. W marcu 1927 r. przybywa on wraz z Ferdynandem Tonnet, prezydentem belgijskiego JOC-u do Francji, by pobudzić nowopowstałą organizację jocistowską do większej aktywności. Przy każdej okazji, gdzie tylko może spotkać się z młodymi robotnikami, wygłasza do nich przemówienia, zachęca do pracy, nauki, do przyjsia swoim kolegom pracy z pomocą.

Fakty związane z rozwojem JOC-u następują jedne po drugich. Dnia 22 lutego 1928 r. wyodrębniono sekcję młodych dziewcząt dając początek bratniej organizacji pod nazwą JOCF¹⁶.

¹³ A. Mytkowicz: Organizacje katolickie młodzieży robotniczej w Belgii. *Przewodnik Społeczny* 14 (1933) 186. Por. Manuel de la JOC, Bruxelles 1930 s. 390.

¹⁴ A. Mytkowicz, jw. s. 186.

¹⁵ J. Turowicz, jw. Por. R. Guerre: *L'essentiel*, jw. s. 12 n.

¹⁶ W. Kwiatkowski: O sytuacji w katolickim ruchu młodzieżowym we Francji, *Znak*: 1957 nr 37—38 s. 223—231. Por. R. Guerre: *L'essentiel*, jw. s. 14—16. Skrót JOCF oznacza żeńską robotniczą młodzież katolicką zorganizowaną na wzór JOC: *Jeunesse Ouvrière Chrétienne Féminine*.

JOC organizuje liczne dni studiów, spotkania regionalne oraz kongresy narodowe a także i międzynarodowe. W listopadzie 1928 r. odbył się I Tydzień Studiów, we wrześniu 1929 r. odbył się pierwszy Kongres Narodowy w Issy-les Moulineaux, w rok później w Paryżu miał miejsce II Kongres Narodowy. Paryż stał się jak gdyby drugą stolicą ruchu, tutaj koncentruje się praca ideowa ruchu, kolportuje się różnego rodzaju pisma organizacji i tu bardzo często odbywają się imprezy JOC-u ogólnokrajowe. Na zaproszenie papieża Piusa XI w 1931 r. przybyła do Rzymu pielgrzymka złożona z 1100 jocistów aby zmanifestować swoje przywiązanie do Kościoła oraz wyrazić papieżowi swoją wdzięczność za opiekę. Analogiczną pielgrzymkę we wrześniu 1934 r. zorganizowały koła JOCF. Przybyło do Rzymu przeszło 1200 dziewcząt. Spotkanie z papieżem, jego zainteresowanie młodymi pracownikami, ich sytuacją życiową, ich problemami, dało uczestnikom pielgrzymki nowy zapał do dalszej pracy.

Kryzys ekonomiczny, jaki nawiedził Francję poczynając od 1931 r. dotknął w pierwszym rzędzie młodzież robotniczą. Trwające strajki doprowadzały do coraz to trudniejszej sytuacji. Jociści w licznych inicjatywach przychodzą z pomocą młodym strajkującym, a także prowadzą wielką kampanię w świecie w celu pozyskania dla robotników opinii światowej. Ich akcja nie pozostaje bez echa. JOC stanowi już potęgę, z którą trzeba się liczyć. Pokazał to Kongres JOC-u, który zebrał się w dziesiątą rocznicę powstania ruchu. Przybyło na ten jubileusz 100 tys. młodych robotników i młodych robotnic z 15 krajów. Było to wydarzenie na skalę ogólnoświatową. Organizacja w dalszym ciągu się rozrasta. Na jej wzór powstają z biegiem czasu w krajach języka francuskiego organizacje wyspecjalizowane, takie jak młodych pracowników rolnych — JAC, studentów — JEC¹⁷, młodzieży pracującej z tzw. środowisk niezależnych — JIC¹⁸.

2. Krucjata pokoju 1937—1939.

W dalszym ciągu stoi jeszcze przed Kościołem problem rozwiązania kwestii robotniczej. Wiele już się na tym odcinku poprawiło, ale masa robotnicza nie jest jeszcze zespólna w pełni z Chrystusem. Porwała ją

¹⁷ Jeunesse Agricole Chrétienne (JAC). Por.: *Dziesięciolecie organizacji Chrześcijańskiej Młodzieży Rolniczej we Francji. Przewodnik Społeczny* 20 (1939) 212—214. Na wzór JOC-u organizacja ta postawiła sobie za cel urabiać młodzież rolniczą w duchu ideałów katolickich na tle jej powiązań zawodowo-gospodarczych. Hasło jej brzmiało: „Synu ziemi, rolniku, bądź dumny z tego, że jesteś wieśniakiem”. 21—23 IV 1939 roku odbył się w Paryżu z okazji 10-lecia tej organizacji kongres z udziałem przeszło 25 tysięcy młodych rolników, na którym między innymi rozpatrywano problem ucieczki ze wsi. — JEC, Jeunesse Etudiante Chrétienne, była odpowiednikiem JOC-u wśród studentów.

¹⁸ Jeunesse Independante Chrétienne organizująca młodzież tzw. mieszczańską. Wszystkie te organizacje razem z JOC-em, a także nie wspomnianą jeszcze organizacją młodzieży morskiej JMC, Jeunesse Maritime Chrétienne, wchodziły w skład młodzieżowej sekcji Akcji Katolickiej tzw. Association Catholique de la Jeunesse Française założonej w roku 1886, której celem było: a) pomagać młodzieży w wyrobieniu chrześcijańskiego spojrzenia na świat, życie w oparciu o koncepcję człowieka i społeczeństwa zgodną z zasadami Ewangelii; b) ukazać młodzieży realność nowego życia przyniesionego przez Chrystusa i opartego na sprawiedliwości i miłości; c) doprowadzić do apostołatu społecznego we wszystkich środowiskach. Por. W. Kwiatkowski, jw.

jednak działalność prężnej organizacji JOC. Istnieje więc nadzieja, że przyszłe pokolenia młodych robotników, będą mogły za pośrednictwem JOC poznać Chrystusa i Jego naukę. Jociści działają nie tylko w swym ojczystym kraju, ale wierni duchowi misyjnemu opuszczają swoją ojczyznę, aby poza jej granicami przychodzić z pomocą młodym robotnikom w ich własnych krajach.

Wspaniały rozwój JOC-u, jego osiągnięcia i perspektywy na przyszłość zaczyna przysłać widmo zagrażającej wojny. Jociści wraz z całą klasą robotniczą są głęboko przywiązani do pokoju, do zgody i poszanowania praw wszystkich narodów. Podejmują więc prace i różnego rodzaju wysiłki w kierunku umocnienia pokoju na całym świecie. JOC stara się urabiać opinię wśród członków klasy robotniczej sprzyjającą utrwaleniu pokoju. Skierowuje apel do młodzieży wszystkich krajów wzywając do zebrania się w Rzymie we wrześniu 1939 r. wokół papieża, zastępcy Chrystusa, Księcia Pokoju, aby dać wyraz powszechnego braterstwa nie skrepowanego granicami czy też podziałami politycznymi i ekonomicznymi. Kongres przygotowywano z wielkim entuzjazmem; udział w nim zapowiedział cały szereg państw nie wyłączając Polski¹⁰. Niestety w dniu, w którym Rzym miał witać tysięczne rzesze młodzieży jocistowskiej z wielu krajów, trwała już wojna. Pierwszy żołnierz francuski, który staje się ofiarą wojny, jest jocista.

3. Wojna światowa 1939—1945.

Po opanowaniu przez hitlerowców Polski, apetyty ich zwróciły się na zachód. W maju 1940 r. opanowują Belgię, zaprowadzając nowe okupacyjne porządki. Mimo zakazów, ks. Cardijn kontynuuje swoją działalność, co doprowadza do ponownego aresztowania. Ks. Cardijn wraz z szeregiem kapelanów i świeckich przywódców ruchu dostaje się do więzienia. Dwaj spośród najwybitniejszych współzałożycieli ruchu F. Tonnet i P. Garcet giną w Dachau.

Z dniem każdym działalność organizacji jest uniemożliwiana, zakazywana, tak że w końcu jociści wchodzą do ruchu oporu. Podobnie było we Francji. Po upadku Francji, kraj zostaje podzielony na dwie części. W strefie północnej okupant zakazuje działalności JOC, która podobnie jak belgijska przechodzi do podziemia. W południowej strefie JOC oficjalnie kontynuuje swoją działalność. Krytykowany przez jednych, wspierany przez drugich, broni mężnie swej niezależności. Jego odważny opór podtrzymywany przez hierarchię i współpracę z wieloma innymi ruchami rozbija wszystkie usiłowania rządowe zmierzające do podporządkowania sobie organizacji młodzieżowych. W Belgii i na północy Francji szaleje w dalszym ciągu terror okupanta. Więzienia i obozy koncentracyjne przepełnione są jocistami. Terror i prześladowania nie załamują jednak ducha młodzieży.

Piętnasta rocznica założenia francuskiego JOC jest okazją do zorganizowania we wrześniu 1942 r. aż siedmiu kongresów w głównych centrach robotniczych południowej Francji. Ludność robotnicza męczona różnymi katogami wpatrując się w defiladę młodzieży jocistowskiej ubranej w piękne kolorowe stroje, niosącej porywające hasła, podnosi się na

¹⁰ R. Guerre: *L'essentiel*, jw. s. 17.

duchu i nabiera sił do przetrwania. W tych ciężkich chwilach JOC stara się być wszędzie obecny, nieść wszystkim odwagę i nadzieję.

4. Społeczne wyzwolenie młodych robotników 1945—1950.

Druga wojna światowa dobiegła końca. Francja została wyzwolona spod okupacji. JOC jednak dobrze sobie zdaje sprawę, że misja apostołska wśród robotników trwa dalej, że pracę trzeba kontynuować. W pierwszej kolejności trzeba ponownie zgrupować rozproszonych przez wojnę członków, powracających do swych warsztatów i fabryk. Powracają oni ubogaceni doświadczeniem życiowym, poniesionymi ofiarami i cierpieniami. Oni to mają prowadzić ruch do nowych osiągnięć.

Ruch organizuje się, zdobywa nowych członków, przenika wszystkie środowiska gdzie żyją i pracują młodzi robotnicy, a mianowicie: w dzielnicach mieszkaniowych, w miejscach rozrywek, w kinach, na boiskach itd., a zwłaszcza w miejscach pracy. Aktywność jocistów wzrasta z każdym dniem. Przeróżne akcje mnożą się tak wśród młodzieży męskiej jak i żeńskiej. JOC wyzwała wielki zapal apostołski, pragnie spieszyć z pomocą najbardziej potrzebującym, najbardziej wydziedziczonym spośród klasy robotniczej. Powstają liczne grupy aktywne w środowiskach pracy. Można powiedzieć, że nigdy dotąd JOC nie działał z takim rozmachem. Pragnie za wszelką cenę wyzwolić młodych robotników z ich trudnej sytuacji społecznej.

We wrześniu 1946 r. w Brukseli, a następnie w miesiąc później w San-José w Kostaryce miały miejsce dwa posiedzenia międzynarodowe przedstawicieli JOC-u dla Europy i Ameryki, gdzie w trosce o pomoc młodym robotnikom powołano do życia nowe organizacje JOC, między innymi w następujących krajach: Hondurasie, Meksyku, Guatemali, Panamie, Chile, Peru itd.²⁰ Działalność JOC-u w dalszym ciągu rozszerza się. W czerwcu 1947 r. Tydzień Studiów Międzynarodowy zebrał w Montrealu w Kanadzie 286 delegatów z 42 krajów²¹. JOC staje się coraz potężniejszą organizacją międzynarodową i posiada nawet swoje biuro i sekretariat akredytowany przy Organizacji Narodów Zjednoczonych²².

5. Laikat w Kościele 1950—1957.

Okupacja niemiecka we Francji, Belgii i innych krajach, specyficzna sytuacja wytworzona w świecie, zbliżyła wiele obcych sobie dotychczas ludzi i dała okazję do wzajemnego oddziaływania. Niewola, przymusowa praca na ziemi rodzinnej czy też na obczyźnie, ruch oporu, deportacje i wreszcie obozy koncentracyjne, zbliżyły ku sobie różne grupy ludzi: kapłanów, siostry zakonne, robotników, pracowników umysłowych itd. Ludzie ci znajdując się we wspólnym niebezpieczeństwie, we wspólnych cierpieniach, otwarli się sobie i dostrzegli niesłychane możliwości apostołskie. Teraz po wyzwoleniu tę pracę apostołską, zapoczątkowaną w czasie okupacji, trzeba było kontynuować. Zwłaszcza teren środowisk robotniczych wołał o pomoc. Sytuacja wśród mas robotniczych nie była zado-

²⁰ Tamże, s. 19.

²¹ Chodziło o skoordynowanie pracy JOC na arenie międzynarodowej, a także o zapoczątkowanie przygotowań do obchodu 25-lecia JOC-u.

²² Tamże. Świadczy to o wielkim znaczeniu ruchu.

walająca. Nędza świata robotniczego, jego negatywne nastawienie do Kościoła i duchowieństwa, jego ignorancja religijna oraz niski poziom moralny wołały o pomoc i ratunek. We Francji sytuację tę przedstawił w swym raporcie dla kardynała Suharda ks. Godin, który zelektryzował hierarchię Kościoła francuskiego oraz działaczy katolickich i wszystkich pobudził do działania²³. Zapłonęło zielone światło dla roli apostołskiej laikatu. Robotników mogą ratować sami robotnicy. Ogłoszono Francję krajem misyjnym, powstała instytucja księży robotników²⁴, powstaje, działa i rozwija się równoległe do JOC-u ruch Chrześcijańskich Związków Zawodowych, powstaje następnie *Action Catholique Ouvrière*. Zaczyna zarysowywać się wspaniała współpraca pomiędzy przepojonym duchem misyjnym klerem a laikatem, których zespala jeden i ten sam cel działania. Wyrazem tego była uchwała kardynałów, arcybiskupów i biskupów Francji w marcu 1957 r., która postanowiła rozszerzyć tę owocną współpracę pomiędzy laikatem a duchowieństwem nad ewangelizacją świata robotniczego, tworząc nową instytucję pod nazwą Sekretariat Narodowy Misji Robotniczej²⁵.

W całej tej pracy apostołskiej, zwłaszcza gdy chodzi o młodzież robotniczą, służył swoim wieloletnim doświadczeniem JOC, który również włączył się z całą energią do pracy. Ruch stara się włączyć do akcji wszystkich młodych robotników w dzielnicach, fabrykach, biurach, dążąc do tego, ażeby całości życia robotniczego nadać charakter religijny, by robotnicy w codziennym życiu mogli odkrywać Chrystusa i Kościół.

Tę rolę ludzi świeckich w pracy apostołskiej Kościoła, ukazaną przez JOC i zaaprobowaną przez episkopat francuski, dobitnie wyjaśnił teologicznie i ukazał całemu światu Sobór Watykański II w swych dokumentach, a zwłaszcza w dekrecie o apostołstwie świeckich²⁶.

5. Umiędzynarodowienie JOC od 1957 do chwili obecnej.

Osiągnięcia myśli ludzkiej, zwłaszcza środki szybkiego transportu, radio, film, telewizja czynią świat coraz mniejszym. Dzięki nim ludzie różnych ras, narodowości, religii stają się sobie bliżsi. Życie każdego człowieka, a więc i młodego robotnika ma odtąd rozmiary światowe. Często niedoceniana w przeszłości katolickość Kościoła pozwala członkom JOC-u rozwinąć obecnie konstruktywną działalność prowadzącą do ugruntowania braterstwa mas robotniczych i powszechnego pokoju. JOC dąży do objęcia swoimi wpływami wszystkich krajów świata. Przywódcy najstarszych organizacji jocistowskich za przykładem swego założyciela, który, jak to wyżej wskazano objechał kilkadziesiąt krajów świata, aby odwiedzić istniejące organizacje względnie zakładać nowe, oddają się do dyspozycji nowopowstających JOC-ów wyjeżdżając z Belgii, Holandii, Niemiec, Francji, Kanady aby na miejscu poprowadzić pracę organizacji i dać w ten sposób odpowiedź na apel Kościoła²⁷.

²³ F. Benz: *Missionarische Seelsorge. Die missionarische Seelsorge in Frankreich und ihre Bedeutung für Deutschland.* Freiburg i.B. 1958 s. 17 nn. J. Cardijn: *jw.* s. 2 nn.

²⁴ Por. R. Guerre: *L'essentiel*, *jw.* s. 20.

²⁵ Tamże, s. 21.

²⁶ Por. Sobór Watykański II: *Konstytucje*, *jw.* s. 367—405.

²⁷ Chodziło o to, aby wyszkoleni jociści spieszyli z pomocą nowopowstającym organizacjom w krajach, gdzie dotychczas organizacja nie była znana.

Nadeszła godzina aby nadać organizacji międzynarodowy statut i zabezpieczyć jej osobowość prawną. Papież Pius XII, który żywo interesuje się ruchem i nie przestaje zachęcać go do czynu, potwierdził projekt statutów w roku 1957. Wkrótce po tym fakcie na placu św. Piotra w Rzymie odbyła się uroczysta audyencja papieska dla trzydziestu tysięcy młodych robotników i młodych robotnic delegowanych przez swoich braci i siostry aż z osiemdziesięciu krajów, którzy przybyli tu, aby ogłosić światu braterstwo w Chrystusie, ich chęć i wierność w przynależności do Kościoła, ich wolę niesienia wszystkim braciom świata dobrej nowiny zbawienia²⁸.

Z tej okazji w Wiecznym Mieście odbyła się I Sesja Światowej Rady JOC-u, na której zostaje ogłoszony statut międzynarodowej JOC, po raz pierwszy wybrane zostają światowe władze ruchu, ks. Cardijn zostaje międzynarodowym kapłanem całego JOC-u. Komitet Wykonawczy złożony z kierowników pięciu kontynentów miał wydać Manifest międzynarodowego JOC.

Dalszym przejawem międzynarodowej działalności JOC-u był Drugi Kongres Międzynarodowy odbywający się w 1961 r. w Rio de Janeiro, na którym reprezentowani byli jociści ze wszystkich kontynentów. Z 85 krajów wzięły udział 262 delegacje młodych robotników i kapłanów, aby zdecydować o orientacji ruchu i przedsięwziąć odpowiednie środki do zapewnienia jego rozwoju. Było to zgromadzenie młodych apostołów, zdolnych do wysiłku i postępu, mających świadomość odpowiedzialności za ewangelizację pracującej młodzieży świata. Aby tę misję zrealizować Kongres postanowił przeprowadzić ankietę światową o pracy, skoordynować wysiłki dla szerzenia ruchu w wielkich miastach, dążyć do ustawicznej współpracy na arenie międzynarodowej. Duszą całej akcji jest do ostatniego momentu założyciel JOC-u kard. J. Cardijn. Dlatego też śmierć jego okryła żałobą cały międzynarodowy ruch JOC-u. Z perspektywy lat można było podsumować wielkie dzieło i dorobek tego nieprzeciętnego człowieka.

Kardynał Cardijn zostawił po sobie liczne pisma, książki, broszury tłumaczone na liczne języki świata. Zawierają one doktrynę, ideologię i tzw. „duchowość” JOC-u. Są to pisma działacza, aktywisty, propagandyisty, nie zaś teologa czy naukowca, choć posiadał doktoraty honorowe uniwersytetów w Montrealu, Ottawie, Rio de Janeiro, Sao Paulo, Santiago de Chile oraz ostatni uniwersytetu w Louvain. Ważniejszym od pism jest żywy przykład, żywe świadectwo przekazywane bezpośrednio milionom młodych robotników i młodych robotnic świata. Wydaje się, że bez tego świadectwa tak żywiołowy rozwój JOC-u byłby niemożliwy. Tym milionom potrafił wszczepić swoją ideologię i ceną, zaleconą później przez papieża Jana XXIII²⁹ metodę pracy apostołskiej — *voir — juger — agir* (widzieć — osądzać — działać).

²⁸ Kongres Chrześcijańskiej Młodzieży Robotniczej (JOC) w Rzymie. *Homo Dei*: 1958 nr 1 (85) s. 114—116. Najbardziej wzruszającym momentem oprócz spotkania z papieżem była Droga Krzyżowa dla wszystkich jocistów odprawiona przez ks. Cardijn'a w Koloseum w godzinach nocnych. Por. S. Schudy: Powołanie kapłańskie jako problem pastoralny wg papieży XX wieku. Lublin 1965 s. 109 nn. (praca magisterska w maszynopisie).

²⁹ Jan XXIII: *Mater et Magistra*. Paris 1963 s. 113.

Po zapoznaniu się w wielkim skrócie z osobowością założyciela JOC-u i jego historią w następnych rozdziałach przeanalizujemy ideologię, założenia, cele i zadania ruchu jocistowskiego a wreszcie omówimy pokrótce metodę pracy apostołskiej JOC-u.

II. IDEOLOGIA, ZAŁOŻENIA, CELE I ZADANIA RUCHU JOCISTOWSKIEGO

Zanim przystąpimy do referowania poszczególnych problemów związanych z ruchem jocistowskim, poświęćmy kilka słów samemu pojęciu ideologia. Definicji jest bardzo dużo³⁰, tu jednak w oparciu o rozsiiane po różnych dziełach socjologicznych określenia przytoczymy następującą: „ideologia jest to określony system poglądów, wartości i przekonań uzasadniających cele i dążenia grup społecznych”³¹. Określenie to ma charakter ogólny i neutralny, tzn. nie przesądza z góry czy mamy do czynienia z ideologią prawdziwą czy też fałszywą, naukową czy nienaukową. Powyższe stwierdzenie wydaje się ważne, bo w wielu pracach z zakresu socjologii zauważa się tendencje do apriorycznego określenia charakteru ideologii³². W ideologii zawarte są wzorce (schematy, syntezy, systemy) poglądów, wartości i przekonań. Pierwsze z tych zdań z punktu widzenia wartości logicznej i noetycznej mogą być prawdziwe lub fałszywe, drugie zaś nie mogą być ani prawdziwe, ani fałszywe. Zdania orzekające, o ile pozwalają się zweryfikować, zaliczane są do nauki. Zdania wartościujące nie mogą być weryfikowane, gdyż dotyczą postulowanego stanu rzeczy. Nie można mówić o ich prawdziwości lub fałszywości, lecz tylko o słuszności lub niesłuszności, zależnie od akceptowanej przez grupę społeczną hierarchii wartości. W konsekwencji cały zasób zdań wchodzących w skład określonej ideologii pełni funkcję ideologiczną. Dzięki nim grupy społeczne uzasadniają swoje cele i dążenia oraz obmyślają warunki, środki i konkretne metody działania.

Stanisław Ossowski uważa, że ideologia pełni trzy podstawowe funkcje: integrującą, selekcyjną i wychowawczą^{32a}.

Funkcja integrująca albo integracyjna polega na zespoleniu członków grupy społecznej „pod sztandarem” wspólnych zasad. Znaczy to, że wszyscy jej wyznawcy posiadają te same ideały, cele i dążenia najogólniej pojęte, że są zgodni w przekonaniach dotyczących najbardziej doniosłych wartości, że te same kategorie czynów są przez wszystkich uznawane za godne pochwały lub godne pogardy. Inaczej można by powiedzieć, że ideologia jest symbolem łączności grupowej ponieważ spełnia rolę swoistej legitymacji członkowskiej, czy też znaczka klubowego w klapie, wskazującego na świadomość przynależności do grupy i solidarności z jej celami³³.

³⁰ G. Gurvitch i A. Naess ze swoimi współpracownikami podjęli trud zestawienia istniejących już znaczeń terminu „ideologia”. Okazało się, że pierwszy odnalazł trzynaście, a drudzy osiemnaście różnych typów określeń — definicji tego terminu. Por. ks. W. Piwowski: Z badań nad percepcją ideologii religijnej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* II (1965) 113 nn.

³¹ Ks. W. Piwowski: *iw.* s. 114.

³² Por. np. K. Mannheim: *Ideologie und Utopie*. Frankfurt 1952 s. 36.

^{32a} S. Ossowski: *Ludzki polimorfizm a ideologia społeczna*. W: *Dziela*, T. III. Z zagadnień psychologii społecznej. Warszawa 1967 s. 141 nn.

Funkcja selekcyjna polega na doborze aktywnych i najbardziej oddanych sprawie wyznawców określonej ideologii. Wiadomo, że o przynależności do grup ideologicznych mogą decydować różne motywy, jak interesy osobiste, więc nawyków wytworzonych przez współzycie z pewną zbiorowością ludzi oraz wybór konkretnej ideologii. To ostatnie odgrywa szczególnie ważną rolę w selekcji członków grupy ideologicznej. Osoby dobrane do grupy na podstawie interesu czy nawyków często nie dorastają do poziomu wymaganego przez wyznawców ideologii. Natomiast osoby uczestniczące w grupie na podstawie swobodnego wyboru ideologii przeważnie są godnymi reprezentantami grupy. Co więcej, ideologia skłania nieraz ludzi do działania wbrew interesom własnym, czy też nawet interesom klasowym na rzecz wybranej grupy ideologicznej.

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

Po tych wstępnych uwagach odnośnie ideologii i funkcji jakie ona spełnia w grupie społecznej przejdziemy do omówienia zagadnień zasygnalizowanych w tytule niniejszego rozdziału.

Jeśli chodzi o organizację jaką jest JOC, to jak już wspomniano w pierwszym rozdziale motorem do powstania i do tak wspaniałego jej rozwoju była dążność do ratowania dla Chrystusa i Kościoła młodych robotników i młodych robotnic. W chwilach powstawania tego ruchu, Ks. Cardijn dostrzegł bardzo niepokojące zjawisko społeczne panujące w Belgii. Tak we Flandrii jak i w Walonii wszystkie prawie rodziny są katolickie, również szkoła jest katolicka. Dziecko otrzymuje więc wychowanie katolickie. Do 13 czy też 14 roku życia jest ono pod opieką rodziny i szkoły żyjąc jako dziecko Boże. Tymczasem z chwilą wstąpienia do świata pracy, z chwilą pewnego usamodzielnienia się zostaje ten młody człowiek bez opieki rodziny, szkoły, Kościoła, zdany całkowicie na wrogi Kościołowi i Bogu wpływ środowiska robotniczego. Bardzo szybko więc u większości młodych robotników i młodych robotnic w wieku od 14 do 25 lat prawie już nic nie pozostaje z tego katolickiego wychowania. Przechodzą praktykować, wkrada się rozluźnienie obyczajów, pogarda do Kościoła, duchowieństwa i nieraz całkowite zerwanie z wiarą. Wnikliwe badania ankietowe wykazały, że główną przyczyną odejścia od wiary tych młodych ludzi jest środowisko w którym oni żyją, są warsztaty pracy, miejsca ich rozrywek, wzajemne kontakty młodych robotników ze starszymi, całe ich życie, które jest pogańskie. Wchodząc w tę nową sytuację życiową młodzi ludzie nie są do niej przygotowani, uodpornieni, ulegają środowisku i pogańskiemu nurtowi życia nie mogą się oprzeć. W konsekw-

³³ Z. Bauman, jw. s. 21.

wencji tylko nieliczni, bardziej bohaterscy, albo może mniej narażeni na wpływy tego życia trwają przy chrześcijaństwie. By więc organizacja wypełniła swoje zadanie musi w pierwszym rzędzie dążyć aby cały świat robotniczy, całe życie robotnicze przemienić. Oczywiście duchowieństwo nie jest w stanie dokonać tej przemiany, gdyż ono nie ma wstępu do fabryk i bardzo wielu innych dziedzin życia robotniczego, nie żyje w dzielnicach robotniczych, nie spotyka się ze światem robotniczym, dlatego też nie ma okazji oddziaływać na niego. Ks. Cardijn nie widzi rozwiązania tej sprawy z zewnątrz. Mówi, że jest tylko jedno rozwiązanie. Tej przemiany życia robotniczego, wprowadzenia w nie Chrystusa, chrześcijańskiego stylu życia, respektowania przykazań Bożych, muszą dokonać sami młodzi robotnicy. Sami przez się, między sobą i dla siebie stosownie do słów papieża Piusa XI „Pierwszymi i bezpośrednimi apostołami robotników muszą być sami robotnicy”³⁴. Oni muszą się sami wzajemnie wychowywać, pomagać sobie, strzec się od zła moralnego i muszą tak u rządu jak i u pracodawców oraz u tych wszystkich, którzy są odpowiedzialni za nędzne warunki życia domagać się pomocy w tej ważnej i trudnej pracy. W tej pracy młodych robotników nikt nie może zastąpić, żaden kapłan czy biskup, rodzice czy nauczyciele, natomiast wszyscy: Kościół, szkoła, państwo, przedsiębiorcy, rodzice muszą im pomagać i to każdy w swej dziedzinie i w swoisty sposób, usuwając przeszkody utrudniające pracę³⁵.

Stoi więc przed światem młodych robotników poważne zadanie do wypełnienia. Ponieważ jednak każdy młody robotnik w odosobnieniu jest zbyt słaby i zadaniu sam nie mógłby sprostać, zachodzi konieczność powstania organizacji, która by zjednoczyła wszystkie siły młodych robotników i skierowała do tej pracy, wyrwałaby ich z samotności, opuszczenia i bezwładu, która by ich popierała i w ich imieniu występowała. Organizacja ta powinna ich uczyć i umożliwić im, aby całe swoje życie, -całe swoje otoczenie na nowo odzyskali dla Boga zgodnie ze swoim Bożym powołaniem i planem Bożym. Bardzo ważnym założeniem tej organizacji winna być zasada, że istnieje, działa i osiąga swe cele w świecie i życiu robotniczym. Ona nie może wyrwać młodych robotników z ich świata, z ich życia, ale ich w nim pozostawić i wychować do tego, by w tym swoim świecie byli zaczynem i działali jak zaczyn. Praktycznie wygląda to tak, że każdy członek JOC-u w środowisku swej pracy dobiera sobie dwóch lub trzech kolegów, mogą to być koledzy z którymi mieszka, czy też mają wspólne zainteresowania, względnie pracują w jednym miejscu, a jeszcze nie należąc do organizacji, tworzy z nimi jakby małą komórkę społeczną, utrzymuje z nimi stały, przyjazny kontakt, gdy trzeba pomaga im, dyskutują na temat problemów robotniczych i zawsze pamięta, ażeby promieniować przed nimi światłem prawdy Chrystusowej. Na innym miejscu wrócimy jeszcze do tego zagadnienia dotyczącego pracy tych właśnie aktywistów i aktywistek, bo tak Ks. Cardijn nazywał twórców zasadniczych komórek społecznych organizacji, a obecnie przyjrzyjmy się bliżej samej organizacji.

³⁴ R. Guerre: L'essentiel, jw. s. 12.

³⁵ J. Cardijn: Das apostolat der jungen Arbeiter. Feldkirch 1962 s. 11. Por. tenże: Was ist CAJ?, jw. s. 6.

Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że potrzebna jest organizacja, która by pomogła młodzieży dokonać stojącego przed nią zadania. Powstaje pytanie, jaka to musi być organizacja, jakimi musi się odznaczać właściwościami ażeby mogła osiągnąć swe cele, wypełnić postawione przed nią zadania. Odpowiedź na postawione pytania da nam dalsze nasze rozważanie.

Czym ten ruch jest? Według założeń Ks. Cardijn'a ruch ten jest³⁶:

a. akcją młodzieży pozaszkolnej, która po skończeniu nauki w szkole w wieku trzynastu, czternastu lat zaczyna żyć własną osobowością i odpowiedzialnością, ulegając jednak wpływowi różnorodnych zewnętrznych warunków, nie mogąc sobie bez organizacji sama poradzić.

b. jest ruchem o charakterze intelektualnym, który chce zaspokoić głód duchowy młodzieży i w miejsce trucizny duchowej podawać pokarm prawdy i dobra.

c. dążeniem, ażeby dać młodzieży wyrobienie etyczne, wskazać na godność człowieka i chrześcijanina, wszczepić poczucie odpowiedzialności za swoje czyny odnośnie do zawodu i społeczeństwa, za czystość obyczajów w domu, na ulicy, przy pracy, w formach towarzyskich, w rozrywkach, w okresie narzeczeństwa, wyrobić poczucie cnoty umiarkowania, ducha poświęcenia. Czyli można powiedzieć, że JOC jest ruchem moralnym.

d. jest on również ruchem socjalnym. Ponieważ szkoła nie zaznajamia z problemami pracy, czynić to musi organizacja. Problemów tych jest wiele i nie bez znaczenia dla robotnika jest fakt dostrzeżenia ich, umiejętność analizy, konfrontacji z nauką katolicką. Istnieje dalej konieczność, by wykazać potrzebę przynależności do organizacji, troszczyć się, by katolicka doktryna socjalna była realizacją Królestwa Chrystusowego i rozwiązaniem tak ważnej sprawy jaką jest kwestia robotnicza. Przyjęcie tej idei umożliwi rozwój duchowy młodych robotników i wytworzy z nich elitę pełną heroizmu i apostołskiego ducha Chrystusowego.

e. jest ruchem religijnym. Bez religii młodzież nie zdoła poznać dóbr duchowych i materialnych a zwłaszcza nadprzyrodzonych. Religia jest przeto pierwszym celem jocistów. Klasa robotnicza cierpi na dwojaki niedostatek, mianowicie niedobór dóbr materialnych, a może jeszcze większy drugi — szczupłość wiadomości religijnych. Zwłaszcza młodzież potrzebuje dokształcenia religijnego by bronić się przed bezreligijnością i zbliżyć do Chrystusa i Kościoła. Religia ma przekształcić robotnika z egoisty i bezbożnika na prawego chrześcijanina, ma nauczyć go cenić godność pracy ludzkiej oraz jej rolę we własnym i drugich uświęceniu. W życiu jocisty nie może nigdy brakować pierwiastka religijnego. Elicie jocistów zaleca się częstą a nawet codzienną Komunię św., czynny udział w liturgii Kościoła, akcjach charytatywnych itd. Błędnie by ktoś sądził uważając organizację za bractwo religijne. Chodzi w niej o to, by religia dla jocisty nie była czymś obojętnym, a jej praktyki szablonem i rutyną. Przez religię ma się kształcić i udoskonalać dusza jocisty.

f. jest wreszcie JOC szkołą społeczną o wielkiej doniosłości, w której młodzież robotnicza otrzymuje wykształcenie umysłowe, wychowanie religijno-moralne i wyrobienie społeczne.

Bardzo ważnym momentem pracy organizacji jest wykształcenie wszystkich członków. W tym celu organizuje się specjalne tzw. „Koła stu-

³⁶ Por. A. Mytkowicz, jw. s. 190 nn.

diów" prowadzonych w sekcjach lokalnych. Zagadnienia omawiane pogłębia się następnie w organizowanych specjalnie dniach społecznych na szczeblu federacji okręgowych. W tych „Kołach studiów” zdobywa młodzież wiedzę, wykuwa metody pracy, w nich rodzi się entuzjazm do wszelkich akcji, one szkolą aktywistów i kierowników, czy też działaczy poszczególnych grup. Przedmiotem studiów są problemy wzięte z życia codziennego jocistów. Ono organizuje specjalne wycieczki, mające na celu zwiedzanie różnych instytucji, mieszkań robotników, przygotowuje specjalnych uczestników różnego rodzaju kursów, kongresów, manifestacji. Ono rozwija umysł i pozwala przystąpić do owocnego działania. Są więc te „Kola studiów” czynnikiem zasadniczym w organizacji i dlatego centralne kierownictwo poświęca im tyle troski.

Statut organizacji stawia przed nią cztery główne zadania:

1. Wychowanie młodzieży robotniczej na zasadach religijnych.
2. Prowadzenie Akcji Katolickiej wśród klasy robotniczej.
3. Propaganda wśród młodzieży robotniczej na rzecz kas ubezpieczenia społecznego i kas oszczędności.
4. Obrona interesów zawodowych młodzieży robotniczej.

Skład JOC-u, tzn. członkowie rekrutują się z trzech kategorii młodzieży:

- a. pracowników fizycznych,
- b. pracowników umysłowych,
- c. uczniów szkół zawodowych.

Ustrój organizacji opiera się na trójstopniowości:

1. Komitet Generalny,
2. Federacja Okręgowa,
3. Sekcje Lokalne.

W skład Komitetu Generalnego wchodzi: Sekretarz Generalny, jeden delegat z każdej Federacji okręgowej z pluralną ilością głosów, stosownie do liczby członków swego okręgu, księży dyrektorzy diecezjalni i stali propagandziści. Organem wykonawczym Komitetu jest Generalny Sekretariat złożony z Prezydium Komitetu, Sekretarza Generalnego i stałych propagandzistów.

Sekretarza Generalnego, księży dyrektorów mianuje Episkopat. Generalny Sekretarz jest mózgiem całego ruchu i centralnym punktem administracyjnym. On przede wszystkim opracowuje plany na cały rok dla Federacji Okręgowych i Sekcji Lokalnych. Plan ten przechodzi najpierw przez wszystkie resorty organizacji a na końcu nad jego wykonaniem czuwają Komitet i Sekretariat Generalny. W tym celu członkowie Sekretariatu Generalnego przeprowadzają częste kontrole biur okręgowych, te zaś sekcji lokalnych.

Każdy jocista może być członkiem tylko sekcji lokalnych, ta zaś przynależy do centrali za pośrednictwem Federacji Okręgowej. Na czele Federacji Okręgowej stoi Rada Okręgowa złożona z delegatów sekcji lokalnych i ks. Dyrektora Okręgowego. Rada wybiera spośród siebie Komitet ściślejszy, którego organem wykonawczym jest Sekretariat Okręgowy. Obok niego istnieje do pomocy Komisja powoływana do spraw specjalnych, np.

robotniczych, oszczędnościowych, mieszkaniowych, ubezpieczeniowych itd. Jednym z pierwszych obowiązków Federacji Okręgowej jest kształcenie kierowników sekcji lokalnych i propagandzistów.

Gdy chodzi o Sekcje Lokalne, to na ich czele stoi Komitet wraz z ks. Dyrektorem jako doradcą przy wszelkich poczynaniach. Komitet Lokalny i Koło Studiów stanowią elitę JOC-u. Dla ogółu członków organizacji winny być organizowane miesięczne zebrania plenarne, które przygotowuje Komitet i Koło studiów, troszcząc się, by były atrakcyjne, ciekawe. Winni oni pamiętać by każda akcja JOC-u była zharmonizowana z celami organizacji.

Z kolei przyjrzymy się właściwościom, które organizacja winna posiadać, by mogła osiągnąć swój cel.

a. JOC w całej swej działalności, w życiu młodych robotników, w całym otoczeniu powinien być szkołą apostołstwa świeckich, szkołą praktyczną, w której młodzi robotnicy uczą się wprowadzać w swoje życie wartości apostołskie, oraz wykorzystywać je we wszystkich dziedzinach, uznawać nawet najbardziej codzienne sprawy w swoim domu, dzielnicy, fabryce, na ulicy, na drodze do miejsca pracy, w czasie posiłków, w czasie przerw, w wolnym czasie, wszędzie i zawsze, wśród swoich znajomych, w czasie narzeczeństwa, małżeństwa, wszędzie musi być ta organizacja, wokół wprowadzać piękno i szlachetność, ubogacać życie skromnego robotnika, podnosić to życie i sprawiać w nim niezbędną jedność, która łączy wszystkich robotników siłą przekonania i nadaje im charakter dumy w ich życiu apostołskim promieniującym na wszystkich³⁷.

b. Musi być w pełni służbą apostołstwa świeckich w swoim życiu, w swoim otoczeniu i wśród całego mnóstwa swoich kolegów. — JOC musi być dalej służbą konkretną, praktyczną i metodyczną. Służbą, która winna odpowiadać wszelkim wymogom życia młodzieży robotniczej i dawać im konieczne poparcie i stałe przy nich być. Musi to być służba we wszystkich dziedzinach ich życia duchowego, moralnego, religijnego, zawodowego, a nawet w czasie rozrywek i wypoczynku. Ażeby temu zadaniu sprostać, JOC powinien przyjąć na siebie służbę organizacji wolnego czasu, służbę pomocniczą dla bezrobotnych, następnie jakieś usługi oddawane chorym³⁸, moralne i materialne popieranie młodych robotników przebywających w szpitalach i sanatoriach, a zwłaszcza leżących w domach. JOC obrał również i tu drogę dotarcia do chorych przez chorych. „Nie pielęgniarka, czy nawet ks. kapelan może dotrzeć do dna przeżyć chorego, bo znajduje się na innej płaszczyźnie życia, ale wy, wy jesteście tam... — zwraca się autor do chorych — wy jesteście przy nich, wy jesteście sąsiadami łóżek, wy jesteście dobrymi towarzyszami, którym można się zwierzyć w dniach zwątpienia i którzy w promiennej przyjaźni możecie im dać Chrystusa”^{39a}. Członkowie JOC-u zajmują się więc chorymi, dopomagają im, ażeby mogli wrócić do życia robotniczego. Starają się dostrzec ich potrzeby. W pracy organizacyjnej nad chorymi tworzą specjalne sekcje tzw. *Les sections de malades*, których naczelnym zada-

³⁷ Por. F. Benz, jw. s. 55 nn. J. Cardijn: Was ist CAJ?, jw. s. 7 nn.

³⁸ I. Kossowska: Opieka nad chorymi w organizacjach chrześcijańskich młodzieży robotniczej w Belgii i we Francji. *Przewodnik Społeczny* 19 (1938) 326. Por. F. Benz, jw. s. 58.

^{39a} F. Benz, jw. s. 39.

niem jest dobrze planować współpracę z chorymi. Chodzi o zaangażowanie chorych, o uczynienie z nich bojowników, gdyż „bierne cierpienie i bierna rezygnacja nie są chrześcijańskie”³⁹. Pracy w szpitalach, a zwłaszcza w sanatoriach jest wiele. Dziedziny tej pracy to: pomoc obłożnie chorym, wszelkiego rodzaju pomoc prawna, dostarczanie z bibliotek ciekawych książek, organizowanie pogadanek, ukazanie właściwego sensu choroby a przede wszystkim zachęcanie do wyciągnięcia z choroby wszystkich korzyści duchowych. Pomoc organizacji jest tu olbrzymia. „Nie można się ludzi — stwierdza w cytowanym artykule Irena Kossowska — że JOC zapewni swym chorym kompletną pomoc materialną, śmiesznym byłoby twierdzenie, że uwolni od cierpień choroby — nie, ale że potrafi nadać im sens, że potrafi wydobyc drzemiące w duszy młodzieży wartości duchowe i podnieść je do bohaterstwa”⁴⁰. Wydaje się, że to jest jedna z największych zasług JOC-u.

c. A dalej JOC winien być korporacją skupiającą całe apostołstwo świeckich w życiu, w środowisku i otoczeniu najbliższych kolegów reprezentując wszystkich. JOC powinien być organizacją, która może podejmować pewnie i zdecydowanie kroki w imieniu całej młodzieży robotniczej. Musi w jej imieniu występować wobec władz i przedsiębiorców, chronić przed wyzyskiem, troszczyć się o prawa i godność ludzką. Nie może tej troski pozostawić komuś innemu niepowołanemu, ale przez swoją czynną, apostołską postawę winien zyskać zaufanie młodzieży robotniczej a przez to postawić pierwszy krok na drodze do jej zjednoczenia. Ks. Cardijn w swych wystąpieniach tak tę myśl wyraża: „Ta organizacja musi być ciałem reprezentatywnym, które działa w imieniu całej młodzieży robotniczej. Przygotowuje wystąpienia, wpływa na publiczną opinię i wytwarza konieczne postulowane warunki do pełnego wzrostu całej młodzieży robotniczej”, a dalej: „Musi ona być zdolna wpływać na otoczenie, na rodziców, na klasę robotniczą, na opinię publiczną, na urzędowe i prywatne władze, musi ona przede wszystkim zrozumieć to, ażeby młodym robotnikom tętnąć konieczną gotowość do ofiar i wysiłków dla wyzwolenia ducha zdobywczego ku religijno-moralnej rewolucji, którą ona chce wywołać”⁴¹.

d. W końcu organizacja ta winna być samodzielna. W żadnym wypadku nie może to być organizacja sklerikalizowana, gdyż w przeciwnym razie straci popularność i uznanie wśród młodych robotników. Sami robotnicy winni ją prowadzić, propagować, rozbudowywać, urzeczywistniać i opłacać. Organizacja, nauka, kierownictwo, służba i koleżeństwo, wszystko to musi być zupełnie im pozostawione. Oni muszą mieć świadomość swojej odpowiedzialności za cały ruch. Im bardziej należy on do nich i zależy od nich, tym bardziej i lepiej organizacja ta może wyrazić ich żądania, dążenia i nadzieje, mówić ich językiem, wcielać ich ideały, tym lepiej broni i kształci ich, tym skuteczniejsza jest ona dla Kościoła i kraju, dla klasy robotniczej w uchronieniu jej przed pogaństwem i ateizacją.

Ks. Mytkowicz w cytowanym artykule omawiając cechę samodzielności przytacza następującą wypowiedź ks. Cardijn'a: „Choć organizacja składa się z młodzieży, jednak nie ma w niej ani uczniów, ani dzieci, wszyscy

³⁹ I. Kossowska, jw. s. 327.

⁴⁰ Tamże, s. 328.

⁴¹ J. Cardijn: Was ist CAJ?, jw. s. 10—11. Por. A. Mytkowicz, jw. s. 189.

współpracują, biorą na siebie odpowiedzialność, poświęcają się, zachowują dyscyplinę, uznają autorytet swych kolegów. Wszyscy kształtują swe sumienia do życia zawodowego, rodzinnego, obywatelskiego i religijno-moralnego. Wszędzie organizacja budzi z letargu, wytwarza bujną ruchliwość życia, kształtuje umysły, nastawia na wiarę we własne siły, na potrzebę wzajemnej pomocy, uczy jak sobie pomagać, jak się bronić i popierać, jak badać problemy życia i pracy, jak być orędownikiem młodzieży zarobkującej wobec przedsiębiorców i władz publicznych, jak stwarzać urzędnika dla wychowania, uświadczenia i obrony młodzieży zarobkującej”⁴².

By jednak organizacja mogła sprawnie wypełniać swoje zadania, oprócz samodzielnosci konieczna jest jeszcze dalsza cecha, mianowicie narodowa jedność. Ta jedność ujawniać się winna w całej organizacji; w kierownictwie, w życiu, w działaniu, by łatwiej można było rozwiązywać wszystkie problemy życia młodych robotników. Ponieważ organizacja musi być w stanie oddziaływać na wszystkie dziedziny życia świeckiego młodych robotników tj. na dziedzinę życia osobistego, rodzinnego, zawodowego, społecznego, winna stanowić siłę w kraju, wewnątrz dopasowując się do kultury, obyczajów, słowem do jego ducha⁴³.

Zakorzeniona całkowicie w danym kraju organizacja winna jednak w swym duchu, w swych dążeniach i stosunkach obejmować cały świat. Powinna ona dążyć do utworzenia ze wszystkimi siostrzanymi organizacjami innych krajów, języków, ras, światowego frontu katolickiego apostołatu, który mimo wszystkich przeciwności i trudności pragnie młodzież całego świata zdobyć dla zbudowania szczęścia, ogólnoludzkiego pokoju, do dania Chrystusa wszystkim.

Po omówieniu tych kilku cech organizacji, powstaje pytanie, jaki jest jej stosunek do Kościoła, do hierarchii, do poszczególnych kapelanów i wzajemnie.

Odpowiedź na to pytanie daje nam sam założyciel ruchu, ks. Cardijn, w jednym ze swych licznych przemówień: „Organizacja ta musi być hierarchiczna, podległa hierarchii Kościoła we wszystkim ... jako publiczna, oficjalna i przez Episkopat dozorowana instytucja, która bierze udział w apostołacie pod kierunkiem, kontrolą i powagą hierarchii. Ta organizacja młodzieży robotniczej nie jest więc ani polityczną, ani związkową zawodową, ani też prywatnym związkiem w osobistych i osobliwych celach. Jest ona formą apostołatu świeckich Akcji Katolickiej, która dostosowana jest do problemów dojrzewającej młodzieży i do robotniczego ducha młodzieży. Jest ona, jak to już wspomniano — autentyczną formą, doskonałym urzeczywistnieniem Akcji Katolickiej”⁴⁴. Taką organizacją chce być JOC we wszystkich krajach, w których zostanie przez hierarchię katolicką przyjęty.

Dalsze pytanie dotyczące organizacji — kto może być jej członkiem? JOC jest co do swej istoty, celu, składu i metod organizacją masową. Chce ona wpłynąć na masy i zdobyć je dla Chrystusa, chce życie mas przekształcić, ich środowisko uchrześcijanić i w każdej chwili przycho-

⁴² A. Mytkowicz, jw. s. 189.

⁴³ J. Cardijn: Was ist CAJ?, jw. s. 11.

⁴⁴ F. Benz, jw. s. 56.

dzie potrzebom mas z pomocą. JOC nie tchnie duchem zakrystii, ani duchem kliki, stwierdza Ks. Cardijn, ale chce wszystkich młodych robotników zbliżyć do Chrystusa ⁴⁵.

Oprócz tej cechy, że JOC jest organizacją masową, trzeba zaznaczyć, że jest ona również organizacją elity, szkołą kierowników, odpowiedzialnych awangardzistów i apostołów. Jest ona samodzielną i doskonałą szkołą, która kształci apostołów i wznosi ich ku najwyższemu szczytom religijnego, ascetycznego, moralnego i społecznego życia. Wiadomo z doświadczenia, że apostołat w masie nie jest łatwy, dlatego wymaga od apostołów gruntownego i trwałego wyrobienia i siły, by można oprzeć się różnego rodzaju pokusom, prześladowaniom, niepowodzeniom i rozczarowaniom.

Trzeba jednak tu podkreślić, że wykształcona przez organizację elita nie może stać na uboczu, oddalona od masy, albo całkowicie wobec niej obca czy nawet wroga. Ona winna być zaczym w masie, solą w pokarmie, nie obok, nie w oddaleniu, ale właśnie w samej masie. Jak zczyn przekształca mąkę i powoduje jej wzrost, tak i elita w masie powoduje przemianę, wzrost, w niej żyje, pracuje, działa i walczy. Ta właśnie elita dostarcza organizacji aktywistów i aktywistek, którzy są tym w ruchu młodzieży, czym jest sprężyna w zegarku ⁴⁶.

Aktywista to młody robotnik czy też robotnica, którzy zaczynają rozumieć, albo już zdołali poznać, jaką mają odpowiedzialność w życiu względem swoich kolegów i koleżanek ⁴⁷. Aktywista oddziałuje na jednego, dwóch czy też kilku kolegów, starając się zdobyć na nich wpływ. Oczywiście wpływ ten musi zdobyć przez przemianę własnego życia i danie dobrego przykładu. Można powiedzieć, że właśnie aktywista jest pierwszym członkiem nowej komórki JOC, która jak to małe ziarnko rozrasta się w okazałe drzewo. By spełnić swoją misję winien być pionierem w dobrym. Będzie dobrze obserwował swoich kolegów, będzie starał się dostrzec ich potrzeby, zorganizować pomoc, zdobyć ich zaufanie. Wśród nich wybierze sobie następnie towarzyszy pracy, staną się przyjaciółmi i razem spieszyć będą z pomocą potrzebującym. Być aktywistą tzn. mieć jakąś wrodzoną zdolność przyciągania do siebie i oddziaływania na innych. W każdej społeczności spotykamy chłopców czy dziewczęta którzy wyróżniają się wśród swoich rówieśników. Oni do siebie przyciągają, do nich wszyscy idą ze swoimi kłopotami i radościami. Takiego można by nazwać aktywistą, który ma pewne właściwości, odznacza się odwagą, który imponuje rówieśnikom i w sposób naturalny ich do siebie przyciąga. Tu właśnie jest ważny moment dla przewodniczącego czy też kapelana, który szuka kandydatów na aktywistę, aby umiał dostrzec te zalety i odpowiednio je dla ruchu wykorzystać. Pozyskany dla JOC-u taki naturalny aktywista wiele dobrego zdziała, w przeciwnym wypadku może przecieć te swoje właściwości skierować na złą drogę i nie tylko sam przepadnie, ale jeszcze pociągnie za sobą cały szereg innych. Wspomina o tym Ks. Cardijn w stwierdzeniu: „W wielu młodych robotnikach i robotnicach drzemie ogromna siła i bogactwo, ...które dla klasy robot-

⁴⁵ Por. J. Cardijn: Was ist CAJ?, jw. s. 12—13.

⁴⁶ J. Cardijn, Das apostolat, jw. s. 33—34.

⁴⁷ Tamże, s. 35.

niczej i dla Kościoła mogą być stracone”⁴⁶. Jasne jest, że zdobywając naturalnego aktywistę pozyskuje się dla ruchu, ożywia i porywa innych. Te naturalne dane należy wykorzystać i stworzyć z nich siłę apostołską. U wszystkich wielkich ludzi, którzy dokonali potężnych dzieł w Kościele, pozyskali dla niego masy, jest podobnie. Św. Paweł wiele złego wyrządziłby Kościołowi, gdyby Chrystus nie rzucił nim o ziemię, gdyby nie powiedział do niego najpierw za pośrednictwem Ananiasza: „Szawle, bracie, przejrzyj! ... Bóg ojców naszych wybrał cię abyś ... wobec wszystkich ludzi świadczył o tym co widziałeś i słyszałeś” (Dz. Ap. 22, 13 nn) a następnie sam w widzeniu: „Idź ... bo ja cię pošę daleko do pogan” (Dz. Ap. 22, 21). Św. Paweł stał się rewolucjonistą Chrystusa. W nim spoczywała twórcza siła, naturalne bogactwo, które Chrystus oddał Kościołowi.

Podobnie jak Chrystus w Kościele potrzebuje misjonarzy, apostołów, by mógł nauczać i chrzcic wszystkie narody, JOC potrzebuje apostołów — aktywistów dzielnych, przedsiębiorczych, którzy mają za zadanie ratować świat robotniczy dla Kościoła, dla Chrystusa. „Kościół może mieć jeszcze więcej kapłanów, zakonników, zakonnice — mówi założyciel JOC-u — jeśli jednak nie zrozumie, że musi wykształcić aktywistów, których potrzebuje, zginie mimo swej liczby kapłanów i zakonników. Aktywiści mają w rękach przyszłość Kościoła. Wszędzie się ich potrzebuje, przede wszystkim w rodzinie i w środowisku pracy. „Aktywiści są nosicielami Chrystusa — Chrystus przez nich wchodzi do środowiska aby je przemienić”⁴⁷. Prawdziwy aktywista nigdy nie jest sam. On potrzebuje małego koła młodych robotników, z którymi omawia problemy życia robotniczego, których wciąga do małych zadań i czynności, zaprasza ich następnie na zebrania, a wreszcie całkowicie wiąże z ruchem. Aktywista zawsze jest wzorem przyjaźni i koleżeństwa. Trzeba tu jednak wyraźnie zaznaczyć, że te pierwsze komórki ruchu nigdy nie mogą być grupami zamkniętymi, odizolowanymi, przeciwnie mają to być zespoły apostołskie aktywne, stojące otworem dla młodych robotników, którzy jeszcze nie są członkami JOC.

Naszkicowane w dużym zarysie zadania aktywistów, których ruch potrzebuje, sugerują konieczność gruntownego wykształcenia młodych ludzi, którzy pragną poświęcić się trudnej i odpowiedzialnej pracy. Istnieje więc potrzeba i to paląca, aby ich wszechstronnie wykształcić. To ich szkolenie trzeba więc z dniem każdym poszerzać i pogłębiać. Być aktywistą staje się z dnia na dzień coraz trudniej, ale właśnie dlatego ukształtowanie ich staje się tym konieczniejsze. Trzeba nauczyć ich aby umieli działać z miłości i dobrowolnie, by mogli za prawdę cierpieć i o nią walczyć. By osiągnąć te wyniki potrzebna jest wytrwała i pełna poświęcenia praca. Już rodzina a także szkoła winny pod tym kątem wychowywać. Zachętą do tej pracy niech będzie dla nas pamięć, że obecne chrześcijaństwo w środowiskach robotniczych zależy jedynie od aktywistów i aktywistek. Jeżeli duszpasterz zadowoliliby się tylko odprawianiem Mszy św. i wy-

⁴⁶ „In so vielen jungen Arbeitern und Arbeiterinnen liegt Reichtum und Stärke. Sie müssen mit diesen Kräften und Sehnsüchten etwas anfangen. Wenn sie ... das Kino, der Tanzsaal vollkommen gefangen nimmt, dann sind sie für die Arbeiterklasse und für die Kirche verloren”. Tamże, s. 36.

⁴⁷ Tamże, s. 46—50.

głasaniem kazań z ambony, nie uratuje przez to dzisiaj Kościoła, a zwłaszcza jego obecności wśród klasy robotniczej. Musi on zwielokrotnić apostołów świeckich, szczególnie w środowiskach robotniczych. Dobitnie prawdę tę wyakcentował Sobór Watykański II w dekrecie o apostołstwie świeckich⁵⁰.

Skuteczność działalności poszczególnych aktywistek i aktywistów wymaga koordynacji. Pomiedzy aktywistami powinien istnieć stały kontakt; winien być ktoś, kto będzie ich łączył, kto sprawi, że przewyciężą oni wszystkie trudności, zniosą wszelkie wstrząsy i przeszkody napotkane we własnym życiu i w środowisku robotniczym w dążeniu do chrystianizacji mas robotniczych. Tym łącznikiem wszystkich aktywistów i aktywistek winni być przewodnicy i przewodniczki. Zadaniem ich jest właśnie stworzyć łączność pomiędzy kołami aktywistów w danym okręgu, diecezji czy kraju. Przewodnicy i przewodniczki odpowiedzialni są za całą pracę i można by ich nazwać „głową” całego ruchu⁵¹. Każdy przewodnik musi być oczywiście aktywistą, ale jest on jeszcze głową danego koła, danej grupy i można by go nazwać pewnego rodzaju spójnią aktywistów odpowiedzialnych za wykształcenie i działalność członków. JOC porównuje członkowiek często do żywego organizmu, który składa się z poszczególnych członków wzajemnie ze sobą połączonych i współzależnych. Każdy z tych członków ma swoje określone zadanie. Wiadomo, że od sprawnego funkcjonowania każdego z członków uzależnione jest życie organizmu. Zdarzyć się może, a nawet dosyć często ostatnio ma to miejsce dzięki zdobyciom nauki, że zachodzi konieczność amputowania tego czy innego członka całego organizmu, a mimo to organizm żyje. Zaden jednak organizm żyć nie może bez głowy. Można stracić jakąś część ciała, ale nigdy głowę. Podobnie i w organizacji nie może być żadnej grupy JOC-u bez głowy, bez osoby, która byłaby odpowiedzialna za całą społeczność. Nie można głowy odciąć od ciała, gdyż ciało by obumarło, jednocześnie obumarłaby i głowa. Wniosek z przytoczonego przykładu prosty, że tak przewodnik jak i przewodniczka, by rzeczywiście byli głową grupy, muszą być nierozdzielnie z nią związani, a nawet mocniej trzeba powiedzieć, muszą być z grupą zrośnięci. Oni nie mogą być jakimś obcym ciałem, nie mogą przyjść z obcej grupy, aby wydawać rozkazy. Oni muszą być nierozdzielnie z grupą złączeni.

Dla całokształtu zagadnień związanych z JOC-iem trzeba jeszcze ukazać miejsce i rolę jaką w organizacji winien zajmować kapłan, którego założyciel nazwał kapelanem JOC-u⁵². Samo przez się rozumie się, że kapłan w organizacji nie jest ani przywódcą świeckich, ani aktywistą czy apostołem zamiast świeckich, nie wykonuje również funkcji świeckich. Nie jest dalej jego rzeczą zastępować kierowników i awangardystów świeckich ani też hamować ich porywy. Organizacja jest samodzielna, kapłan jednak z jednej strony ma spieszyć z pomocą religijną, uczyć na wszystkich stopniach organizacji zasad wiary św., z drugiej zaś jako przedstawiciel hierarchii winien wyciskać na całej działalności organizacji ducha Akcji Katolickiej⁵³.

⁵⁰ Sobór Watykański II: Konstytucje, jw. s. 367 nn.

⁵¹ J. Cardijn: Das apostolat, jw. s. 44.

⁵² R. Guerre, jw. s. 87; Por. tegoż: La JOC dans sa vie et son action. Paris 1964, s. 264 nn.

⁵³ J. Cardijn: Was ist CAJ?, jw. s. 15—16.

Za ten kierunek działalności jest on odpowiedzialny i winien nad nim czuwać. Szczególną jego troską winni być wszyscy przewodnicy JOC-u. Dbać musi o ich wykształcenie, doskonalenie, o ich postawę religijną i moralną. Jako szafarz łaski i nauki Chrystusa, jest on tym, który wnika w życie, postępowanie i apostolat całej organizacji. Jest on podporą całego JOC-u, ustawicznie rozszerza horyzonty kierowników i członków w każdej dziedzinie działalności. Gdy mówi się: jacy kierownicy taki JOC, to należy powiedzieć również: jaki kapłan, taki kierownik, taki aktywista, taki JOC. Widzimy więc, że rola kapłana w działalności organizacji jest czymś zasadniczym. Mówi również o tym założyciel JOC-u: „Nigdy w historii Kościoła duchowe ojcostwo kapłana nie zostało tak wysoko podniesione jak przez Akcję Katolicką”⁵⁴. Kapłan jest jakby natchnieniem całej akcji apostołskiej.

W całej swej akcji organizacja stawia jedną z podstawowych zasad: nie w działalności *a priori* — nie wbrew woli. Żadne dzieło czy przedsięwzięcie nie może być w organizacji dokonywane *a priori*, samowolnie, zależnie od zachcianek, humoru czy sztuczności. Każdy jocista ustawicznie musi mieć w pamięci tę zasadę: „Nie *a priori*, nie samowolnie, nie sztucznego czy zależnego od humoru i zachcianek i to ani w czynnościach, ani w kształceniu ani w metodzie”⁵⁵.

Od pierwszych dni swego istnienia JOC głosi godność młodego robotnika i młodej robotnicy, którzy są dziećmi Bożymi, którzy są podmiotem i przedmiotem wychowania. W JOC-u formacja młodych robotników dokonuje się w działaniu. Papież Pius XI w encyklice o chrześcijańskim wychowaniu tak definiuje cel i formację wychowania chrześcijańskiego: „celem wychowania chrześcijańskiego jest współdziałanie z łaską Bożą nad wyrobieniem człowieka na prawdziwego i doskonałego chrześcijanina tj., żeby w ludziach odrodzonych przez chrzest uroić i odtworzyć Chrystusa według dosadnych słów Apostoła: „Działki moje, które znów bolejąc rodzę, a żeby był Chrystus w was ukształtowany”⁵⁶. Prawdziwy chrześcijanin ma kształtować swe życie na wzór Chrystusa, który jest życiem naszym, ma być jego naśladowcą. I właśnie dlatego głosi encyklika: „całe życie ludzkie: fizyczne, duchowe, intelektualne, moralne, indywidualne, rodzinne i społeczne podlega wychowaniu chrześcijańskiemu, nie umniejszając wcale jego intensywności, lecz przeciwnie podnosząc, kierując i udoskonalając według przykładu i nauki Chrystusa”⁵⁷. Ponieważ zaś

⁵⁴ Tamże, s. 17—18. „Niemals in der Geschichte der Kirche ist die geistliche Vaterschaft des Priesters so hervorgehoben worden wie durch die Katholische Aktion. Aufgabe des Priesters ist es, immer mehr Laienapostel in der Kirche zu erwecken, ohne die die Wiedergewinnung der Laienwelt unmöglich ist. Seine Sache ist es, entgegen dem zerstörenden Laizismus jenes apostolische Laientum zu wecken und zu entfalten, das die christliche Zivilisation rettet. — Der Priester muss der Jüngste unter der Arbeiterjugend bleiben, der Jüngste durch seinen Glauben, durch seine Hoffnung und durch seine Liebe, der Jüngste durch seine Begeisterung und durch seinen Optimismus. Alle wahren Priester in der CAJ stimmen darin überein, daß die CAJ sie wunderbar bereichert hat; viele gestehen, dass sie ihr Apostolat und ihr Priesterleben vollständig umgestaltet hat”.

⁵⁵ Tamże, s. 2.

⁵⁶ Gal 4,19; Por. Pius XI: Encyklika o chrześcijańskim wychowaniu młodzieży (przekład: Ks. Bp M. Klepacz), Kielce 1947 s. 66; S. Kunowski: Podstawy wychowania duszpastersko-katechetycznego. *Katecheta* 1962 s. 207—210; R. Guerre: *L'essentiel*, jw. s. 49.

⁵⁷ Pius XI, jw. s. 66; Por. ks. W. Turek: Rola duszpasterza w przygotowaniu

łaska wymaga oparcia o naturę, stąd integracja duchowa, nadprzyrodzona musi być w wychowaniu chrześcijańskim podbudowana integracją naturalną tak na poziomie życia społecznego jak też i kultury współczesnej. Wówczas to realizuje się warunek wychowania chrześcijańskiego, o którym tak dosadnie pisał Tomasz a Kempis: „Kto bowiem tak zawładnie sobą, aby zmysłowość rozumowi, a rozum Chrystusowi był posłuszny we wszystkim, ten naprawdę jest zwycięzcą samego siebie i panem świata”⁵⁸.

Bez wychowania chrześcijańskiego następuje wykołajenie wychowawcze, o czym świadczy wzrastająca na całym świecie przestępczość nieletnich i chuligaństwo młodzieży⁵⁹. Na każdym kroku możemy stwierdzić, że laicyzacja wyłoniła jakieś demoniczne siły w młodzieży, które niepomahowanie wykołajają coraz szerszy krąg młodego pokolenia, z którym współczesne systemy wychowawcze nie mogą się uporać.

Prawdziwy chrześcijanin, owoc wychowania chrześcijańskiego, jest człowiekiem nadprzyrodzonym, który myśli, osądza, działa ze stałością i duchem kontynuacji idąc za prawem rozumu oświeconego przez światło nadnaturalne przykładów i nauki Chrystusa⁶⁰. Doskonalenie człowieka, jego upodobnienie się do Chrystusa ma dokonać się przez czyn. Członkowie JOC-u mają doskonalić swoją formację w działaniu. Trzeba się jednak strzec działania bezdusznego, zautomatyzowanego. Nie każe się im myśleć, lecz tylko działać. Brak tutaj sądu i inicjatywy. Inny rodzaj fałszywego działania to podsuwanie młodzieży takich działań, które ją bawią, rozleniwiają powodując to, że unika ona konfrontacji ze swoim życiem, co bardzo często doprowadza do wielkich rozczarowań i do prawdziwego ubóstwa duchowego⁶¹. Pozostawia ono młode pokolenie w pewnym infantyliźmie.

JOC natomiast pragnie, by młody robotnik formował swoją postawę w działaniu i to przez całe życie. Ma on przez działanie uczyć się, ma poznawać swoją rzeczywistość i starać się żyć z Chrystusem. Wiadomo przecież dobrze, że nie każda akcja prowadzi do Boga. JOC nawołuje aby podejmować te akcje, które przynoszą owoc na życie wieczne.

W czwartej części swej encykliki społecznej pt. *Mater et Magistra*, noszącej tytuł: „Odnowienie stosunków społecznych w prawdzie, sprawiedliwości i miłości”, papież Jan XXIII mówiąc o zadaniach apostołstwa świeckich wypowiada takie zdanie: „Zasady nauki społecznej wprowadza się zazwyczaj w życie w trzech kolejnych etapach: najpierw bada się jaki jest rzeczywisty stan rzeczy, następnie dokonuje się wnikliwej oceny tego stanu w świetle wspomnianych zasad, a wreszcie ustala się co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do

do Sakramentu Małżeństwa wiejskiej młodzieży pozaszkolnej, Lublin 1965 s. 81—85 (maszynopis).

⁵⁸ Tomasz a Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, Kraków 1922, s. 302.

⁵⁹ S. K u n o w s k i: Proces wykołajenia wychowawczego młodzieży. (Analiza na tle zjawisk chuligaństwa). *Zeszyty Naukowe KUL* 1959 nr 2 s. 77—96, s. 29—52.

⁶⁰ R. G u e r r e: *L'essentiel*, jw. s. 50. „Le vrai chrétien, fruit de l'éducation chrétienne, est donc l'homme surnaturel qui pense, juge, agit, avec constance et esprit de suite, suivant la droite raison, éclaire par la lumière surnaturelle des exemples et de la doctrine du Christ”.

⁶¹ Tamże, s. 51.

okoliczności miejsca i czasu. Te trzy etapy postępowania określa się nieraz słowami: *zbadać, ocenić, działać*⁶².

Zalecona przez papieża metoda dokonywania zmian społecznych to właśnie sławna metoda wychowania społecznego opracowana przez Ks. J. Cardijn'a. Jest to metoda zwana: *Voir — Juger — Agir*. Wykład tej metody będzie przedmiotem naszych dalszych rozważań w niniejszym artykule.

III. WYKŁAD METODY.

Przedstawiony w pierwszym rozdziale wspomniały rozwój JOC-u najpierw w Belgii i we Francji, a następnie w innych krajach całego świata, to zasługa w pierwszym rzędzie wielkiej osobowości jego założyciela, ks. J. Cardijn'a, zwłaszcza wypracowanej przez niego metody pracy apostołskiej w społeczeństwie, podjętej później przez bratnie organizacje takie jak: JAC, JEC, JIC⁶³, a którą — jak to wskazywaliśmy wyżej — zalecił swym autorytetem Ojciec św. Jan XXIII. Metoda ta ujęta jest w jednym zdaniu: *Voir — Juger — Agir* czyli *widzieć — oceniać — działać*⁶⁴.

Każdy członek JOC-u winien być ukształtowany w ten sposób, ażeby w swoim środowisku, wśród swoich najbliższych dostrzegł wszystkie trudności, przeszkody i był tam zawsze przedstawicielem swojej wiary. Ma *widzieć*, tzn. obserwować i badać, jak przedstawia się problem wiary i obyczajów w jego środowisku, w jego otoczeniu.

Po takim zbadaniu stanu rzeczy członek JOC-u musi następnie wyrobić sobie pewny sąd o tym, co trzeba zmienić, jakie założenia muszą być wypracowane, ażeby ludzie mogli otworzyć się na świat nadprzyrodzony i w jaki sposób rzeczy te można przeprowadzić i trzeba przeprowadzić. Ma więc *jocista oceniać*, wyrabiać sobie pogląd na rzeczywistość, czyli wypracowywać pewne sądy o rzeczywistości. Te sądy muszą w konsekwencji doprowadzić do jakichś konkretnych dyrektyw i programów.

Dyrektywy i programy muszą być zrealizowane, wprowadzone w czyn. JOC nie może ograniczać się tylko do omawiania czy wykładania zasad, tu chodzi o działanie. Wiadomo, że celem ruchu nie jest tylko jakieś poznanie sytuacji, ale zmiana i ulepszenie całego życia człowieka, wszystkich jego okoliczności, aby znowu był zdolny do odkrycia Boga⁶⁵. I to konsekwentne przejście do działania jest jednocześnie głównym środkiem wychowawczym JOC-u. Po zbadaniu więc i ocenie rzeczywistości ma *jocista przystąpić do działania*.

Przez działanie dobre, a przede wszystkim działanie na służbie innym, *jocista* daje nie tylko świadectwo swojemu chrześcijaństwu, ale sam siebie ulepsza i sam staje się coraz bardziej podatny na działanie łaski. JOC uważa również, że pierwszym warunkiem w kształtowaniu religijnym jest najpierw *działać* a przez to *wierzyć*. Działanie, które przemienia i pokrzepia, doskonali i zbliża ludzi do siebie.

⁶² Jan XXIII: Mater et Magistra, Paris 1963 s. 113.

⁶³ Pełne brzmienie nazwy w języku francuskim tych organizacji podano w przypisach niniejszej pracy nr 17 i 18.

⁶⁴ Jan XXIII, jw. s. 197—198; Por. F. Benz, jw. s. 58 nn.

⁶⁵ F. Benz, jw. s. 60.

Po nakreśleniu głównych etapów metody jocistowskiej, przystąpimy do szczegółowej analizy, by lepiej zapoznać czytelnika z jej strukturą. Jak to wyżej zaznaczono, w metodzie tej chodzi najpierw o poznanie rzeczywistości społecznej. Tu działacze organizacji posługują się metodą ankiety, którą otrzymują do wypełnienia młodzi robotnicy. Kwestionariusz ten jest tak zredagowany, że przyczynia się znakomicie do wyostrenia widzenia otaczającej rzeczywistości, do jej pełnego i wszechstronnego poznania.

Trzeba jednak pamiętać, że może być ankieta i „ankieta”. Słowo to może oznaczać rzeczywistość różnorodną. Na każdym miejscu spotykamy się z ankietami. Redakcje przeróżnych pism przeprowadzają ankiety wśród swoich czytelników, a następnie publikują ich rezultaty. Ostatnio bardzo modne stały się ankiety socjologiczne, pragnące dać wizję dzisiejszego świata. Mimo pozorów podobieństwa ankieta jocistowska nie ma nic wspólnego z ankietami socjologicznymi, jest ona czymś zasadniczym dla całego ruchu. Przez nią JOC uczy się wierności młodym robotnikom z jednej strony, a z drugiej strony powierzonej sobie misji Kościoła. Może się zdarzyć i czasem się zdarza, że zagadnienia rozpatrywane przez różnego rodzaju ankiety są wspólne, to jednak droga do ich opracowania jest różna. Jednym z zasadniczych problemów ankiety jocistowskiej to życie młodych robotników, całego świata robotniczego, jego trudna i ciężka sytuacja życiowa. Organizacja widzi tę sytuację, te miliony pracowników i pragnie im przyjść z pomocą. Oczywiście nie przez to, by ich izolować ze środowiska, od pracy i starać się wcielić w inne, nowe środowisko, boć przecież oni należą do świata robotniczego, a on jest ich powołaniem i miejscem w planach Opatrzności Bożej. Chodzi właśnie o to, by uważać ich obecne życie za środek wyznaczony przez Boga do osiągnięcia zbawienia. Chodzi o to, by wprowadzić robotników, zwłaszcza młodych w taki stan, by żyli i działali w okolicznościach konkretnej sytuacji rodzinnej, środowiska, pracy, szkoły: słowem nauczyć młodych robotników być obecnym w życiu ⁶⁶.

Młodzi robotnicy żyjąc w swych środowiskach wśród innych kolegów przeżywają razem podobne trudności i kłopoty. Nic jednak nie robią, aby we wspólnej akcji trudności i kłopoty pokonać i nie troszczą się o to, by zawsze jeden drugiemu okazywał serce. JOC chce właśnie ich tego nauczyć, chce wywołać w nich poczucie więzi braterskiej i uświadomić im te momenty, które ich do siebie zbliżają i razem łączą. Stać się to może wówczas, gdy organizacja nauczy młodych robotników, by w całym swym życiu codziennym żyli Ewangelią ⁶⁷, by umieli w tym szarym, codziennym życiu robotniczym spotykać Boga. Oczywiście żeby organizacja to zadanie mogła wypełnić, musi młodymi robotnikami i ich życiem zająć się, musi im pomóc. Środkiem zaś do tego ma być ankieta jocistowska, której kwestionariusz odpowiednio opracowany i zweryfikowany w długoletniej praktyce przez JOC oddaje wielkie usługi. Celem kwestionariusza jest przede wszystkim adekwatne uchwycenie złożonej rzeczywistości społecznej, wnikięcie w jej palące problemy i dotarcie do potrzeb środowisk robotniczych. Nie ogranicza się ona jednak do zadań poznanych, jej celem jest również wyzwolenie ducha apostołskiego wśród członków

⁶⁶ R. Guerre: *L'essentiel*, jw. s. 59.

⁶⁷ Tamże.

JOC-u. Wiadomo, że ten kto prowadzi badania nie tylko poznaje rzeczywistość, ale także przez głębsze wniknięcie w nią zapala się do działania.

Ankieta ta ma więc cel apostołski. Dalszym zaś celem kwestionariusza jest uzyskanie obiektywnych informacji, które służą jako impuls do działania apostołskiego i równocześnie do uświęcenia zarówno środowiska jak i prowadzących badania. Na tym polega specyfika jocistowskiej ankiety, która najbardziej i najdłużej zatrzymuje się na *widzieć*.

Widzieć.

Organizacja pragnie nauczyć młodych robotników, by patrzyli na rzeczywistość i widzieli bez przesądów. To widzenie doprowadza ich do spotkania, do konfrontacji z życiem, do wejścia w sedno problemów. Właśnie to wszechstronne widzenie umożliwia ankieta. Ona donosi o wszelkich niebezpieczeństwach grożących młodym pokoleniom robotników, stawia ich w stanie pogotowia i uwrażliwia na grożące im niebezpieczeństwa. Podobnie jak każdy organizm żywy samorzutnie reaguje i broni się przed zagrożeniami dążącymi do jego zniszczenia, tak również i robotnicy patrząc na wszystko co zagraża ich bytowi winni samorzutnie bronić się przed złem, grzechem, przed każdym niebezpieczeństwem. Narzędziem tutaj będzie również ankieta, która:

1. ma doprowadzić młodych robotników do obiektywnego spojrzenia na życie i wszystkie problemy z nim związane, np. przeprowadzając ankietę nad formacją zawodową, młodzi pracownicy winni odkryć różne trudności w pracy pochodzące z rozkładu zajęć pracy, czasu przepędzonego na podróżach z miejsca na miejsce, z bezradności młodych robotników nie umiejących się zorganizować, braku przygotowania fachowego, a także braku odpowiedniego podejścia do wielkich osiągnięć techniki.

2. ma ukazać ewolucję wszystkich zjawisk życia i dopomóc młodym robotnikom do wniknięcia w nią, by ją przewidzieć, a następnie należycie prowadzić i pokierować. Ankieta winna dalej całemu ruchowi i młodym robotnikom pozwolić uchwycić to, co jest nowego w warunkach pracy, zwłaszcza mechanizację i automatyzację, która nie wymaga tyle wysiłku fizycznego, ale czyni pracę monotonną i można powiedzieć oddala ludzi od siebie. To wszystko trzeba wziąć pod uwagę, aby odpowiednio ustosunkować się do zjawisk życia.

3. pomaga tłumaczyć życie młodego robotnika w kontekście całościowym i odkrywać ten kontekst. Wiadomo, że jest rzeczą bardzo niebezpieczną rozpatrywać życie młodych robotników w oderwaniu od całości zjawisk. Trzeba znać wszystkie przeciwności i trudności, starać się je niwelować, by nie pogarszały warunków i wydajności pracy.

4. ma wreszcie ankieta wskazywać młodym robotnikom właściwą drogę ich życia.

Wielką rolę spełniają tu dzienniki, które dochodzą bezpośrednio do młodych robotników, a które podają artykuły, kwestionariusze, informują o sytuacji i prowadzą do odkrywania i poznania prawdy. Ankieta staje się z czasem źródłem spotkania wszystkich tych, którzy mają te same zainteresowania, przed którymi stoją te same zadania i problemy. Daje więc ankieta dalej wskazania w zakresie wykorzystania prasy jako źródła poznania środowiska. W niej bowiem porusza się problemy nurtujące młodzież, ona daje materiał do dyskusji, wyjaśnień i rozwiązań

na różnego rodzaju spotkaniach⁶⁸. Na tym etapie metody mają się więc młodzi robotnicy nauczyć patrzeć na rzeczywistość społeczną, aby wytworzyć sobie jak najbardziej obiektywny obraz tej rzeczywistości, by mogli przystąpić z kolei do drugiego etapu.

Oceniać.

W drugim etapie metody jocistowskiej należy przystąpić do oceny poznanej rzeczywistości w świetle zasad nauki chrześcijańskiej, a także tę ocenę sformułować, czyli, jak to wspomniano, wypracować pewne sądy o tej rzeczywistości, prowadzące do pewnych dyrektyw i programów, do działania.

Tu również swoją rolę odgrywa ankieta. Przeprowadzając ankietę młodzi robotnicy winni odkrywać swoją godność i poznawać koncepcję całego życia chrześcijańskiego⁶⁹. Poznana rzeczywistość świata robotniczego jest często bardzo oplakana. Młody robotnik wchodząc w środowisko robotnicze przyjmuje z tego środowiska wszystko co dobre i złe. Ubogaca się bogactwem wspólnoty świata robotniczego, ale negatywne działanie jej zagłusza sumienie osobiste robotnika, a jego postępowanie i zachowanie się staje się owocem zachowania kolektywnego. Ono następnie warunkuje koncepcję życia, która często jest koncepcją materialistyczną. Do rangi naczelnego problemu urastają takie sprawy jak praca, zapłata, zarobki, bezpieczeństwo środowiska, z pominięciem spraw duchowych, szczęścia osobistego, wyższych wartości itd. Życie poszczególnego robotnika ma ograniczoną wartość, tyle znaczy, ile potrafi wyprodukować. Poszczególne robotnik jest tylko częścią społeczności, dla której dobra musi poświęcać swoje osobiste sprawy a nawet szczęście. Ta koncepcja materialistyczna uwarunkowana jest sytuacją życia robotniczego, jest wynikiem środowiska, w którym robotnicy żyją, a które nie zna społecznej nauki Kościoła, nie zna chrześcijańskiej koncepcji życia. Środowisko to zawiera wiele pokus, pułapek, których robotnik nie dostrzega i bardzo często na swoje nieszczęście im ulega.

Trzeba więc ukazać chrześcijańską koncepcję życia, aby robotnicy przy jej pomocy przemienili siebie i całe swoje środowisko. W tym pomóc im ma, jak to już wielokrotnie wspominaliśmy, organizacja. Istnieje przecież wiele takich, którzy nie znają Chrystusa, Jego miłości, wymagań, którzy nie zdobyli pojęcia ewangelicznego życia. Właśnie JOC jest tym środowiskiem, gdzie wzrasta miłość pochodząca od Boga, gdzie uczą się żyć zgodnie z nauką Chrystusa. Nie wystarczy tę naukę poznać, trzeba ją przemienić w czyn, trzeba nią żyć. Tu również wielkie usługi oddaje ankieta. On pomaga przy konfrontacji życiowej zwłaszcza gdy chodzi o chrześcijańską koncepcję życia. Pomaga poznaną rzeczywistość ocenić. W organizacji młodzi robotnicy obserwują anonimowość życia robotniczego, odkrywają ważność i godność człowieka⁷⁰, godność jego osoby jako stworzenia Bożego, uczynionego na obraz i podobieństwo Boże⁷¹.

⁶⁸ Por. L'orientation professionnelle et la réussite ouvrière. Colloque organisé par La JOC. Paris 1964 s. 19—45.

⁶⁹ R. Guerre: L'essentiel, jw. s. 64.

⁷⁰ Por. Tamże, s. 65 nn.

⁷¹ Opis stworzenia człowieka przez Boga wyraźnie tę prawdę podkreśla: „A wreszcie rzekł Bóg: Uczynimy człowieka na Nasz obraz, podobnego Nam ... Tak stworzył

Tu wyłania się przed młodymi robotnikami nowa hierarchia wartości. Właśnie przez badanie ankietowe młodzi robotnicy uświadomili sobie, że istnieje nowy porządek ustalony przez Boga. Jeżeli człowiek jest obrazem Boga, to nikt nie ma prawa poniżać go, nazywać tylko siłą roboczą. Jeżeli dla Boga młody robotnik jest tak ważny, to tym bardziej w życiu społecznym, w pracy winien być uszanowany.

Dalszym elementem chrześcijańskiej koncepcji życia jest to, że przy jej pomocy młodzi robotnicy żyjący na świecie opanowanym przez kult sensacji uczą się ważności życia. Uczy ich tego organizacja, która troszczy się o wszystkie przejawy ich życia a ankietą otwiera im oczy i uświadamia co do ich życia, zwraca uwagę na ważność życia współbrata i życia w ogóle. Przeprowadzając ankietę młody robotnik odkrywa swoje życie, swoją pracę i pracę swoich towarzyszy, odkrywa, że istnieje wiele rzeczy, które demoralizują i niszczą jego i innych, a wreszcie pojmując, że jest odpowiedzialny za swoje życie. Obraz, który Bóg w nim wyrzył, on ma upiększyć żyjąc swoim życiem.

Na świecie, który jest zapędzony za złotem i dobrobytem, młody robotnik uczy się, że prawdziwym postępem jest dobrobyt w miłości. Całe więc jego życie winno być nacechowane dążnością do osiągnięcia tej miłości i rozwijania jej. Pamiętać powinien, że nic nie daje tyle siły co wzajemna miłość. Postęp jest związany ze spotkaniem się z Bogiem, które zaczyna się w spotkaniu innych ludzi⁷².

W dotychczasowym życiu robotniczym wielką rolę odgrywała selekcja, wybór, tutaj młodzi robotnicy odkrywają ważność i wielkość najmniejszych, najbiedniejszych. Rzeczywistość dzisiejsza, którą poznajemy w pierwszym etapie metody JOC-u, to królestwo selekcji. Wszędzie ona jest: w szkole, fabryce, w ekipach sportowych, itd., mali i biedni są bez znaczenia. A tu mówi się o wartości nawet najmniejszego dziecka Bożego. W tej ocenie rzeczywistości społecznej, w tej konfrontacji z chrześcijańską koncepcją życia jociści muszą wyjść poza swoją fabrykę, swoje środowisko, spotkać się ze swoimi kolegami i z nimi również ten stan rzeczy skonfrontować, zbadać i dopiero wówczas wydać ostateczny sąd. Sąd ten najczęściej dotyczy osoby, pracy i życia, a źródło swe powinien mieć w Ewangelii, która z kolei ożywia i podtrzymuje młodych robotników zdecydowanych działać i budować nowy świat.

Działać.

Ostatni etap omawianej metody winien ustalić co można i należy uczynić, by podane zasady wprowadzić w życie odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu⁷³, jak należy działać aby ono było najskuteczniejsze. Cały ruch jocistowski odznacza się cechą aktywności, działania. Pragnie on każdego swojego członka uaktywnić, wciągnąć do działania. Działać w JOC-u tzn. kochać, apostołować, budować Królestwo Boże. By jednak to wypełnić, działanie musi być, jak to wspomniano, odpowiedzią na konkretne problemy życia młodych robotników, np. w fabryce młodzi

Bóg człowieka na swe wyobrażenie, na wyobrażenie Boga go stworzył". Rdz 1,26. Biblia Tysiąclecia. Poznań 1965 s. 23—24.

⁷² Por. B. Häring: Nauka Chrystusa. T. II, Poznań 1963 s. 284 nn. Autor daje też partii materiału tytuł: Życie w braterskiej społeczności.

⁷³ R. Guerre: L'essentiel, jw. s. 72 nn.

robotnicy organizują specjalne komitety działania, ażeby bronić swych praw⁷⁴. Akcja zbiorowa jest skuteczniejsza i trzeba się z nią liczyć. Wzorem działania każdego młodego robotnika powinien być Chrystus działający, aby przyjsć drugiemu człowiekowi z pomocą⁷⁵, aby go przemienić, aby go uzdrowić na duszy i ciele. Dziewczęta widząc w fabryce cierpienia koleżanki zdecydowały się na wspólną akcję aby jej pomóc, aby dopomnieć się o jej prawa. Ruch jocistowski powinien prowadzić każdego członka do pokonania własnych trudności a następnie do dawania siebie innym. Motorem działania jest miłość do Boga i do drugiego człowieka. Działanie winno zawsze mieć na celu dobro i winno działających udoskonalać, zbliżać do Chrystusa. Takie działanie przez całą organizację pozwoli osiągnąć przez nią postawiony sobie cel, przemiany środowiska robotniczego, zbliżenia mas robotniczych do Chrystusa. Może ono swym zasięgiem objąć mniejszy zakres, jakąś dzielnicę, okręg, kraj, czy też rozszerzyć się na skalę ogólnoswiatową. Pozwoli ono wpłynąć na rodziny, środowisko pracy, na władze publiczne i doprowadzić do uzdrowienia powstałej sytuacji. Ankieta pozwala również odpowiednio organizować działanie, a to przez spotkania młodych robotników, przy pomocy specjalnych stowarzyszeń działania itd.⁷⁶

Jak sygnalizują wyniki ankiety jocistowskiej, rzeczywistość społeczna w świecie robotniczym ulega ciągłym zmianom, dlatego też ruch zawsze musi być na posterunku aby przez swoje działanie prowadzić młodych robotników przez życie i wiązać jednych z drugimi, a zwłaszcza tam gdzie oni żyją jeszcze w anonimowości, aby wciągać ich do działania, do tworzenia wspólnot apostołskich. Ruch ma dać realne spojrzenie na życie młodych robotników i to oczywiście przy pomocy ankiety jocistowskiej. Specjalną opieką organizacja winna otoczyć młodych robotników, którzy zmienili miejsce zamieszkania, znaleźli się w obcym środowisku, aby ich również w nowym terenie zachęcić do pracy, do działania. Trzeba tu w działaniu przypominać tych, którzy zakładali ruch — ich dążenia, postawę i czyny. JOC mobilizując swych członków do działania pragnie ażeby oni przekształcili swoje codzienne życie, życie innych, życie swojego środowiska. Im bardziej ten ruch będzie wypływał z miłości ku wszystkim nie wyłączając nikogo, nie wyłączając nawet tych najmniejszych, najbiedniejszych, tym bardziej się rozszerzy, tym więcej pociągnie do siebie. To właśnie technienie trzeba nadać temu ruchowi⁷⁷.

Zakończmy to szkicowe przedstawienie metody jocistowskiej słowami, które na ten temat wypowiedział komentator encykliki *Mater et Magistra* w jej paryskim wydaniu: „Zaletą tej metody jest jej aktywny charakter oraz to, że łączy ona kształcenie z wychowaniem i bezpośrednim działaniem społecznym. ... Stosowanie tej metody umożliwia zamienienie każdego wychowanka w działacza społecznego na odcinku jego życia codziennego. Jest to więc metoda oddziaływania na masy i przez masy. Warto dodać, że jest ona ponadto zgodna z wymogami metod naukowych stosowanych jednocześnie w naukach praktycznych, oraz postulatami nowoczesnej pedagogiki”⁷⁸.

⁷⁴ Tamże.

⁷⁵ Wszystkie dokonane przez Chrystusa cuda wystarczającym dowodem.

⁷⁶ Por. L'orientation, jw.

⁷⁷ Por. B. Häring, jw. s. 315 nn.

⁷⁸ Jan XXIII, jw. s. 198.

ZAKOŃCZENIE

Reasumując dotychczasowe rozważania nad genezą, rozwojem, strukturą, celami, zadaniami i metodą JOC-u należy stwierdzić, że jest to chyba najbardziej prężna organizacja w świecie katolickim. Jej założyciel, ks. Cardijn, słusznie odbiera należny hołd, któremu wyraz dała wkrótce po zgonie prasa katolicka na całym świecie. JOC, jak wykazano, w ciągu przeszło 40 lat istnienia działał bardzo wiele w świecie katolickim, a zwłaszcza w środowiskach młodych robotników.

Przede wszystkim integrował katolicką młodzież robotniczą, wytyczył jej wspaniałe perspektywy apostołstwa i pobudzał ją do działania. JOC wychowywał ludzi odważnych, pełnych zapału, poświęcenia i gorliwości apostołskiej. Jego praca szła w kierunku pogłębienia religijności szczególnie potrzebnej w czasach dzisiejszych. Wreszcie JOC wychowywał swych członków i oddziaływał na innych poszerzając przez to swoje szeregi.

Cele i zadania JOC-u są sformułowane nowocześnie w duchu Ewangelii z jednej strony, oraz wyczucia rzeczywistości społecznej z drugiej. Podobnie struktura JOC była dostosowana do współczesnych tendencji demokratycznych. W organizacji kładziono nacisk na samodzielność i aktywność członków. Szczególnie cenna okazała się metoda JOC-u przyjęta niemal powszechnie przez duszpasterstwo i stosowana we wszystkich dziedzinach działalności apostołskiej. Metoda ta jest jasna w swej konstrukcji, łatwo stosowana i przynosząca zawsze rezultaty. Dzięki niej można formy pracy duszpasterskiej i apostołskiej dostosować do istniejących potrzeb.

Na zakończenie trzeba podkreślić, że organizacja jocistowska jest ruchem na wskroś nowoczesnym, prężnym, z dużymi perspektywami na przyszłość. Jeżeli dzisiaj przyjmuje się, że wszelką działalność Kościoła należy dostosować do aktualnej sytuacji, a następnie, że przedmiotem jej są wszyscy członkowie Ludu Bożego, to trzeba podkreślić, że JOC wypracował do tego celu odpowiednią metodę. Dalej, jeżeli obecnie należy kłaść nacisk na działanie w środowisku i przez środowisko, jak uczy Sobór Watykański II⁷⁹, to właśnie JOC jest takim ruchem w Kościele. Jeśli wreszcie przy zachodzących obecnie przemianach społeczno-religijnych najważniejsza jest indywidualna motywacja religijna, to trzeba podkreślić, że JOC już dawno wychowywał katolików otwartych, pogłębionych, odpowiedzialnych za siebie i własne środowisko. Słusznie tedy ks. Cardijn może być uważany za pioniera odnowy Kościoła, tak bardzo lansowanej po Soborze Watykańskim II.

Po śmierci należy oddać mu hołd jego własne dzieło.

JOC ET SA MÉTHODE DE L'APOSTOLAT

RÉSUMÉ

Cet article c'est une analyse du mouvement jociste. Elle contient trois chapitres. En premier lieu l'auteur expose la genèse et le développement de ce mouvement. Il montre la silhouette de son fondateur, son dévouement, son initiative, le sens profond des problèmes de l'époque qui le caractérisent. La grandeur de la person-

⁷⁹ Por. Dekret o apostołstwie świeckich, W: Sobór Watykański II: Konstytucje, jw. s. 367 nn.

nalité du fondateur était un des éléments constitutifs du magnifique développement, du mouvement jociste. Ce développement, l'auteur l'a divisé en plusieurs étapes en analysant chaque étape en particulier. En conclusion il a démontré le dynamisme, l'intensité, l'extension de ce mouvement. Ce mouvement non seulement donnait la solution des problèmes actuels, mais aussi propageait ses idées presque dans le monde entier.

Dans le second chapitre l'auteur expose les principales idées du mouvement, à savoir: la doctrine sociale de l'Église et la situation actuelle de l'époque présente. Ceci constitue le double fondement de l'organisation, de l'objet et du but de J.O.C.

Le J.O.C. étant un mouvement catholique veut attirer à l'Évangile les milieux ouvriers afin de les christianiser et de les rendre actifs.

Dans le troisième chapitre l'auteur analyse les étapes de la méthode de J.O.C. en soulignant ses valeurs apostoliques. L'auteur attire l'attention sur l'enquête jociste, dont le but est d'étudier les problèmes de l'époque, de chercher leur solution et d'intensifier l'esprit de l'apostolat parmi la jeunesse ouvrière.

En conclusion, l'auteur souligne les mérites de J.O.C. dans le domaine de la réforme de l'Église, son actualité pour le temps présent, ses perspectives pour l'avenir.

Ks. PIOTR PORĘBA

JEDNOŚĆ, SPOISTOŚĆ I TRWAŁOŚĆ STRUKTURY RODZINNEJ W PROCESIE WYCHOWAWCZYM DZIECKA

Treść: Wstęp. 1. Czynniki warunkujące spójność i trwałość więzi małżeńskiej i rodzinnej. 1. Warunki podmiotowe. 2. Uwarunkowania obiektywne. 3. Uwarunkowania wychowawcze. II. Czynniki dezintegrujące strukturę małżeńską i rodzinną.

WSTĘP

Pierwszym i podstawowym warunkiem procesu wychowawczego dziecka w rodzinie jest sama jej struktura, od której ten proces zależy. Każda bowiem funkcja zależy najpierw od samej struktury, której jest przejawem. Rodzina jest grupą społeczną, posiadającą swoją strukturę, a więc pewną całość, czyli układ elementów składowych wraz z zasadą wzajemnego ich podporządkowania tej całości i funkcjonalnego działania.

Istotnym składnikiem struktury rodziny jest przede wszystkim związek małżeński, łączący ze sobą parę ludzką odmiennej płci na zasadzie biologicznego przyciągania, wyznaczonego pociąganiem seksualnym oraz na zasadzie psychologicznej, jaką jest miłość tych dwojga ludzi do siebie. Związek ten regulowany i sankcjonowany przez szersze społeczności, takie jak grupa religijna (w naszych stosunkach Kościół) i państwo, stanowi podstawę struktury rodzinnej, w skład której wchodzi jeszcze inne elementy składowe, zwłaszcza dzieci, a także krewni w linii prostej, które łączą stosunek pokrewieństwa. Do rodziny więc należy ten, kto jest w niej powiązany stosunkiem bądź małżeństwa jak mąż i żona, bądź pokrewieństwa — rodzice — dzieci¹.

Struktura rodziny może być większa lub mniejsza, zależnie od ilości jej elementów, czyli członków. Rodzina dwupokoleniowa, zwana dzisiaj rodziną nuklearną, obejmuje rodziców i dzieci. Jest rodziną małą, jeśli posiada nie więcej niż dwoje dzieci; średnią, jeśli ilość dzieci wynosi 3—5; liczną — ponad 5 dzieci.

Sam związek małżeński wykazuje swoją ewolucję czy też dewolucję w kulturalnym rozwoju ludzkości, o czym informują wypowiedzi uczonych socjologów, etnologów i etnografów². Nas interesuje tutaj przede wszystkim małżeństwo monogamiczne, czyli związek małżeński jednego mężczyzny z jedną kobietą, w przeciwieństwie do związku poligamicznego (jeden mężczyzna z więcej niż jedną kobietą) i poliandrycznego (jedna kobieta z więcej niż jednym mężczyzną). Z punktu widzenia pedagogicznego należy podkreślić, że struktura rodziny oparta na małżeństwie monogamicznym najlepiej odpowiada wymogom wychowawczym dziecka.

¹ J. Szczepański: *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa 1965 s. 163.

² J.J. Bachofen: *Das Mutterrecht*. Stuttgart 1961. — L.H. Morgan: *Spółczesność pierwotna*. Warszawa 1887. — W. Schmidt: *Der Mensch aller Zeiten, Natur und Kultur der Völker der Erde*. Regensburg 1924. — B. Malinowski: *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego*. Warszawa 1930.

Do istotnych też czynników w procesie wychowawczym dziecka należy trwałość i spójność struktury rodzinnej uwarunkowana trwałością i spójnością samego związku małżeńskiego. Problem trwałości i jedności struktury rodzinnej jest dziś szeroko omawiany i dyskutowany w literaturze wychowawczej w związku z badaniami przyczyn zjawiska dzieci trudnych, zaburzonych czy wykołejonych³, wśród których jako główną i zasadniczą przyczynę uważa się brak trwałości i spójności związku małżeńskiego i więzi rodzinnej.

Trwałość struktury małżeńskiej i więzi rodzinnej jest przedmiotem szczególnej troski Kościoła katolickiego, który błogosławi związek małżeński, zawierany pomiędzy wiernymi, uświęcając go łaską sakramentalną i podnosząc przez to rangę godności rodziny i jej naturalnych funkcji, a zwłaszcza funkcję prokreacyjną i wychowawczą.

Mówiąc zatem o strukturze rodziny, mamy na myśli przede wszystkim tę jej istotną cechę, którą jest jedność biologiczna, wynikająca z monogamicznego związku małżeńskiego oraz jedność uczuciowa, stanowiąca psychologiczną więź życia małżeńskiego i rodzinnego. Dla tego rodzaju rodziny i jej modelu, przejawiającego jedność związku małżeńskiego, opartego na więzi miłości małżonków do siebie i do swych dzieci, postulujemy trwałość. Zakładamy bowiem, wychodząc nie tylko z przesłanek ogólnych zdrowego rozsądku, ale i z przesłanek empirycznych, dostarczonych przez współczesne badania⁴, że rodzina monogamiczna, spójna i trwała, najlepiej spełnia jeden z istotnych warunków pedagogicznych w procesie kształtowania osobowości dziecka, czyli najlepiej odpowiada wymogom pedagogiki naukowej, stanowi warunek konieczny, chociaż nie jedyny.

W procesie bowiem kształtowania osobowości dziecka chodzi przede wszystkim o jej dojrzałość, wyrażającą się w równowadze umysłowej, uczuciowej i wolitywnej, a więc o zdolność do zintegrowania wszystkich sfer życia psychicznego, społecznego i kulturalnego i nadania mu cechy trwałości. Otóż w tym procesie rozwijania, dojrzwiania i kształtowania osobowości dziecka jedność biologiczna i uczuciowa rodziny stanowi warunek nieodzowny.

Potrzeba bezpieczeństwa w rozwoju dziecka.

Dziecko dla prawidłowego swego rozwoju wymaga spełnienia ważnej potrzeby w jego życiu, a mianowicie potrzeby bezpieczeństwa, co dziś zgodnie ze sobą podkreślają wszyscy psychologowie i pedagodzy⁵. Wszelkie zagrożenie pod tym względem utrudnia i narusza jego równowagę uczuciową, a więc i jego adaptację do środowiska, które działa nań w sposób dynamiczny i wymaga ciągłego napięcia, co dla słabego systemu nerwowego dziecka stanowi pokaźny wysiłek. Jeśli tedy w tym procesie adaptacyjnym i wysiłku nie czuje ono uczuciowego, spokojnego ciepła rodzinnego, trwałego wokół siebie sprzyjającego klimatu uczuciowego, czuje się zagrożone, jego sfera emocjonalna ulega zachwianiu, a tym samym cierpi

³ N. Han-Ilgiwicz: *Więź rodzinna w aspekcie pedagogiki specjalnej*. Warszawa 1966.

⁴ Tamże, s. 35 n.

⁵ C.B. Stendler: *Critical periods in socialization and overdependency*. New York 1952.

także jego system nerwowy. „Zmiana klimatu uczuciowego w ciągu tego okresu życia dziecka (1-szy rok) — pisze Mucchielli — działa brutalnie na jego rozwój, sprowadzając depresję, utrudniając koordynację ruchów, a nawet zaburzając poważnie samą konstytucję organiczną dziecka⁶.

Zmiana klimatu uczuciowego na gorsze, wynikająca najczęściej z braku jedności uczuciowej między rodzicami, odbija się ujemnie już na rozwoju płodu w jego środowisku uteralnym, lonowym. Zmartwienia matki, jej niepokój i ustawiczny lęk, mający najczęstsze źródło w zagrożeniu jedności życia małżeńskiego i rodzinnego, ujemnie oddziałuje na jego rozwój organiczny i nerwowy.

Każdy okres rozwoju dziecka wymaga u niego poczucia bezpieczeństwa, ale przede wszystkim pierwsze okresy jego życia, w których kształtuje się jego struktura emocjonalna i uczuciowa, stanowiąca bazę wyjściową dla następnych okresów i następnych struktur, takich jak struktura poznawcza, wolitywna, życia społecznego itp. Ta początkowa faza rozwoju, trwająca prawie do piątego roku życia dziecka jest najbardziej uwrażliwiona na zagrożenie poczucia bezpieczeństwa ze względu na stosunkowo słaby jego system nerwowy, jego bezbronność i bezradność oraz związane z tym trudności adaptacyjne. W tym okresie mają najczęściej swe początki zaburzenia natury nerwowej i uczuciowej dziecka, rzutujące na późniejsze jego zachowanie się w następnych okresach, na jego postępy w nauce i trudności we współżyciu, o czym sygnalizują wyniki badań, tak naszych, jak i zagranicznych badaczy⁷. Frustracje dokonujące się w początkowych okresach życia dziecka, najczęściej bez udziału jego świadomości, bywają najgroźniejsze dla jego rozwoju, bo sięgają do pierwszych warstw psychicznych i często są nieznanne rodzicom czy wychowawcom.

Z powyższych uwag nie wynika jednakże, że tylko ten wczesny okres życia dziecka jest podatny na zaburzenia psychiczne i że tylko brak jedności strukturalnej i uczuciowej w rodzinie może je powodować. Każdy okres życia dziecka niesie ze sobą niebezpieczeństwo zaburzeń w rozwoju jego osobowości oraz istnieją też i inne czynniki zakłócające prawidłowy jej rozwój, jak błędy wychowawcze, właściwości osobowościowe rodziców, obciążenia dziedziczne itp. Jednakże jedność struktury rodzinnej i jedność uczuciowa są podstawowymi i pierwszymi czynnikami środowiskowymi i wychowawczymi, kształtującymi początki osobowości dziecka, początki ważne o charakterze decydującym o przyszłym jego rozwoju. „Ta wczesna „impregnacja“ — pisze Bielicka — staje się elementem struktury osobowości bardzo trudnym do przemodelowania w późniejszych okresach życia”⁸.

Jedność więc struktury rodzinnej, której podstawą jest monogamiczny związek małżeński i jedność uczuć między małżonkami — rodzicami jest warunkiem koniecznym dla rozwoju zrównoważonego uczuciowo dziecka przez spełnienie jego ważnej potrzeby bezpieczeństwa i czulej nad nim opieki rodzicielskiej.

⁶ R. Mucchielli: *La personnalité de l'enfant*. 7 ed. Paris 1966 s. 42.

⁷ J. Konopnicki: *Zaburzenia w zachowaniu się dzieci i środowisko*. Warszawa 1964.

⁸ J. Bielicka: *Miłość macierzyńska pod mikroskopem*. Warszawa 1967 s. 67.

Wszelkie zaś zagrożenie tej jedności, tak strukturalnej samego związku małżeńskiego drogą rozvodu czy nawet separacji, jak też jedności uczuć drogą różnego rodzaju konfliktów i napięć, wywoływanych czynnikami natury moralnej czy charakterologicznej, staje się zagrożeniem poczucia bezpieczeństwa dziecka, a tym samym i zagrożeniem jego równowagi uczuciowej, niedosytu uczucia miłości i prawidłowego rozwoju jego osobowości. Rozpad rodziny, rozbitcie struktury rodzinnej prowadzi do dezintegracji osobowości dziecka, z trudnością przystosowującego się do środowiska, zahamowanego w procesie pozytywnego społecznienia w ramach jego rodziny.

Uspołecznienie dziecka.

Jednym z zasadniczych celów wychowania jest socjalizacja dziecka. Polega ona między innymi na przeżywaniu wspólnoty ludzkiej jako czegoś istotnego w życiu człowieka, a więc i dziecka, na przejściu z „ja” do „my”, na pewnego rodzaju indentyfikacji siebie z drugimi i drugich ze sobą. Otóż pierwszym wzorcem i przykładem takiej wspólnoty dla dziecka są jego rodzice, ojciec i matka, z którymi utożsamia się łatwo, o ile nie czuje się od nich zagrożone w poczuciu swego bezpieczeństwa, doznając z ich strony czulej opieki i miłości. Wtedy adaptacja dziecka do wspólnoty rodzinnej powiązanej miłością, jednością uczuć, stwarza korzystne warunki psychiczno-adaptacyjne względem innych wspólnot społecznych pozarodzinnych.

Dziecko patrzy na inne środowiska społeczne poprzez społeczność rodzinną. Rodzina jakością swojej struktury, trwałością i spójnością uczuciową ułatwiając dziecku wrosnięcie w grupę rodzinną, tym samym ułatwia mu też nawiązywanie kontaktów społecznych z innymi wspólnotami, względem których będzie ono mogło ustosunkować się z ufnością, miłością i szacunkiem, nie przeżywając zaburzeń w postawie społecznej.

Chcąc więc wychować swe dziecko do życia społecznego, rodzice winni uwidocznić przed nim pociągającą wartość takiego życia przez własny przykład i wzór, którym jest ich własna adaptacja względem siebie. Brak takiej adaptacji w rodzinie nabrzmiałej od ciągłych konfliktów i napięć, w rodzinie rozbitej uczuciowo, w rodzinie zalkoholizowanej, niedobrej czy niezgranej, pozbawia dziecka pociągającego przeżycia „my”, przeżycia wspólnoty, w którą warto się włączyć, która wzbogaca osobowość, daje poczucie bezpieczeństwa i znaczenia oraz możliwości osiągnięcia sukcesu, a tym samym poczucie własnej wartości.

Jaką wartość w uspołecznianiu dziecka może mieć rodzina rozbita i uczuciowo rozdarta? Można powiedzieć, że pierwszym czynnikiem pedagogicznym w uspołecznianiu dziecka jest trwałość samej struktury rodzinnej, jej jedność biologiczna i psychologiczna, stwarzająca podstawę pod silną więź życia rodzinnego i społecznego między rodzicami i dziećmi, a następnie wprowadzająca pomyślnie dziecko w szersze kręgi społeczne.

Charakter dziecka.

„Pierwsze trzy lata życia dziecka — pisze Bielicka — są okresem kształtowania się podstawowych zrębów osobowości ludzkiej”³. Rodzina

³ Tamże s. 53.

bierze w tym udział najważniejszy i te początki, jak to już wyżej powiedziano, niejednokrotnie decydują o dalszym rozwoju dziecka.

Jedną z ważnych cech osobowości jest cecha charakteru, cecha pewnej trwałości przekonań i postępowania, organizowania planów, dążenia do obranego celu, wytrzymałości na sugestie przeciwne obranej drodze, w oparciu o silną i konsekwentną wolę. Charakter jest więc wewnętrznym zdyscyplinowaniem, wewnętrzną karnością i siłą człowieka, jest jego wypracowanym „immunitetem”, odpornością przeciw zaburzeniom psychicznym i czynnikiem dezintegrującym osobowość. Jeśli ta trwałość jest ukierunkowana na wartości moralne, mówimy wtedy o charakterze moralnym, obejmującym zasady moralne i wierność tymże w życiu.

O wartości charakteru moralnego nie trzeba przekonywać. Jest on bastionem osobowości indywidualnej i społecznej, bastionem życia rodzinnego i małżeńskiego.

Dziś, kiedy w rodzinie demokratycznej małżeństwo opiera się niemal wyłącznie na więzi podmiotowej, na wartościach osobowościowych małżonków, charakter jako siła scalająca wspólne ich wysiłki ku utrzymaniu silnej więzi rodzinnej jest czynnikiem umacniającym samą strukturę rodzinną, jej jedność i trwałość. Zachodzi tu współzależność pomiędzy trwałością struktury rodzinnej a charakterem jej członków. Szkołą charakteru dziecka jest rodzina, jednolitość i wytrzymałość jej struktury, trwałość małżeństwa i uczuć małżonków, odporność na pokusy i czynniki rozkładu.

Przykład i wzór rodziców zjednoczonych uczuciowo, wytrwałych i konsekwentnych w dążeniu ku obranym celom, wiernych sobie w życiu małżeńskim, oddziaływać musi na charakter moralny dziecka. Nawet i wtedy, gdy zjawiają się konflikty i trudności w pożyciu między rodzicami, ich przewyciężanie i likwidowanie potęguje trwałość struktury rodzinnej, wzbogacając ją o nowe doświadczenia i tym samym umacniając charakter dziecka, jego siłę w przewyciężaniu własnych jego trudności. Natomiast rodzina przejawiająca braki trwałości i spójności w swej strukturze, nie jest w stanie oddziaływać na rozwój charakteru dziecka. Nie stwarza ona dla niego sprzyjających warunków, lecz wręcz przeciwnie, stwarza sytuacje odporne dla jego rozwoju. Nie może się więc dokonywać u dziecka proces rozwoju trwałości i wytrzymałości, jeśli zabraknie dla niego źródła w strukturze rodzinnej.

Model przyszłego małżeństwa i przyszłej rodziny.

Wiele się mówi i pisze na temat przygotowania młodych do małżeństwa i założenia rodziny. Poświęca się wiele uwag kwestii świadomego macierzyństwa, uświadomienia płciowego, seksualnego doboru partnerów¹⁰, a nawet w niektórych społeczeństwach zaleca się próbne małżeństwa. Natomiast o wiele mniej używa się pióra i słów dla sprawy, która wydaje się być istotną w przygotowaniu i wychowaniu do życia w małżeństwie, a mianowicie trwałości i spójności struktury rodzinnej, struktury związku małżeńskiego, opartego na wciąż pogłębiającej się w doświadczeniach wspólnego życia miłości połączonej z odpowiedzial-

¹⁰ H. Malewska: Kulturowe i psychospołeczne determinanty życia seksualnego. Warszawa 1967.

nością za drugą stronę, w atmosferze w której wychowuje się i dojrzewa dziecko.

„Każda rodzina — pisze Ziemska — tworzy na podstawie istniejących już społecznie wzorów własne wzory... Różnice wzorów ról małżonków mają swe źródło nie tylko w różnicach kultur czy subkultur, ale także w osobistych przeżyciach każdego z małżonków poczynając od okresów wczesnego dzieciństwa”¹¹ (podkreślenie moje). Chodzi tu oczywiście o wzory dwukierunkowe w stosunkach wewnątrzrodzinnych: rodzice — dzieci i dzieci — rodzice.

Ale rodzina dostarcza wzorów dla swych dzieci nie tylko odnośnie ról: męża — żony, ojca — matki, lecz jako jednolita i trwała struktura jest też wzorem dla przyszłej struktury małżeńskiej i rodzinnej, której członkami będą jej dzieci, wychowane pod urokiem jej siły, trwałości i jedności więzi małżeńskiej i rodzinnej lub też pod widmem jej ciągłego rozkładu. Płynący przykład jedności i trwałości związku małżeńskiego rodziców jest najlepszą rękojmią zabezpieczenia dziecka przed lękiem zawierania takiegoż związku w przyszłości. Natomiast brak jego trwałości, rodzina rozbita lub żyjąca w permanentnym napięciu konfliktowym wpływa na rozwój nerwic u dzieci i młodzieży¹² oraz wywołuje lęk przed przyszłym związkiem małżeńskim.

Jeśli jednak dzieci o takich doświadczeniach i wzorach w dojrzałym wieku swego życia zakładają rodzinę, czują się zagrożone w bezpieczeństwie o jej trwałość, jako małżonkowie stają się podejrzliwi w stosunku do drugiego partnera, zazdrośni, żyją w napięciu, wyczekując momentu katastrofy rodzinnej, nie tworzą szczęśliwych małżeństw i często nie darzą z kolei swych dzieci uczuciem miłości.

Oczywiście bywa także inaczej, że matka czy ojciec, którzy mieli trudne dzieciństwo, starają się swym dzieciom stworzyć jak najbardziej korzystne warunki dla ich życia. Liczba jednak tych ostatnich na podstawie obserwacji jest mniejsza aniżeli małżonków nerwicowych, zmiennych i zimnych w pojęciu dla drugiej strony, ale wrażliwych w stosunku do swoich potrzeb, przejawiających postawę wybitnie konsumpcyjną, z zablokowaną postawą dawania, na skutek „pierwotnego niedosytu uczuciowego”¹³.

Poza tym dziecko odróżnia trudne warunki swego życia, wynikające nie z winy rodziców, nie z braku opieki i miłości z ich strony, od warunków w których brak tej miłości pochodził z innych przyczyn, takich jak szukanie przez nich wyżycia się kosztem spójności małżeńskiej, trwałości i jedności struktury rodzinnej. Taki stan rodzinny nie może stanowić szkoły wychowawczej dla przyszłego związku małżeńskiego, dla przyszłej rodziny, nie może być jej modelem. Kto przeżył rozpad rodziny w swym dzieciństwie, nie czuje zachęty do jej zakładania, w razie gdy ją założy, przeżywa lęk jej rozpadu.

Z powodzeniem można tu przytoczyć słowa wielkiego pedagoga Foerstera, że rodzina jest „ogniskiem i środowiskiem wszelkiego ukształto-

¹¹ M. Ziemska: Stosunki międzyosobowe w rodzinach. W: Kobieta współczesna. Warszawa 1966 s. 333.

¹² B. Łobodzińska: Manowce małżeństwa i rodziny. Warszawa 1963.

¹³ J. Bielińska: jw.

wania człowieka do wspólnoty, do odpowiedzialności, do współczucia, do samoopanowania i do wzajemnej cierpliwości, wzajemnego wychowywania się. I jest nią właśnie ze względu na swoje trwanie przez całe życie, na nierozzerwalność (podkreślenie własne) i dlatego, że wskutek tej trwałości wspólnota związku małżeńskiego staje się wszechstronniejszą, głębszą i ściślejszą niż wspólnoty wszelkich innych stosunków między ludźmi"¹⁴.

Słowa wielkiego pedagoga nie utraciły niczego ze swej wartości i w dzisiejszych czasach. Owszem są weryfikowane wynikami dzisiejszych badań nad zaburzeniami psychospołecznymi dzieci i młodzieży, pochodzących z rodzin rozbitych¹⁵ i na skutek tego przeżywających trudności adaptacyjne do środowisk społecznych, do ich norm obyczajowych i moralnych, a więc także i trudności adaptacyjne do życia małżeńskiego w dojrzałym wieku. „Spójna, zrównoważona rodzina zapobiega skutecznie odchyleniom od norm zachowań we wszystkich prawie dziedzinach życia społecznego” — pisze współczesny socjolog¹⁶.

Dlatego to trwałość i spójność struktury rodzinnej jest pierwszym i zasadniczym czynnikiem wychowawczym, jest podstawą procesu wychowawczego osobowości dziecka, tak indywidualnej jak i społecznej. Na niej bazuje bezpieczeństwo dziecka, ona zaspokaja jego głód opieki macierzyńskiej¹⁷, czyli pierwotnej potrzeby dziecka, ona kształtuje społeczną jego postawę i umacnia ją charakterem i ona też urabia, przygotowuje model szczęśliwego lub nieszczęśliwego małżeństwa i przyszłej rodziny tych, którzy w oparciu o nią wzrastali i dojrzewali lub z braku jej przedwcześnie się łamali i wykołejali.

Skoro zatem struktura rodziny, jej jedność, spójnia i trwałość mają tak doniosłe znaczenie dla procesu wychowawczego dziecka, to należy stąd wysnuć pewne wnioski dla pedagogiki rodziny, a mianowicie:

1) Sama struktura rodziny musi być objęta zabiegami wychowawczymi, aby z kolei stała się zdolną oddziaływać w procesie wychowawczym przez swoją spójność i trwałość.

2) Należy zatem uczynić wszystko od strony wychowawczej, ażeby ci, którzy zakładają rodzinę, wnieśli do niej możliwie wszystkie dane naturalne, integrujące tę spójnię, a więc zarówno cechy osobowościowe i cechy charakteru moralnego, jak też i uczucia miłości dojrzałej powiązanej z odpowiedzialnością za drugą stronę w małżeństwie i za tych, którzy z tego związku przyjdą na świat. Wychowanie kandydatów do małżeństwa, to między innymi wychowanie do odpowiedzialności za tę spójnię, jedność i trwałość zakładanej rodziny, która ma się stać ogniskiem życia indywidualnego i społecznego.

3) Za trwałość struktury rodzinnej odpowiedzialne są też czynniki zewnętrzne, instytucjonalne, kontrolujące życie rodziny przez zabezpieczenie jej trwałości na drodze prawnej i wychowawczej.

¹⁴ F.W. Foerster: Etyka płciowa i pedagogika. Przel. J. Rapacki, Warszawa 1911 s. 41.

¹⁵ N. Han-Ilgiewicz: jw.

¹⁶ J. Szczepański: jw. s. 165.

¹⁷ J. Bielicka: jw. s. 62.

I. CZYNNIKI WARUNKUJĄCE SPÓJNOŚĆ I TRWAŁOŚĆ WIEZI MAŁŻEŃSKIEJ I RODZINNEJ

Skoro od spójni i trwałości struktury rodzinnej w tak wysokim stopniu zależy proces wychowawczy dziecka, należy z punktu widzenia pedagogiki rodziny wskazać, które to czynniki, tak wewnętrzne jak i zewnętrzne, biorą udział w jej scalaniu i umacnianiu, a które wpływają na nią destrukcyjnie. Znajomość bowiem tak jednych jak i drugich przyczynić się może do uniknięcia pomyłek przy zakładaniu rodziny i przyszłych rozczarowań, na skutek niewłaściwego wyboru partnera czy partnerki do wspólnego życia.

Rodzina bowiem jako istota biologiczna i struktura społeczna przechodzi poprzez pewne etapy przygotowawcze, których początki wyznaczone są dojrzewaniem biologicznych sił partnerów, popędu seksualnego i erotycznego. Dojrzewanie tych sił sprawia, że młodzi wzajemnie się sobą interesują, poszukują się, nawiązują ze sobą kontakty, stając się partnerami najpierw znajomości przejściowej lub też bardziej trwałej z myślą o przyszłym małżeństwie. Decyzja wyboru partnera na przyszłego męża czy żonę prowadzi najpierw do narzeczeństwa, które może, chociaż nie musi, zakończyć się małżeństwem.

Następny etap w rozwoju i kształtowaniu się rodziny, to przejście z narzeczeństwa do związku małżeńskiego, usankcjonowanego przez instytucję religijną i państwową. Faza ta, ujawniająca publicznie wobec instytucji religijnej i państwowej, czy też jednej z nich, zgodę partnerów na wspólne życie małżeńskie, trwa stosunkowo krótko, kończąc się obrzędem ślubnym.

Wreszcie trzecia faza w rozwoju rodziny, to czas wzajemnej adaptacji małżonków do siebie, przystosowania osobowości i charakterów oraz podjęcia nowych ról z tytułu małżeństwa i stanu rodzinnego. Ta faza ostatnia trwa najdłużej, bo niemal przez całe życie, gdyż małżeństwo jest związkiem dynamicznym, w którym osobowości małżonków ulegają zmianie, dojrzewa i przeobraża się ich miłość małżeńska na drodze konfliktów, zahamowań i nowych wzlotów. „Nasze małżeństwo powoli staje się takie, o jakim marzyliśmy trzynaście lat temu. Długo rozwija się człowiek, ale wciąż musi być dobrej woli i chęci nauczenia się czegoś; wyciągnięcia wniosków z doświadczeń”¹⁸ pisze małżonka w dwunastym roku swego małżeństwa, będącego dla niej twardą szkołą codziennego życia małżeńskiego.

Otóż ta trzecia faza ciągłego adaptowania dwóch odrębnych osobowości do siebie może mieć przebieg pomyślny lub niepomyślny, a nawet tragiczny. W pierwszym wypadku małżeństwo dobre może się przekształcić w strukturę zharmonizowaną, zgraną i zespoloną, której spójność powiększa jeszcze pożądane i oczekiwane dziecko. W drugim zaś wypadku, gdzie adaptacja tych dwojga partnerów ma przebieg niepomyślny, związek ich może przybrać stan ciągłych konfliktów, nieporozumień, wrogich napięć, mogących doprowadzić do rozbitcia małżeństwa i rozkładu rodziny, w której „TY + JA nie równa się już wcale MY”¹⁹.

¹⁸ Nas dwoje. Konkurs *Spodka*. Kraków 1965 s. 132.

¹⁹ Tamże, s. 213.

Mając właśnie na uwadze pomyślną adaptację małżonków do siebie w ich wspólnym życiu, a tak wiele ważącą w procesie wychowawczym dziecka, pedagogika rodziny zwraca uwagę na te czynniki, które wydają się być istotne dla spójni małżeńskiej i rodzinnej. Do nich należą czynniki podmiotowe, wewnętrzne, osobowościowe i zewnętrzne, środowiskowe, bytowe, a także i wychowawcze partnerów, zamierzających zawrzeć związek małżeński.

I. WARUNKI PODMIOTOWE — WŁAŚCIWOŚCI OSOBOWOŚCIOWE PARTNERÓW

Miłość.

„Serce jak się czego uczepi — to dynamit” — mówi poeta. Miłość dwojga ludzi do siebie ma w sobie coś z dynamizmu. Natura wyposaża w tę wielką siłę tych, którzy ciążąc ku sobie mają do spełnienia ważne i trudne obowiązki zakreślone przed rodziną. Miłość jest zasadniczym czynnikiem spójni więzi małżeńskiej i życia rodzinnego.

W okresie dojrzewania rozpoczyna się proces rozwoju tego uczucia, które w normalnych warunkach, bez uprzedniego rozbudzenia instynktu płciowego, objawia się w formie tęsknoty²⁰, najpierw nieskonkretyzowanej, a następnie zwróconej już na przedmiot konkretny, na drugą osobę odmiennej płci wraz z zainteresowaniem się nią, dokonując wśród osobników odmiennej płci pewnego wyboru jednej osoby, wokół której zainteresowania zagęszczają się i pogłębiają, która jest szczególnie poszukiwana, oczekiwana, wybrana, z którą wiąże się tęsknota, chęć przebywania z nią, zbliżenia, kontaktowania się nie tylko wzrokiem, patrząc na nią i słuchając jej głosu, ale także i dotykaniami jej, szukaniem pieściwozot z nią, przeżywaniem jej obrazu w marzeniach i pragnieniach. W ten sposób daje znać o sobie *eros*, uczucie miłości, wyprzedzając *sexus*, o ile ten nie został wcześniej rozbudzony. U chłopców pociąg seksualny łatwiej bierze górę nad *erosem*, niż u dziewcząt w okresie ich dojrzewania. Chyba że dziewczyna przedwcześnie została rozbudzona i rozpoczęła życie płciowe.

Przedstawiony powyżej proces uczuciowy do drugiej płci jest wyrazem miłości początkowej, biologicznej, o wielkiej dynamice uczuciowej, ale zarazem zmiennej, wciąż zagrożonej nietrwałością, przemijającej, stąd też i niewystarczającej do założenia gniazda rodzinnego, wymagającego miłości trwałej, pogłębionej, dojrzałej. Jej dojrzewanie dokonuje się poprzez pewne wyrzeczenia się i opanowanie swoich odruchów uczuciowych, na widok powabów zewnętrznych partnera czy partnerki. „Jedno nagie ciało — słusznie zauważa Krzywicka — nie różni się znów tak bardzo od drugiego ciała nagiego, ale jeden człowiek poznany bliżej może się różnić od drugiego o cały świat w nim zawarty”²¹.

Miłość dojrzała, duchowa, zrównoważona, kocha nie tylko urodę, kształtną i zgrabną figurę partnera czy partnerki, i nawet nie tyle walory zewnętrzne, co raczej zalety wewnętrzne i osobę, kocha człowieka takiego, jakim on jest. „Miłość ta — mówi Konstytucja Pastoralna —

²⁰ W. Ptaszyńska: *Wiek dojrzewania*. Warszawa 1937.

²¹ I. Krzywicka: *Miłość... małżeństwo... dzieci*. Warszawa 1962 s. 24.

jako wybitnie ludzka, bo kieruje się od osoby do osoby pod wpływem dobrowolnego uczucia, obejmuje dobro całej osoby"²². W ten sposób obopólna miłość biologiczna i zmysłowa rozwija się i pogłębia w kierunku pełnosobowego zaangażowania, pobudzając partnerów do osobistych wyrzeczeń i ofiary, do dawania siebie, do wzajemnego pomagania sobie i staje się potężnym czynnikiem spójnej więzi małżeńskiej, mającej wytrzymać próby życia małżeńskiego i rodzinnego.

Dziś, kiedy wiele innych motywów do zawierania małżeństwa odpadło, jak np. wola rodziców, potrzeba rąk do pracy w gospodarstwie, głód ziemi, widok poważnego posagu, lęk przed staropanieństwem, lęk przed ciężką i dzieckiem nieślubnym, pierworzędną rolę winien odgrywać motyw miłości przy zakładaniu rodziny, motyw miłości dojrzałej. Nie wystarcza tu miłość tylko biologiczna, kipiąca uczuciem zmysłowym, podobna do rwącego potoku. Często właśnie tak bywa, że dwoje młodych zakochanych w sobie „po uszy”, przeżywających „rwącą” miłość, zawiera związek małżeński, który po roku, a niejednokrotnie i wcześniej, przejawia symptomy rozkładu, bo okazuje się, że nie stanowią dobranej pary. Nie poznali się. Rzekomo „wielka” ich miłość okazała się miłością niedojrzałą, nierównoważoną, nie odnosiła się do osoby, do człowieka, a swoją gwałtownością przysłoniła u drugiej strony brak wartości koniecznych do trwałego współżycia, który rychło się ujawnił, skoro miłość-burza przeminęła. Taka miłość jest właśnie niebezpieczna.

Do małżeństwa powinna prowadzić miłość dojrzała, powiązana z odpowiedzialnością za wspólne życie ze sobą, za los drugiej osoby i za los dziecka, które się nie prosiło na świat. „Trzeba... pamiętać, zapalając to ognisko, że miłość w małżeństwie to nie ustawiczny romans i pasmo szczęścia, że trzeba zrezygnować z własnego wygodnictwa i egoizmu na rzecz drugiej osoby, że trzeba sobie wspólnie pomagać, by razem iść tą ciężką, wyboistą i krętą drogą i razem dojść do jej końca"²³ — pisze kobieta rozwiedziona, której się małżeństwo nie udało, ale która sobie zdaje sprawę, dlaczego tak się stało.

A więc nie miłość „z pierwszego wejrzenia”, ale miłość „z obejrzenia człowieka”, jego wartości moralnych i osobowościowych jest miłością dojrzałą do małżeństwa i do takiej miłości trzeba wychowywać młodzież. Trzeba dość wcześnie zwracać jej uwagę na doniosłość miłości w małżeństwie i przygotowania do niej, miłości nie odruchowej, ale wypracowanej przez opanowanie jej odruchów biologicznych, zmysłowych, przez wyrzekanie się, przynajmniej do pewnego czasu, zaspokajania pociągu seksualnego, które stanowi przeszkodę w procesie dojrzewania głębszej miłości. Dziewczyna, która łatwo ulega pokusie oddania się w stosunku seksualnym temu, którego kocha, nie zdaje sobie sprawy z tego, że przeskadza w dojrzewaniu miłości swego partnera. Chłopiec mając bez trudności wszystko to, czego jego miłość biologiczna domaga się, nie może jej pogłębić, przesunąć na wyższe wartości osoby, która go kocha i którą on kocha. Opór pogłębia miłość, ukazuje cechy charakteru, wartości osobowe, prowadzi do refleksji o człowieku, do szacunku i głęb-

²² Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes”, nr 49. Sobór Watykański II: Konstytucje, dekrety, deklaracje. Poznań 1968 s. 578.

²³ Nas dwoje: jw. s. 213.

szego zakochania się w nim. „Dziś aż nazbyt wiele jest kobiet łatwych — pisze Krzywicka. Nikt nimi nie pogardza, ale też rzadko który mężczyzna je naprawdę kocha — niszczą one zbyt często proces krystalizacji miłosnej”²⁴. W małżeństwie potrzebna jest miłość skryształizowana, wypróbowana wspólnymi wyrzeczeniami i ofiarą z osobistych zachcianek, zdolna do wspólnych kompromisów, niosąca w sobie głębokie uczucie przyjaźni dla drugiego człowieka, z którym ma się odbyć drogę całego życia.

Dobór seksualny.

Jakkolwiek miłość jest czynnikiem zasadniczym spójni więzi małżeńskiej i rodzinnej, to jednak nie jedynym. Ważnym też czynnikiem, biologicznie powiązanim z czynnikiem miłości, jest udane życie seksualne pomiędzy małżonkami. Zagadnienie życia seksualnego w małżeństwie jest ważne zarówno dla samej więzi małżeńskiej, jak i pośrednio poprzez pogodną atmosferę pożycia małżeńskiego dla więzi rodzinnej i procesu wychowawczego. Szczęście małżeńskie, wynikające także z intymnego zadowolenia w stosunkach seksualnych małżonków, rzutuje na szczęśliwość życie rodzinne, a więc i na atmosferę wychowawczą domu.

Skoro, jak to już wyżej powiedziano, małżeństwo jest długotrwałym procesem adaptacji dwóch odrębnych osób, nie jest rzeczą obojętną dla samej tej adaptacji zaspokojenie istotnych potrzeb seksualnych partnerów. Brak tego zaspokojenia, chociażby u jednego z nich, musi budzić niezadowolenie u niego, a gdy się to częściej powtarza, może powodować nawet wstręt do tego rodzaju stosunków seksualnych, nie przynoszących satysfakcji seksualnej i tym samym ujemnie wpływających na więź małżeńską, co z kolei nie jest bez znaczenia dla atmosfery życia rodzinnego i procesu wychowawczego dziecka.

Według współczesnych badań²⁵ zachodzi wysoka korelacja pomiędzy szczęściem małżeńskim i potrzebą współżycia intymnego między małżonkami a wzajemną ich adaptacją osobowościową. Nieudane współżycie seksualne o wiele częściej prowadzi do zdrady małżeńskiej, niż udane, a więc tym samym i na drogę konfliktów małżeńskich, zakłócających atmosferę życia rodzinnego i nierzadko powoduje rozbitcie małżeństwa, nawet zawartego z miłości. „Nasze szczęście trwało niewiele ponad rok, od paru miesięcy wszystko poczęło się psuć, dwa miesiące temu mąż poprosił o rozwód. Myślę, że bardzo zaważyła tu sprawa naszego nieumiejętnego współżycia seksualnego...”²⁶ — pisze 20-letnia kobieta, od roku zamężna.

Problem doboru seksualnego nabiera z jednej strony specjalnego znaczenia w obecnej rzeczywistości, w której łatwość uzyskania rozwodu zwiększa protest przeciwko związkowi małżeńskiemu, nie przynoszącemu spodziewanego zadowolenia i spełnienia podstawowych potrzeb, do których należy także potrzeba zaspokojenia seksualnego. Z drugiej zaś strony sam dobór seksualny nie może być wynikiem eksperymentów przedmałżeńskich, niezgodnych z zasadami etyki, chociażby ludzi wierzących.

²⁴ I. Krzywicka: jw. s. 24.

²⁵ H. Malewska: jw. s. 210.

²⁶ Nas dwoje: jw. s. 197—98.

Pedagogika rodziny widzi rozwiązanie tego problemu, jeśli nie w całości, to przynajmniej w części, w procesie wychowania partnerów do małżeństwa. Ponieważ przyczyny niedoboru seksualnego, poza pewnymi wypadkami zaburzeniowymi w sferze seksualnej, wymagającymi ingerencji lekarza specjalisty czy psychiatry, spoczywają w braku wiedzy, umiejętności i kultury życia seksualnego, z pomocą musi więc przyjść wychowanie.

Dziewczyna uświadamiana przez matkę winna zdobyć nie tylko wiedzę o sprawach płci, o organach rozrodczych, o funkcjach macierzyńskich jako o przedmiotach naturalnych i ważnych, ale także informacje o współżyciu płciowym, o jego kulturze. To samo dotyczy wychowania chłopca.

O ile wiedzę o tych rzeczach przekazuje (powinna) matka w procesie uświadamiania swych dzieci, o tyle kulturę stosunków płciowych winna młodzież czerpać w okresie swego dojrzewania na tle wychowania ogólnego, na tle kultury etycznej, właściwego opanowania popędu, poskramiania egoizmu. Skoro prawdziwa miłość, jak wyżej zaznaczono, jest daniem siebie, a nie eksploataowaniem drugiej osoby bez oglądania się na jej zadowolenie, byle tylko sobie dogodzić, stąd też należy uświadamiać o niebezpieczeństwie egoizmu także w życiu seksualnym. Dążenie do zaspokojenia własnego popędu bez oglądania się na satysfakcję u drugiej strony, lub niestaramie się o nią, budzić może nie tylko odrazę i wstręt do tego rodzaju stosunków małżeńskich, ale nawet zastrzeżenie moralne odnośnie ich godziwości.

Już w okresie żywego zainteresowania drugą płcią i zakochiwania się, należałoby zwracać uwagę młodym na wartość miłości i wartość przedmiotu miłości, wartość osoby, czy ten który kocha, wart jest tej, którą kocha i odwrotnie. Byłby to początek pewnego rodzaju odtrutki na egoizm nieuporządkowanej, bezładnej miłości, prowadzącej do eksploatacji drugiej strony także w pożyciu seksualnym. Kształtowanie się bowiem doznań seksualnych zależy jest nie tylko od czynników biologicznych i psychologicznych, ale także w dużej mierze od czynników kulturowych i psychospołecznych.

Brak natomiast doboru seksualnego, występujący na tle zaburzeń seksualnych o charakterze nerwicowym wymaga pomocy lekarza-specjalisty, ale i w tym wypadku wychowanie ma swoją rolę do spełnienia, o ile wykazuje i przekonuje, że w tych sprawach, podobnie jak w każdych innych, należy zasięgać porady lekarskiej bez zasłaniania się nieuzasadnionym wstydem. Odkładanie zasięgnięcia porady specjalisty z powodu fałszywego wstydu doprowadzić może łatwo do narastania jeszcze większych urazów i do zniszczenia wzajemnych uczuć między małżonkami. Wstręt bowiem seksualny rzutuje na całokształt życia uczuciowego między małżonkami oraz na atmosferę życia domowego, trudną do zniesienia i powodującą nawet rozbięcie rodziny, jak informują doniesienia specjalistów²⁷.

O ile wychowanie pozytywne, dostarczające odpowiedniej informacji o prawidłowości i kulturze pożycia seksualnego między małżonkami, jak też i o planowaniu rodziny przyczynia się w dużej mierze do zharmonizowania życia małżeńskiego i panowania pogodnej atmosfery w rodzinie,

²⁷ K. Imieliński: Aby nie było za późno. *Żyjmy Dłużej* 11 (115): 1967 s. 6—7.

o tyle znowu wychowanie przesadnie rygorystyczne w sprawach płci, pruderyjne i obrzydzące zarówno organy płciowe jak i ich funkcje, może właśnie prowadzić do urazowych tłumień, powodujących pewien lęk i obrzydzenie tych czynności także i w małżeństwie. Przesadne piętnowanie ich grzechem jako rzeczy nieczystych, poprzez które szatan kusi i prowadzi do upadku, u natur wrażliwych może wywołać niechęć i obrzydzenie. Wychowanie winno dostarczyć obiektywnych informacji, jasnego i adekwatnego spojrzenia na te rzeczy jako pochodzące od Boga i mające w planach Jego doniosłe znaczenie, stąd też przynoszące szczęście człowiekowi, o ile je traktuje i używa ich w sposób ludzki, zgodnie z ich przeznaczeniem.

Wychowanie seksualne nie jest jakąś odrębną częścią wychowania, stanowiącą dla siebie pewną całość, ale należy do całości wychowania człowieka i wymaga przybrania postaci osobowego zjednoczenia.

Zdrowie fizyczne i psychiczne.

Zdrowie fizyczne.

W Kodeksie Rodzinnym²⁸ między warunkami wymaganymi do zawarcia związku małżeńskiego widnieje zdrowie obywatela partnerów. Zdrowie jest podstawą dobrego samopoczucia i zadowolenia każdego człowieka, a więc potrzebne jest też i w małżeństwie. Zdrowie małżonków i rodziców jest czynnikiem integrującym więź małżeńską i rodzinną, gdyż osiągnięcie sukcesów i rezultatów, ku którym zmierzają wysiłki małżonków, uwarunkowane jest przede wszystkim dobrym funkcjonowaniem organizmu, a łącznie z tym także sprawnym przebiegiem procesów psychicznych. Stąd też kandydaci do stanu małżeńskiego prócz naturalnej więzi miłości, która ma ich łączyć, winni wziąć pod uwagę swoje zdrowie, czy podola i czy pozwoli im wypełnić wielkie obowiązki, wynikające z założenia rodziny.

O stanie zdrowia należy pomyśleć nie dopiero w przeddzień ślubu, ale już wcześniej, zanim nastąpi zaangażowanie uczuciowe z drugą osobą, aby nie narażać jej na zawód i rozczarowanie. Chodzi tu nie tylko o ogólny stan zdrowia partnerów, ale także o stan zdrowia części rozrodczych, ulegających chorobom wenerycznym. Jest zbrodnią ze strony człowieka chorego zakażać drugą stronę i to tym większą, gdy się żywi do niej uczucie miłości.

Pomimo uleczalności chorób wenerycznych w obecnych czasach, lekceważenie ich, jak o tym donosi prasa specjalistyczna²⁹, powoduje wiele szkód i spustoszeń w zdrowiu ludzkim, a nawet kalectwo nowonarodzonych, obdarzonych smutnym i pożałowania godnym dziedzictwem ich ojców czy matek oraz odbija się ujemnie na poźyciu małżonków i na atmosferze życia rodzinnego. Jak może spełnić poważne obowiązki życia małżeńskiego i rodzinnego człowiek, który zlekceważył podstawowy obowiązek względem swej żony i dzieci, jakim jest zdrowie, zdrowe ciało wniesione do poźycia małżeńskiego i więzi rodzinnej?

²⁸ Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Warszawa 1968, art. 12.

²⁹ W. Skulska: Marginesy naszego życia. Warszawa 1967.

Wśród dzieci obciążonych dziedzicznie, dzieci kalekich i upośledzonych znaczny procent³⁰ przypada na chorych wenerycznie rodziców, zwłaszcza, gdy chodzi o kilę. Obraz takiego dziecka nieszczęśliwego nie przysparza radości rodzicom, nie wnosi ciepłego klimatu uczuciowego do atmosfery domowej, nie ukazuje jasnego jutra życia rodzinnego.

Zdrowie psychiczne.

Nie mniejszą też rolę niż zdrowie fizyczne, odgrywa w pożyciu małżeńskim i rodzinnym zdrowie psychiczne małżonków. Należą tu takie choroby jak: schizofrenia, psychoza maniako-depresyjna, a także i padaczka o podłożu dziedzicznym³¹, a więc z możliwościami przeniesienia swych zadatków dziedzicznych na potomstwo oraz psychopatie z objawami ostrymi.

Choroba umysłowa, czy chociażby zaburzenie wyższych czynności nerwowych, nie stwarza odpowiednich warunków do współżycia i do wypełniania obowiązków i zadań małżeńskich. Ponieważ nie wiadomo, kiedy, w jakim momencie czasu tego rodzaju choroba może się objawić, dlatego podejrzani o nią winni zrezygnować z myśli i zamiaru zakładania rodziny, chyba że gruntowne badania specjalistów orzekną inaczej.

W każdym jednak wypadku, zarówno chorzy jak i zdrowi, w poczuciu odpowiedzialności za los drugiego partnera i zakładanej rodziny, winni poddać się badaniom lekarskim wcześniej, niż powezmą decyzję budowania rodziny. Zdarza się przecież, że zdrowi zapadają na choroby w małżeństwie, nikt nie jest od nich wykluczony, ale w takim wypadku nie dzieje się to dobrowolnie i nie wynika z lekceważenia odpowiedzialności za los rodziny i wtedy miłość zaangażowana w sposób osobowy potrafi się zdobyć na ofiarę, by okazać zrozumienie i serdeczność drugiej stronie, która wniosła do pożycia zdrowie, dając to, co dać należało, aby życie uczynić szczęśliwe.

Cechy zewnętrzne partnerów.

„On przystojny mężczyzna, ona ładna, nawet piękna kobieta — powinni być szczęśliwi ze sobą” — posłyszana głośna rozmowa przesuwałej się pary ludzkiej o udanej urodzie. Czy istotnie tak jest i tak być musi, że dwoje ludzi o dobranej urodzie zewnętrznej stanowią szczęśliwy związek małżeński i czy zewnętrzne cechy partnerów zawsze decydują o szczęśliwym doborze?

Miłość jako uczucie kieruje się prawem irradacji, czyli rozprzestrzeniania się z jednego przedmiotu czy elementu na inne z nim związane, które same przez się są obojętne, a nawet przeciwne danemu uczuciu. Otóż sam wygląd zewnętrzny, fizyczne cechy osobowości partnera wiele znaczą przy wyborze i we wspólnym pożyciu, ale nie są to jednak właściwości aż tak istotne, by same przez się mogły wystarczyć dla spójni małżeńskiej i rodzinnej, jeśli brakuje innych czynników. Na pewno są one pierwszym bodźcem zainteresowania i obudzenia uczucia u drugiej

³⁰ A wa. Seks i zdrowie. *Walka Młodych*. Warszawa 12 (624): 1968 s. 14.

³¹ K. Dąbrowski: *Spoleczno-wychowawcza psychiatria dziecięca*. Warszawa 1964 s. 45—46.

strony, która nie wspomagana żadnym doświadczeniem i powściągnięciem krytycznym, łatwo drogą irradiacji uczuciowej wnioskuje jak najlepiej o całości czyjejs osobowości. „Zakochałem się w tobie z pierwszego wejrzenia”, czyli w zewnętrznym wyglądzie. W tym wypadku jest dość trudno dokonać krytycznej analizy całości drugiej strony, gdyż zakochanie się łatwo idealizuje swój przedmiot, rzutuje dodatnio na całość czyjejs osobowości. Łatwo więc o pomyłkę. Stąd też niejednokrotnie bywa tak, że urodni czy bardzo przystojni nie stanowią szczęśliwej pary, szczęśliwego małżeństwa, jeśli brak im innych cech osobowościowych, wymaganych do wspólnego życia. Życie wykazuje, że on, mając „urodną” żonę, w której początkowo zakochany był „po uszy”, organizuje schadzki z inną kobietą, o wiele mniej „urodną”, czy nawet „brzydką”, a także i ona, mając tak bardzo przystojnego męża, szuka intymnych kontaktów z mniej przystojnym czy nawet „brzydkim”, który jej „lepiej odpowiada”. Widocznie miłość „z pierwszego wejrzenia” o mocnym podłożu biologicznym przysłoniła brak innych wartości, bez których życie kuleje nawet w stosunkach seksualnych, które początkowo przebiegały ku obopólnemu zadowoleniu.

Przeciwnie, wydaje się, że więcej małżeństw jest szczęśliwych wśród przeciętnie przystojnych, u których zaważyły przy wyborze nie tyle cechy zewnętrzne, co raczej wartości psychiczne, jak: inteligencja, moralne wartości charakteru, przedsiębiorczość i zaradność u mężczyzny, łagodność i dobroć u kobiety itp.

To nie znaczy jednakże, ażeby partnerzy obdarzeni zewnętrznymi zaletami nie mogli stanowić szczęśliwego małżeństwa, jeśli posiadają przy tym wartości wewnętrzne. Nie zawsze jednak uroda zewnętrzna pozwala na ich gromadzenie. Zbyt wczesnie bywa niepokoiona i pobudzana w kierunku dojrzałości fizycznej i biologicznej kosztem dojrzwania wewnętrznego, charakterologicznego. Podobnie też i zaangażowana w małżeństwo z jednym mężczyzną czy z jedną kobietą ma więcej adoratorów niepokojących ją i prowokujących, co prowadzi do zazdrości u jednego z małżonków, nieufności i kłótni w małżeństwie, a nawet i do zdrad, co z kolei wpływa niszcząco i rozkładająco na więź małżeńską i rodzinną.

Czy z tego wynika, ażeby partnerzy nie brali pod uwagę cech zewnętrznych przy wzajemnym poszukiwaniu się i zawieraniu związku małżeńskiego? Bynajmniej. Sama przecież natura niesie w darze człowiekowi piękno, na które jest uwrażliwiony i którego poszukuje. Wszystko, co stanowi i stanowić może czynnik konstrukcyjny jedności i spójności więzi małżeńskiej, a jest nim także uroda, winno być wzięte pod uwagę. Ale cechy zewnętrzne nie są wystarczające dla tej spójni. Miłość dojrzała, która, jak wyżej powiedziano, jest zasadniczym czynnikiem tej spójni, odnosi się do osoby. Osobowość ludzka przedstawia w sobie pewną hierarchię wartości, w której wartości zewnętrzne podporządkowane są wartościom wewnętrznym. Same zaś wartości zewnętrzne winny być takie, by znowu drogą uczuciowej irradiacji nie rzutowały ujemnie na czyjeś wartości wewnętrzne. Potrzebny więc jest do wspólnego pożycia miły czyjs wygląd, nieodpychający, sympatyczny, u mężczyzny prawdziwie męski, u kobiety prawdziwie kobiecy, przy równoczesnym splocie jeszcze innych wartości, psychicznych i charakterologicznych, które bardziej i głębiej wpływają na jedność i spójność niż cechy zewnętrzne.

Wspólne zainteresowania.

Nie chodzi tu, przynajmniej niekoniecznie, o zainteresowania zawodowe. Ktoś wykonuje zawód, którego nie kocha, poza koniecznym i urzędowym spełnianiem go, nie chce się nim interesować. W tym wypadku nawet wspólny zawód obydwójga partnerów nie dostarczy wspólnych zainteresowań. Natomiast obydwie strony mogą wykonywać różne zawody, a jednak interesować się nimi wspólnie.

Ale każdy prawie człowiek poza swoim zawodem szuka dla siebie odskoczni, zainteresowań, można powiedzieć, wolnych, nie związanych z zawodem, które stanowią bazę jego świata wewnętrznego, jego myśli i pragnień. Umieć i chcieć zrozumieć czyjś świat wewnętrzny, uczestniczyć w nim, by nie czuł się samotny w swoich myślach i zagubiony, to znaczy podzielać jego zainteresowania. „Prawie zawsze jesteśmy razem — mówi *dwugłos miłości* — wciągnęłam się w jego sprawy, on z kolei podziela moje zainteresowania... Jego świat stał się moim światem i *vice versa*”³².

Przy wspólnych zainteresowaniach partnerzy znajdują też wspólny język wokół pewnych problemów życiowych, naukowych, wychowawczych, światopoglądowych czy rozrywkowych. Wtedy czują się potrzebni sobie i bliscy, nie tylko w sprawach materialno-bytowych, małżeńskich i rodzinnych, ale i głębinowych, które wśród codziennych zajęć zajmują tylko marginesowe pole świadomości, aby po ich zakończeniu ukazać się w jej centrum.

Aby uczestniczyć w czyichś zainteresowaniach i uważać je za wspólne, potrzebna jest nie tylko dobra wola, wynikająca z miłości i przyjaźni do drugiej osoby, ale i pewne pokrewieństwo duchowe, odpowiedni poziom umysłowy, zdolność przenikania świata drugiego człowieka i rozumienia go. Brak tego rodzaju empatii powoduje, że spójnia więzi małżeńskiej nie jest w zupełności scalona, a więc i całkowicie mocna. Miłość bowiem sama nie gwarantuje trwałości małżeństwa, zwłaszcza jeśli partnerzy oprócz miłości niewiele mają ze sobą wspólnego. Dlatego to obowiązkiem ich w czasie narzeczeństwa jest poznać, czy i o ile mają wspólne zainteresowania, czy potrafią współuczestniczyć w świecie wewnętrznym jeden drugiego. Wspólne więc zainteresowania to jedno z ważnych spoiw, łączących małżonków i rzutujących na atmosferę życia rodzinnego.

Poziom umysłowy.

Nierówny poziom umysłowy partnerów, zwłaszcza gdy różnice jego są zbyt wysokie, może inspirować konflikty we wspólnym życiu. Należy tu jednak rozróżnić poziom umysłowy partnera, czyli inteligencję, od wykształcenia, zwłaszcza zawodowego. Gdy chodzi o to ostatnie, to nierówność pod tym względem między mężczyzną i kobietą nie odgrywała roli w starszym pokoleniu, kiedy mężczyzna górował nad kobietą. Było to dopuszczalne i mogło nie powodować konfliktów przy danych równocześnie innych zaletach u kobiety jak jej uroda i cechy charakteru.

³² Nas dwoje: jw. s. 47.

Badania przeprowadzane w tym kierunku³³ wykazują, że większość badanych kobiet określiła swoje małżeństwo jako szczęśliwe lub bardzo szczęśliwe z mężami, którzy przewyższali je stopniem wykształcenia, gdzie żona np. miała średnie wykształcenie, a mąż wyższe. Natomiast stosunek odwrotny, gdzie żona góruje poziomem wykształcenia nad mężem, wykazuje większą ilość małżeństw nieszczęśliwych niż szczęśliwych.

Nierówny poziom wykształcenia może być wyrównany poziomem umysłowym, poziomem inteligencji strony o niższym stopniu wykształcenia. Spostrzeżenia te jednakże, jak to zaznaczyliśmy, odnoszą się raczej do rodziny starszego pokolenia, do rodziny patriarchalnej, w której mąż-ojciec był głową i głównym żywicielem rodziny. Rodzina pojawiająca się już dzisiaj i zarazem rodzina przyszłości, rodzina egalitarna, partnerska, koleżeńska przyjmuje coraz bardziej zasadę jednakowego, tzn. równego poziomu wykształcenia między mężem i żoną. Niezależność w sprawach materialnych jaką kobieta zdobyła przez pracę zawodową, zmierza także do niezależności umysłowej i rzutuje na model przyszłej rodziny, w którym równość poziomu wykształcenia stanowić ma lepsze szanse szczęśliwego małżeństwa, a tym samym także większej spójni rodzinnej przy równocześnie równym podziale ról męża i żony w codziennym życiu oraz ojca i matki w życiu rodzinnym, w czynnościach wychowawczych dzieci.

Kobieta dzisiejsza rezygnuje z dotychczasowego statusu żony poddanki i gospodyni domu, chcąc oprzeć wspólne życie, o ile ono ma być naprawdę wspólne, na równych prawach i obowiązkach, wnosząc doń równe przygotowanie i kwalifikacje. I tu chyba wyzwolenie kobiety, o które walczyła przez długie dziesiątki lat, święci najwyższy triumf. Wprawdzie nie zostaje zwolniona od ciężarów biologicznych, rodzenia dzieci, ale je podejmuje dobrowolnie, mając przeświadczenie, że jej rola nie ogranicza się tylko do tych czynności, bo może z równym powodzeniem spełniać także funkcje społeczne czy naukowe, należące dotychczas prawie wyłącznie do świata męskiego, jak też i zawodowe.

Wspólne ambicje i dążenia.

Potrzeba znaczenia i sukcesu jest ważną także w życiu małżonków. Osobowość człowieka, a więc i małżonków przejawia wciąż swą dynamikę rozwojową, objawiającą się w ustawicznych dążeniach do stwierdzenia własnej niezależności, równości lub wyższości w stosunku do drugich ludzi czy w stosunku do siebie³⁴. Sukces odniesiony w stopniu naukowym, w pracy zawodowej, w urządzeniu własnego mieszkania, w nabyciu własnego auta czy w wyróżnieniu dzieci przez szkołę, jest wyrazem nie tylko zaspokojenia potrzeby posiadania, ale i znaczenia oraz zaspokojenia ambicji, która wyzwala w człowieku utajoną energię psychiczną do działania. Jeśli wśród małżonków istnieją wspólne ambicje i aspiracje, a więc ukierunkowane na wspólne cele i przedmioty, które chcą osiągnąć wspólnymi siłami, albo gdzie jedno drugiemu pomaga w odniesieniu sukcesu, tego rodzaju ambicjonalne dążenia przyczyniają się również do scalania

³³ H. Malewska: jw. s. 239.

³⁴ W. Witwicki: Psychologia t. 2. Lwów 1933 s. 302.

osobowości małżonków między sobą, wykazując ich zdolność do współpracy na wyższym poziomie, o wyższym stopniu dynamiki.

Brak zaś wspólnych ambicji i dążeń pozbawia rodzinę potrzebnego dynamizmu, skazuje jej egzystencję na pewnego rodzaju ubóstwo psychiczne, a może nawet materialne, osłabiając jej pozycję w porównaniu z innymi rodzinami, budząc przez to poczucie niższości i niezadowolenie, zwłaszcza jeśli jedna ze stron jest ambicjonalna. Ta nierówność pod względem ambicjonalnych dążeń może prowadzić do nieporozumień i nawet konfliktów pomiędzy małżonkami i w życiu rodzinnym.

Wspólne więc ambicje i dążenia jednoczą więc małżeńską, o ile są roztropne i rozsądne. Mogą bowiem być nieroztropne, pociągające za sobą wiele wysiłku kosztem zdrowia, jednej czy nawet obydwu stron, albo też kosztem zaniedbywania najważniejszych obowiązków rodzinnych jak wychowanie dzieci. Nie jest też wykluczone, że odniesiony sukces u jednej strony przy wspólnych wysiłkach może doprowadzić do rozbicia rodziny, jak to ma czasami miejsce, kiedy żona pracuje i pomaga mężowi w jego kształceniu czy doksztalcaniu się, aby spełnić jego ambicjonalne dążenie zdobycia dyplomu naukowego, po czym tenże opuszcza ją, wiążąc się z inną, likwidując miłość z tą, której zawdzięcza swój sukces, aby nie czuć jej zasług przy sobie.

Wspólny światopogląd.

Obok wspólnych zainteresowań i dążeń, będących spoiwem więzi małżeńskiej ważną rolę odgrywa wspólny światopogląd małżonków. Nie może być całkowitej duchowej jedności między nimi, jeśli w zasadniczych sprawach, do których należy światopogląd, mają odmienne i rozbieżne zapatrywania. Wprawdzie przy wysokiej kulturze i tolerancji partnerów jest to możliwe, ale normalnie jest to połączone zawsze z ryzykiem. Chodzi tu głównie o światopogląd religijny i ateistyczny, o jego wpływ na spójnię więzi małżeńskiej oraz na proces wychowawczy dzieci.

Odnosnie samych małżonków istnieje prawdopodobieństwo usiłowania nawracania drugiego małżonka, strony niewierzącej. Strona religijna, o ile jest szczerze wierząca, poczuwa się do obowiązku dbać o duszę i zbawienie strony niewierzącej. Jak można kochać miłością prawdziwą i głęboką drugiego człowieka, nie troszcząc się o stan jego duszy, jeśli się jest przekonanych szczerze religijnych?

Ateista natomiast, uważający przekonania religijne za niepotrzebny balast drugiej strony, za ciężar będący spuścizną zacofania, chciałby ją również od niego uwolnić, ulżyć jej. Stąd też w życiu takich partnerów o odmiennym światopoglądzie dochodzi na tym tle do nieporozumień, do konfliktów w życiu małżeńskim, do zamącenia atmosfery rodzinnej, o ile nie wprost do tragedii, jeśli są dzieci. Dziecku przecież trudno jest zrozumieć, dlaczego np. matka uczęszcza do kościoła, a ojciec nie i kto tu ma rację, skoro obydwoje mają być dla niego autorytetem?

Jeśli ojciec jest kulturalny i szanuje przekonania swej żony wierzącej i uczęszcza razem z nią do kościoła, to wtedy stwarza atmosferę nieszczerości, w której sam się dusi i która wcześniej czy później zostanie ujawniona. Najczęściej na tym tle, jak życie wykazuje, dochodzi wnet po ślubie do starć i konfliktów, a w razie powiększenia się rodziny cierpi na

tym wychowanie dzieci. Dlatego wydaje się słuszna uwaga żony-matki, która po dwudziestu kilku latach życia małżeńskiego z mężem niewierzącym pisze: „te tematy powinny być omawiane przed ślubem”³⁵, a nie odkładane na potem, gdyż później małżonkowie zwyczajnie już się nie dogadają. Naszym zdaniem powinny one być nie tylko omawiane, ale wzięte pod uwagę jako bardzo ważne zagadnienie dla spójni małżeńskiej oraz dla atmosfery wychowawczej dziecka. Jest bowiem o wiele większa gwarancja dla spójni i wytrzymałości więzi małżeńskiej przy wspólnym światopoglądzie, aniżeli gdy te światopoglądy są różne, a zwłaszcza diametralnie przeciwne.

Mimo więc tolerancji dzisiejszego wieku zagadnienie wspólnego światopoglądu w życiu małżeńskim należy traktować jako jedno z ważnych czy nawet najważniejszych obok zagadnienia miłości. Światopogląd to nie tylko drogowskaz dla ustawienia własnego życia, ale to także motyw postępowania we wspólnym życiu, motyw rozwiązywania konfliktów narastających w nim. Światopogląd katolicki, czy w ogóle religijny, niesie w sobie siłę do przewyciężenia niejednej trudności w życiu wspólnym, do rozładowania napięć między małżonkami, przełamywania kryzysów małżeńskich, wyprostowywania wspólnej drogi.

Różnice usposobienia.

„Żyją jak pies z kotem” — mówi się często o tych, co się nie dobrali usposobieniami we wspólnym życiu. Pewnie, że w pożyciu małżonków ich usposobienie, ich temperament nie jest czynnikiem aż tak istotnym, aby miał ważyć o wszystkim, o ich „być lub nie być” w związku małżeńskim, boć przecież i pies z kotem czasem przestają być dla siebie agresywni, jeśli się do siebie przyzwyczajają. Niemniej jednakże dobór temperamentów dla wspólnego życia małżonków jest rzeczą ważną. Niedobrani usposobieniem „grają sobie wzajemnie na nerwach”, osłabiając przez to więź małżeńską i zaburzając atmosferę życia rodzinnego.

Temperament człowieka, czyli zdolność uczuciowego reagowania na podniety zewnętrzne i wewnętrzne, jest, jak o tym poucza dzisiejsza charakterologia³⁶, strukturą względnie trwałą, nie ulegającą zmianom w swej istocie na skutek np. wpływów wychowawczych. Można opanować jego objawy drogą wychowania i samowychowania, ale to nie oznacza zmiany istoty danego temperamentu. Jeśli ktoś z natury wybuchowy opanował zewnętrzne objawy swojej wybuchowości, to nie znaczy, że w nim zagasła zdolność do gwałtownych reakcji uczuciowych, gdy zaistnieją ku temu odpowiednie podniety. Jest mu tylko łatwiej ją powstrzymać. Może natomiast temperament ulec zmianom na skutek wewnętrznych przemian w gruczołach hormonalnych czy neurofizjologicznych lub na skutek przemian związanych z wiekiem życia człowieka. Normalnie zakładamy więc jego względną niezmienną oraz możliwość opanowania jego reakcji czy nawet jego poprawienia³⁷ na drodze wychowania.

Jeżeli partnerzy zawierający związek małżeński przeszli szkołę włas-

³⁵ Nas dwoje: jw. s. 141.

³⁶ J. Pastuszką: Psychologia ogólna. Lublin 1961 s. 438—51.

³⁷ M. Dybowski: O typach woli. Poznań 1947.

nego opanowania, to jej zasięg obejmuje także swą siłą reakcje uczuciowe — temperamentalne. Wtedy ich głęboka miłość do siebie połączona z siłą opanowania siebie pozwoli im współżyć ze sobą nawet przy niezgodnych temperamentach, jak o tym donoszą wypowiedzi samych niektórych małżonków. „Mamy zupełnie różne usposobienia i charaktery, w związku z czym powstają nieraz bolesne starcia (...) Zawsze któreś z nas, przeważnie ten, kto ma w danej chwili rację i przewagę, wyciąga wspaniałomyślnie rękę do przeciwnika, co nie odbywa się bez walki wewnętrznej”³⁶. Ta walka może przybierać nawet momenty tragiczne, nasuwać złe i ponure myśli, doprowadzając małżonków do furii i hysterii, jak znowu informuje o tym na podstawie własnego życia małżonka w słowach: „nie mogę już wybaczać — więc zaczyna się ostatni akt tragedii, kończący się zwykle atakiem hysterii M., ... i nową depresją”³⁷. Nie można więc ryzykować i lekceważyć naturalnego doboru pod względem usposobienia partnerów.

Chodzi nam o to, które temperamenty dzisiejsza nauka uważa za pomysłne do współżycia, a do których ma zastrzeżenie. Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy pokrótce zaznajomić się z nimi. Najstarszy pogląd Hipokratesa i Galena na temperamenty wskazuje cztery: sangwiczny, choleryczny, melancholiczny i flegmatyczny.

Sangwinik odznacza się usposobieniem pogodnym, łatwym do współżycia, wrażliwym, ale i zmiennym, ulegającym łatwo nastrojom. Optymalnie pobudliwy i w miarę zrównoważony, łatwo zapalny i łatwo też stygnący, łatwo zapomina o swoich krzywdach, potrafi łatwo wybaczać.

Choleryk ma usposobienie gwałtowne, łatwo wybucha gniewem i niełatwo się uspokaja. Przejawia wytrwałość w dążeniu, ale też i zawziętość i upór w swoim postanowieniu, zawsze chce postawić na swoim. Jest więc nieustępliwy, a przy tym ambitny i zarozumiały, lubi przewodzić, jest tytem władczym. We współżyciu bywa trudny, bo wymaga posłuchu dla swego zdania, nie jest skłonny do kompromisów, nie umie być delikatny w odniesieniu do drugich, jest szorstki i bezwzględny, ale w uczuciach stały. Szybki w reakcjach, wytrwały w dążeniach, ale niezrównoważony.

Melancholik przejawia reakcje słabe, powolne, chociaż długotrwałe. Łatwo popada w smutek, niezadowolony i przygnębiony. Ma trudności z podjęciem decyzji, dużą wahałość woli przy wyborze, która pochłania u niego wiele energii i na skutek czego nie wystarcza jej już na wykonanie czynu. Łatwo się męczy i głęboko przeżywa każde niepowodzenie. Zamknięty w sobie, podejrzliwy i nieufny do drugich, chętnie stroni od towarzystwa i zamyka się w świecie marzeń. Znalazłszy jednak przyjaciela staje się przed nim wylewny i serdeczny. Więcej się smuci, aniżeli cieszy. Skłonny jest do pesymizmu i wyculony na każdą dezaprobatę i naganą.

Flegmatyk, najbardziej zrównoważony i odporny spośród innych typów usposobieniowych odznacza się powolnością reakcji i wytrwałością w dążeniu. Jego sąd jest trzeźwy i rady obiektywne. Usposobienie ma pogodne i raczej beztroskie. Jego ideał — to spokój i wygoda.

³⁶ Nas dwoje: jw. s. 136—37.

³⁷ 7 dni życia. Kraków 1965, s. 92.

Charakterologia współczesna uwzględnia jeszcze i inne podziały temperamentów według takich kryteriów jak: typy cielesne w poglądach Kretschmera⁴⁰ czy Sigauda⁴¹, czyli typy konstytucjonalno-psychiczne, albo typy zainteresowań kulturalnych w poglądach Sprangera⁴² czy też typy układu nerwowego w poglądach Pawłowa⁴³, których tu nie będziemy przedstawiać ze względu na zacieśniony charakter niniejszej pracy.

We wszystkich tych jednakże przedstawieniach chodzi nie tylko o to, że różne są reakcje uczuciowe u różnych ludzi na bodźce materialne i kulturowe, ale przede wszystkim o to, że współzycie między ludźmi, a w naszym wypadku między małżonkami, uzależnione jest w znacznej mierze od ich doboru pod względem tychże reakcji, sposobu ich przebiegania i ich siły, czyli trwałości. Żaden z powyżej przedstawionych temperamentów nie jest sam w sobie doskonały ani zły. Może być tylko jeden łatwiejszy do współzycia, a drugi trudniejszy w zależności od ich doboru, ale wszystkie dają się poprawić drogą wychowania i uzupełnić przez dobór. Proces poprawienia temperamentu dokonuje się na drodze wychowania i samowychowania.

Sangwinik np. winien zwrócić uwagę u siebie na zmienność i nietrwałość swoich reakcji uczuciowych, a w związku z tym także na niestalość swoich postanowień. Jeśli chce je wykonać, nie powinien tej pracy odkładać na potem, gdy wygaśnie uczucie. Jest on bowiem typem uczuciowym, u którego ostatnie uczucie staje się motywem działania, wypierając poprzednie. W życiu niesie to niebezpieczeństwo łatwej stosunkowo zmiany jednego przedmiotu uczucia na drugi, a w życiu małżeńskim jednej osoby na inną. Znajomość siebie i praca nad wyrobieniem woli mogą stanowić osłonę przed tym niebezpieczeństwem.

Wychowanie temperamentu cholerycznego dokonuje się wokół wyboru motywów i zasad. Jeśli motywy i zasady będą szlachetne, za nimi pójdzie także szlachetny czyn choleryka. Stąd też winien on uczyć się ostrożności i rozwagi przy wyborze motywów i zasad kierunkujących drogę jego działania. W pożyciu z nim wiele znaczy odniesienie się do jego ambicji i zaufania. Natomiast każdy nacisk czy przymus nie odnosi skutku lub odnosi wręcz przeciwny.

U melancholika poprawienia wymaga proces jego decyzji, zachodzący z trudnością na skutek długiego wahania się, któremu z wielu motywów dać pierwszeństwo przy wyborze i na skutek ciągłego oglądania się na odsunięte motywy. Podejmowanie szybszej decyzji i nieoglądanie się wstecz na odrzucone motywy może przynieść poprawę temperamentu melancholika i zaoszczędzić mu energii do czynu. We współzyciu z melancholikiem ważne jest zyskanie jego zaufania i odnoszenie się do niego w sposób delikatny, nie szczędząc mu umiarkowanej pochwały. Wymaga on raczej podnoszenia go na duchu, a nie łajania.

Zrównoważony i powolny temperament flegmatyka zagrożony jest apatią i obojętnością, którą winien zwalczać zainteresowaniem różnymi

⁴⁰ E. Kretschmer: *Körperbau und Charakter*. Berlin 1926.

⁴¹ S. Sigaud: *La forme humaine*. Paris 1914.

⁴² E. Spranger: *Lebensformen*. Leipzig 1922.

⁴³ S. Szuman: *Zagadnienie psychologii uczuć w świetle nauki Pawłowa*. Poznań 1956.

sprawami. Przy jego spokoju i szukaniu wygod łatwo u niego o przerost egoizmu, a nawet hedonizmu. Budzenie więc szerszych u niego zainteresowań i udzielanie się pracy społecznej, pracy dla drugich, uczynić go może dobrym partnerem wspólnego życia, pogodnym i trzeźwym. Wiele tu zdziałać może dla niego wykształcenie ogólne, poszerzające horyzonty jego zainteresowań.

Poprawione i wychowane temperamenty nie budzą takich obaw i zastrzeżeń, jak temperamenty surowe, nie wychowane, gdy chodzi np. o współżycie w małżeństwie. Wprawdzie rzadko występują temperamenty czyste, a częściej mieszane, jednakże z przewagą jednego z nich, który wymaga takich samych zabiegów wychowawczych co i temperament czysty, gdy chodzi zwłaszcza o życie wspólne. Dobieranie się zaś temperamentów w życiu wspólnym, w naszym wypadku w życiu małżeńskim, winno się dokonywać na drodze ich wzajemnych uzupełnień. Stąd też wydaje się, że trafny jest dobór temperamentów między partnerami zawierającymi związek małżeński takich, jak sangwiniczny z flegmatycznym, a choleryczny z melancholicznym. Co usprawiedliwia tego rodzaju dobieranie się temperamentów?

Otóż sangwinik w połączeniu z flegmatykiem obdarza tego ostatniego bujnością swoich zainteresowań i wyobrażeń oraz swoją ruchliwością pędzą jego powolność. I *vice versa* sam też z niej korzysta, powściągając swoją, niejednokrotnie niedojrzałą i pochopną decyzję jego powolnością. Flegmatyk może właśnie podtrzymać postanowienia sangwinika i jego dążenia siłą swej wytrwałości i systematyczności. Udziałem zaś obydwu tych usposobień jest pogodność i optymizm.

Natomiast choleryk i melancholik dochodzą do porozumienia między sobą i uzupełniania swoich usposobień w zakresie decyzji woli i wzajemnego zaufania. Choleryk staje się pomocny dla melancholika, pomagając mu w procesie decyzji lub podejmując ją za niego szybko i łatwo. Natomiast melancholik, mając wnikliwe rozpoznanie rzeczy, pomóc może cholerykowi w prawdziwej ocenie motywów i zasad na drodze postępowania. Wspólną zaś tym temperamentom jest wytrwałość. Jeśli więc partnerzy o tego rodzaju usposobieniach obdarzą się wzajemnym zaufaniem, jest nadzieja, że potrafią ułożyć wspólne swe życie zgodnie i szczęśliwie.

Inny natomiast dobór temperamentów wydaje się mniej szczęśliwy dla wspólnego życia partnerów oraz dla spójności i trwałości ich związku małżeńskiego.

Zdolność do współdziałania.

Obok wzajemnego uzupełniania się partnerów pod względem usposobienia zachodzi też potrzeba współdziałania i współpracy w ich wspólnym życiu. Ponieważ ich szanse i kwalifikacje do życia są dziś właściwie wyrównane, oprócz właściwości biologicznych, i jednakowy jest ich start zawodowy na skutek równego poziomu wykształcenia ogólnego i zawodowego, kobieta ma dostęp dziś do wszystkich zawodów, które kiedyś były zastrzeżone dla mężczyzn, nie ma więc pracy wyłącznie kobiecej czy wyłącznie męskiej w warunkach obecnych. Współcześni małżonkowie w rodzinie demokratycznej, egalitarnej, koleżeńskiej, muszą być więc zdolni do współpracy ze sobą na każdym odcinku życia.

Kobiecie-żonie pozostał ciężar rodzenia dziecka jako wyłącznie do niej należący, ale poza tym wszystkie ciężary i prace w domu stają się wspólnymi z mężem. Skoro bowiem obydwójce pracują zawodowo, obydwójce wracają zmęczeni do domu, nie można skazywać jednej tylko ze stron, w tym wypadku żony, do wyłącznego prowadzenia pracy domowej, czynienia zakupów, przygotowywania posiłków, sprzątanania itp.

Do wspólnych też ich obowiązków należy wychowanie dzieci, opieka nad nimi, staranie się o ich czystość, spacer, naukę itd. Nie można pozostawiać tych obowiązków tylko matce, jak to miało miejsce i poniekąd pewne usprawiedliwienie w rodzinie patriarchalnej, kiedy pozostawała ona w domu, pilnując ogniska domowego, a ojciec pracował i utrzymywał rodzinę, uważając się za zwolnionego z obowiązków pracy domowej, a niekiedy i z obowiązków wychowania dzieci, pozostawiając staranie o nie przede wszystkim matce. W dzisiejszej rodzinie i rodzinie przyszłości dziecko zaplanowane wspólnie przez obydwójce małżonków jest przedmiotem ich wspólnych trosk i zachodów.

Również praca domowa jak froterowanie, sprzątanie, pomoc w praniu bielizny, czynienie zakupów, może być wykonywana przez męża wspólnie z żoną bez obawy podejrzenia o „zbabienie” mężczyzny. Jest to bowiem praca nie przynosząca żadnej ujemy dla godności męskiej, spełniana we wspólnym interesie obydwójga małżonków i całej rodziny. Taka właśnie wspólnota pracy i wspólnota działania należy do modelu obecnej rodziny i rodziny przyszłości, opartej na wspólnych, jednakowych prawach i obowiązkach obydwójga małżonków, będąca czynnikiem konstruktywnym ich spójni małżeńskiej i rodzinnej.

Partnerzy dzisiejszego i przyszłego małżeństwa, to ludzie zdolni do tego rodzaju współdziałania i współpracy ze sobą, wykazujący pełnię zrozumienia i poszanowania dla pracy drugiego małżonka i uważający ją również za obowiązek własny. W rodzinie nie może być mowy o pracy wyższej i niższej, o szlachetniejszej i mniej szlachetnej, ale tylko o pracy cięższej i lżejszej, wyrównywanej przy pomocy współdziałania dwojga ludzi, którzy się kochają i wzajemnie szanują, stanowiąc ze sobą biologiczną, psychologiczną i moralną całość.

Przy tym wspólnym działaniu i wspólnej pracy i tak pozostanie nierówność, bo kobieta-żona zawsze podejmować będzie większy ciężar we wspólnym życiu, podejmując obowiązek rodzenia dzieci i związane z tym cierpienia jako niepodzielną już własność. Byłoby więc objawem wysokiego egoizmu ze strony męża skazywać ją na samodzielne pełnienie obowiązków i prac domowych, z owoców których korzysta cała rodzina. Zakrawałoby to wprost na brak poczucia moralnego i chęć wyzyskiwania drugiego człowieka i to właśnie bliskiego swojemu sercu.

Planowanie rodziny i regulacja urodzeń.

Do zasadniczych funkcji rodziny należy funkcja prokreacyjna, zapewniająca ciągłość gatunku ludzkiego. Jednak dziecko samo się nie prosi na świat i jeśli ma nań przyjsć, to winno być chciane i zaplanowane zgodnie przez obydwie strony, gdyż wymaga ono odpowiednich warunków dla swego rozwoju, tak materialnych, jak i psychologicznych. Tym zaś warunkiem pierwszym i podstawowym dla jego życia są obydwójce jego rodzice, jest ich jedność i spójność wyrażona we wspólnej i zgodnej ich

decyzji odnośnie jego istnienia i stąd atmosfera ciepła dla jego rozwoju.

Dziecko nie chciane przez którąś ze stron cierpi już na brak optymalnych warunków psychologicznych z powodu niepełnej jedności i zgody rodziców odnośnie jego istnienia. Jest więc rezultatem połowicznej, jednostronnej decyzji.

Jeszcze gorzej sytuacja dziecka przedstawia się, gdy nie było ono chciane przez żadną stronę rodzicielską, gdy jest rezultatem przypadku, chwilowego upojenia i nieopanowania namiętności wbrew dojrzałej decyzji ze strony rodziców. Wtedy skazane jest, można powiedzieć, na życie w nie sprzyjających warunkach dla swego istnienia i rozwoju bez pogodnej atmosfery wokół siebie. Tego rodzaju przyjsię jego na świat, budząc niezadowolone rodziców, zaważyć musi także ujemnie na pogodnym jego rozwoju i nawet na samej spójni tych, co postarali się o jego istnienie. Stąd zachodzi potrzeba planowania rodziny, planowania przyjsicia dziecka na świat, dziecka chcianego.

Planowanie to pojmowane jest dzisiaj najczęściej przy użyciu odpowiednich środków i zabiegów, przy czym najbardziej brutalne i sprzeczne z etyką katolicką jest usuwanie kiełkującego i rozwijającego się życia ludzkiego z łona matki. Zabieg ten niesie ze sobą także niebezpieczeństwo zagrożenia dla zdrowia matki i jej płodności.

Innymi środkami stosowanymi przez dzisiejszą technikę planowania rodziny są różnego rodzaju środki tzw. antykoncepcyjne, a więc nie dopuszczające do zaistnienia życia w łonie matki, używane tak przez mężczyzn, jak i przez kobiety, spółkujących ze sobą płciowo, ale unikających następstw w postaci dziecka.

Pedagogika rodziny uznaje potrzebę regulacji urodzeń, a więc i dojrzałej, przemyślanej decyzji rodziców, aby dziecku zapewnić jak najlepsze warunki wychowawcze, uzależnione tak od właściwości psychicznych i osobowościowych rodziców, jak też i od czynników bytowych w domu. Jeśli natomiast chodzi o zastosowanie środków antykoncepcyjnych, pozostawia ich ocenę moralistom i specjalistom różnych dziedzin, którzy dotychczas nie udzielili swojej aprobaty na stosowanie powyższych środków. Specjalna komisja powołana przez Pawła VI spośród teologów-moralistów i świeckich specjalistów z różnych dziedzin oraz małżeństw katolickich zajmuje się tym problemem i pracuje nad jego rozwiązaniem.

Niezależnie jednak od tego, jak ten problem zostanie rozwiązany, z punktu widzenia pedagogiki, a nam właśnie o ten punkt chodzi, wydaje się, że właściwe rozwiązanie powinno się dokonywać poprzez proces wychowawczy człowieka, poprzez opanowanie żywiołu namiętności. Tą drogą zmierzające planowanie rodziny wydaje się najlepiej odpowiadać godności człowieka i jego postawie moralnej. Aby jednak nie przeciągać struny w opanowaniu namiętności, zwłaszcza u natur nadpobudliwych, należy trzymać się wstrzeźliwości okresowej, pozwalającej ze strony oceny moralnej na wybieranie dla stosunków płciowych w małżeństwie dni nieplodnych u kobiety.

Świat ludzi wierzących oczekuje jednak od czynników nadrzędnych w Kościele dalszych ustępstw w tej dziedzinie życia małżeńskiego i planowania rodziny. Znowu z punktu wychowawczego pedagogika rodziny zaleca, ażeby zarówno planowanie rodziny, jak i użycie metod czy środków ku temu było uzgadniane pomiędzy partnerami. Brak bowiem takiej zgodności między nimi łatwo prowadzi do zaburzenia ich spójni, kiedy

np. jedna ze stron chce się kierować w planowaniu rodziny wskazaniem moralności katolickiej, druga zaś żąda dla siebie pełnej pod tym względem swobody. Te sprawy winny więc być omówione już i uzgodnione między partnerami przed ślubem, w okresie ich narzeczeństwa, i to po myśli postulatów godności ludzkiej.

Każdy środek sztuczny, antykoncepcyjny, wydaje się być obcym ciałem w organizmie ludzkim i czymś nienaturalnym. Stąd też, zrozumiała staje się wypowiedź małżonka, który przez pewien czas używając środków antykoncepcyjnych, odczuł w tym postępowaniu zniekształcenie swojego stosunku do żony i zniekształcenie w niej i w sobie człowieka. „Wstrzeźliwość małżeńska — pisze on — była dla nas ciężarem. Naturalne sposoby unikania ciąży wydawały się nie do zniesienia. Ulegliśmy namowom dnia i broszurom za obu stroną zgodą. O, gorzka to była próba. Trzymałem w ramionach nie ukochaną istotę, ale jakąś kukłę, przedmiot bezwartościowy, względnie mający wartość zwyczajnego, użytkowego przedmiotu, np. szczoteczki do zębów. To było wstrętne, nie mające nic wspólnego z uszanowaniem drugiego człowieka (...) Po takich nocach wstydzilem się Jej, unikałem Jej wzroku. To nie było uzupełnienie dnia miłością nocy. (...) Nie można, z mojego doświadczenia, pogodzić miłości ze środkami antykoncepcyjnymi”⁴⁴. Zwyciężyła więc „rozumna czasowa wstrzeźliwość, która stała się jeszcze jednym czynnikiem w szeregu innych, zespalających nas całkowicie”⁴⁵. A więc opanowanie siebie daje nową wartość człowiekowi i tym samym zwiększa miłość osoby do osoby. Nie chcemy tu mówić o wynaturzonej także regulacji urodzeń drogą przerywanych stosunków małżeńskich, ujemnie działających na system nerwowy partnerów i niosących w sobie niedosyt zaspokojenia płciowego.

Planowanie rodziny i regulacja urodzeń winna przybrać naturalne formy ludzkiego planowania, odpowiadające zarówno godności człowieka, jak i jego obliczu moralnemu. To bowiem, co naturalne i piękne, wyszło z rąk Stwórcy, a więc i życie płciowe powiązane z miłością i z tworzeniem nowego życia, przez użycie sztucznych tworów, obcych organizmowi i tym funkcjom, zostaje zniekształcone, wynaturzone i zbrzydzone. Człowiek zawierający związek małżeński winien być człowiekiem pełnym, dojrzałym, a więc i opanowanym, planującym swoją rodzinę z godnością.

Cecha charakteru.

Małżeństwo jest rezultatem wielu czynników oprócz miłości, która nie wystarcza sama. Potrzebuje jeszcze innych czynników dla swego umocnienia, a zwłaszcza mocnego obramowania dla siebie w sile charakteru moralnego. Wspólne życie małżonków — to ustawiczny proces adaptacyjny między nimi, wymagający wysiłku i ofiary z ich strony, to ustawiczne ustępowanie ze swego egoizmu na rzecz drugiego partnera, to odpowiedzialność za samo małżeństwo, za drugą osobę we współżyciu i za kogoś jeszcze, kto ma przyjść z tego współżycia na świat. Odpowiedzialność jednak wymaga dojrzałości ze strony tego, kto ją podejmuje, bierze na

⁴⁴ Nas dwoje: jw. s. 235—36.

⁴⁵ Tamże.

siebie. Miarą zaś dojrzałości człowieka, jego osobowości jest nie tylko odpowiedni zasób wiadomości odnośnie życia osobistego i społecznego i własnej w nim roli, ale i równowaga umysłowa, uczuciowa i woliowa, pozwalająca kierować sobą bez popadania w konflikty i zgodnie z obranym celem.

Łatwo dostrzec, że istotnym składnikiem dojrzałej osobowości jest charakter moralny człowieka⁴⁶. Jest to zespół cech psycho-moralnych, względnie trwałych, ujawniających się u człowieka w jego postępowaniu względem drugich. Wchodzą w nich przekonania, postawy społeczne i moralne, a przede wszystkim opanowanie siebie, swoich namiętności, swego egoizmu i hedonizmu dzięki silnej woli i poczuciu wyższych wartości, uznanych jako zasady modelujące życie jednostkowe i społeczne.

Siła woli przejawia się głównie w opanowaniu siebie, w odporności na sugestie podpowiadane z wewnątrz i zewnątrz w kierunku odstąpienia od zasad, od obranego celu i sposobów postępowania. Człowiek o silnej woli przejawia stanowczość w podejmowaniu decyzji, odporność na trudności wewnętrzne i przeszkody zewnętrzne oraz wytrwałość w realizowaniu zaplanowanego czynu i obranego celu.

Partnerzy związku małżeńskiego o mocnej jego spójni, to osobowości dojrzałe, zrównoważone umysłowo i uczuciowo, przejawiające cechę charakteru, a więc i opanowania siebie. Opanowania siebie wymaga od nich ewentualna nierówność ich usposobień temperamentalnych, sfera uczuciowa, zwłaszcza gdy chodzi o jej odruchy biologiczne, sfera nieprzewidywanych sytuacji, niosących różnego rodzaju pokusy niebezpieczne nawet dla człowieka uczciwego i zasadnego. Opanowania wymaga, jak wyżej powiedziano, planowanie rodziny zgodne z zasadami moralnymi, odpowiadające godności ludzkiej.

Opanowania wymaga każdy niemal dzień życia małżeńskiego, życia we dwoje, w którym idą ze sobą dwie indywidualności, dwie odrębne istoty o różnych cechach osobowościowych, zmierzające do jednego celu, wymagającego harmonijnego współżycia, wypracowywanego niejednokrotnie z wielkim trudem i ofiarą. Odpowiedzialność tych dwojga partnerów za małżeństwo, za drugiego człowieka, wymaga ich dojrzałości, a więc i świadomości tych obowiązków i własnych sił, czy i o ile wytrzymają napór przyjmowanych zobowiązań.

Narzeczeństwo to wielki rozrachunek ze sobą, z możliwościami swoimi i drugiej osoby odnośnie przyszłego związku małżeńskiego. Polega ono nie na próbnym kontaktach seksualnych z umiłowaną czy z umiłowanym, ale przede wszystkim na próbie wytrzymałości w opanowaniu siebie, na przyglądnięciu się sobie i drugiej stronie pod względem cech osobowościowych, o których wyżej była mowa, czy i o ile będą harmonizować ze sobą i pozwolą na harmonijne, spójne życie.

Kto zaczyna w narzeczeństwie od zbliżeń seksualnych, ten zaczyna od rzeczy najłatwiejszych, nie pozwalających, jak to już widzieliśmy, na dojrzenie głębszej miłości i niejednokrotnie przysłaniających rozcześnie rzeczy ważniejszych, a nawet istotnych dla życia wspólnego, bo małżeństwo to nie tylko *sex* czy *sexus*, a może najmniej *sexus*, lecz „to codzien-

⁴⁶ G. Kerschensteiner: Charakter, jego pojęcie i wychowanie. Warszawa 1932.

ny egzamin dojrzałości charakterów”⁴⁷ dwojga ludzi wypracowujących i weryfikujących swoją miłość i szacunek dla siebie w codziennym i wspólnym trudzie, wykuwających swoje szczęście, które nie jest gotowe, ale im zadane. Człowiek bowiem nie otrzymuje nic gotowego z darów naturalnych, najwyżej tylko pewne zadatki biologiczne i psychiczne, a w co one urosną i w jakie przyobleką się formy, to już zależy od ich wypracowania przez niego.

Fakt, że największy odsetek rozwodów i wniesionych spraw rozwodowych, jak to stwierdza współczesny publicysta⁴⁸, dotyczy ludzi młodych, po pierwszym roku współżycia ze sobą, świadczy naszym zdaniem o braku poczucia odpowiedzialności u młodych, o ich niedojrzałości charakterologicznej i lekkomyślnym traktowaniu rzeczy poważnych. Skoro na pierwszy plan wysuwa się dziś miłość przy zawieraniu małżeństwa, gdyż wiele innych względów odpadło, to chyba nie jej brak staje się powodem, że młodzi małżonkowie nie mogą czy nie chcą współżyć ze sobą i rozchodzą się. Ale widocznie miłość ich nie została osadzona na charakterze moralnym i na innych wartościach osobowościowych, wypróbowanych przez życie.

Więź religijna.

Dla spójni małżeńskiej i rodzinnej nie jest obojętny czynnik religijny, czynnik wiary. „Prawdopodobnie, gdybyśmy nie byli wierzący, rozłecilibyśmy się już dawno nie wytrzymując tych wszystkich kryzysów, nie zdążylibyśmy się dopracować miłości, która jednak nie jest tak całkiem czymś z góry danym, gotowym”⁴⁹ — pisze kobieta dwanaście lat żyjąca w małżeństwie. Dzięki silnej wierze dało się pokonać wiele trudności na drodze wspólnego życia.

S. Łastik pisze, że „o wiele wygodniej jest żyć, chorować i umierać wierzącemu”⁵⁰, aniżeli niewierzącemu, który nie wypracował jeszcze w sobie postawy obywatelskiej bez tych objawów religijnych. Pytanie jednak, czy ją bez reszty wypracuje? Człowiek przecież nie mieści się tylko w ramach biologicznych i społecznych, przekształcając je i tworząc wciąż nową rzeczywistość, która jednak nigdy nie wyczerpuje wszystkich jego pragnień i możliwości i poza którą wyczuwa on rzeczywistość ponad-zmysłową, nie dającą się zamknąć w faktach naukowych. „Najbardziej fundamentalna kategoria «faktu» ulega wewnątrz swego macierzystego nurtu postępującej destrukcji — pisze w *Argumentach* Płuzański. Przemianom tym towarzyszy twierdzenie, że nauka oparta jest jedynie na hipotezach, a zatem i z tego względu absolutnej wiedzy o świecie dać nie może”⁵¹. Skoro więc nauka nie może dać absolutnej wiedzy nawet o świecie dostrzegalnym zmysłami, to czyż może być wystarczającym przewodnikiem w całym życiu człowieka i odpowiedzieć na najbardziej istotne pytania światopoglądowe?

⁴⁷ Nas dwoje: jw. s. 132.

⁴⁸ S. Łastik: O współczesności bez osłonek. Warszawa 1967 s. 80.

⁴⁹ Nas dwoje: jw. s. 85.

⁵⁰ S. Łastik: jw. s. 198.

⁵¹ T. Płuzański: Paradoks dialogu. *Argumenty*. 500 (1968) 3.

Chodzi tu jednak nie o wygodne życie wierzącego, jak to widzi Łastik, ale właśnie o pokonywanie trudności w życiu, o dopasowywanie życia do zasad moralnych, o możliwość odczytywania wyższego sensu życia i sensu wspólnych zmagania, który ukazuje wiara. Pod jej wpływem łatwiej jest przebaczyć sobie, pojednać się, rozładowywać konflikty małżeńskie i rodzinne. Chodzi tu dalej nie tylko o perspektywę trwałości małżeństwa stawianą w sposób nieustępliwy przez Kościół, ale i świadomość religijną na codzień we wspólnym życiu, że się spełnia ważną służbę Bożą w obowiązkach małżeńskich i rodzinnych, która rzutuje na miłość małżonków do siebie, na wzajemny ich szacunek i wierność małżeńską. „Wówczas to, kiedy pełen buntu załamywałem się, a kryzys małżeński się pogłębiał, doszedłem do przekonania, że tylko i jedynie we wspólnej modlitwie razem i w jednej intencji odprawianej, możemy znaleźć siłę do wytrwania i dojść do porozumienia. Tak się też stało”⁵² — pisze mężczyzna, lat 51, żyjący osiemnaście lat w małżeństwie. Oczywiście nie obeszło się także bez pracy nad sobą, bez wyrzeczeń i obopólnych ofiar w małżeństwie, ale osiągnęły one wyższy sens, nadany im przez wiarę.

Trudno nam dziś powiedzieć, o ile postawa religijna małżonków wpływa na zgodne ich pożycie ze sobą i jaki procent rozwodów małżeńskich jest wśród wierzących, ponieważ większość naszego społeczeństwa przynajmniej metrykalnie i od święta jest wierząca. Gdyby się udało z jednej strony zbadać, jaki odsetek rozwiedzionych małżeństw przypada na małżonków głęboko wierzących, a z drugiej strony dotrzeć do tych małżeństw, których małżonkowie zachowują jedność i spójność swego związku na podstawie więzi religijnej mimo wielu trudności, wtedy mielibyśmy pewne świadectwo o sile tej więzi. Wiąż religijna nie zwalnia z trudności i konfliktów małżeńskich, tylko daje większą siłę do ich pokonywania i rozwiązywania.

Umiejętność współżycia małżeńskiego.

Umieć żyć i współżyć ze sobą, to chyba najważniejsze dla więzi małżeńskiej i rodzinnej. Ta umiejętność albo sztuka życia wynika zarówno z pewnych danych, wrodzonych właściwości osobowościowych, takich jak inteligencja, zdolność wyczuwania sytuacji, przewidywania następstw, wrodzona dobroć i ofiarność, jak też cech nabytych przez doświadczenie, kumulowanych w świadomości na codzień. Wiele też ma tu do powiedzenia codzienna kultura życia wspólnego. Wzajemna delikatność w odnośzeniu się do siebie, używanie kulturalnych słów, szacunek dla drugiej strony, łatwość przebaczenia, nieszukanie winy w drugiej osobie, ale raczej u siebie — oto przejawy umiejętnej współżycia.

Wyczuwanie sytuacji i zdolność przewidywania może uchronić w jednym wypadku od sporów i zdrażnień między partnerami. Kiedy jedno z małżonków jest w stanie podenerwowania, nietaktem jest czynienie mu przykrych uwag ze strony drugiego małżonka. Następstwem tego zawsze będzie przykrość, skutek niepożądany dla spójni dwojga ludzi żyjących ze sobą. Każde prawie zwracanie uwagi, wyjąwszy proces nauczania, niesie w sobie coś przykrego, pewien objaw wyższości ze strony upomi-

⁵² Nas dwoje: jw. s. 93.

nającego, tym bardziej daje się to odczuwać w stanie złego nastroju. Umiejętność życia wspólnego każe wybrać odpowiedni czas, jeśli już zachodzi tego potrzeba, na zwracanie uwagi drugiemu partnerowi, a mianowicie raczej chwilę dobrego nastroju, uczuciowej bliskości siebie, bo wtedy uwaga mniej boli i w tych okolicznościach „chwytą”.

Sztuka wspólnego życia każe wystrzegać się nalogu ciągłego gderania, okazywania niezadowolenia, szukania dziur w drugiej stronie. Raczej trzeba zwracać uwagę na wartości i dodatnie strony partnera, wyszukiwać u niego cechy pozytywne, nie szczędzić uznania i zachęty, podobnie jak w procesie wychowania. Wszak człowiek przez całe życie się wychowuje. Wiele tu też znaczą szczerłość i zaufanie do siebie oraz wzajemne pomaganie sobie, nie tylko w pracy, ale i w różnych trudnościach życiowych, w rozwiązywaniu konfliktów wspólnych i drugiej strony itp. To spaja ze sobą i sprawia, że ci dwoje stają się sobie bliscy, potrzebni, wzajemnie się rozumieją i pomagają sobie.

Sztuka życia wymaga też koniecznie kultury na codzień. Są małżonkowie i małżonki przejawiający wiele kultury względem siebie w towarzystwie, przy świadkach, natomiast wiele objawiają chamstwa w codziennym pożyciu ze sobą, obrzucając się obelżywymi wyzwiskami, zdradzając brak szacunku dla siebie nawet na oczach własnych dzieci.

Kultura życia obejmuje także stronę zewnętrzną małżonków, zewnętrzny ich wygląd, który wymaga zadbania o siebie. Higiena i czystość ciała poprawia i zachowuje urodę, czyni drugą stroną miłą i pociągającą. Natomiast zaniedbanie pod tym względem, brak czystości i higieny ciała odpycha i zniechęca do siebie. Także i staranie się o miłą powierzchowność oraz gustowność ubioru nie jest bez znaczenia dla wspólnego pożycia i zbliża do siebie, byle w tym nie było zbyt przesady. Powinni też małżonkowie dosycać się uczuciowo w sferze intymnego współżycia ze sobą. Każde ich spotkanie intymne winno im dawać wiele szczęścia i zadowolenia, do którego mają prawo. A kobieta-żona, która umiała być zalotną narzeczoną, powinna taką pozostać do późnych lat. Najważniejszym bodajże czynnikiem w sztuce życia wspólnego jest zdolność do kompromisów i przebaczenia. Umieć żyć — to umieć i chcieć przebaczać.

2. OBIEKTYWNE UWARUNKOWANIE WIĘZI MAŁŻEŃSKIEJ I RODZINNEJ

Życie małżeńskie układa się nie tylko w zależności od właściwości podmiotowych i wartości osobowościowych małżonków, ale i od warunków środowiskowych — bytowych, słowem od warunków obiektywnych, do których zaliczyć należy także wiek partnerów.

Wiek partnerów.

Małżeństwo, jak to już zaznaczono, wymaga dużej odpowiedzialności i spełnienia poważnych obowiązków, co z kolei wymaga znowu pełnej dojrzałości partnerów, tak pod względem ich rozwoju fizycznego, jak i psychicznego. Nie tylko ich miłość winna być dojrzała, pogłębiona i uduchowiona, ale i ciało w pełni dojrzałe, przygotowane do podjęcia ważnych zadań biologiczno-fizjologicznych, zwłaszcza gdy chodzi o kobietę, związanych z poczęciem i rozwojem nowego życia ludzkiego w jej organizmie.

Najniższe granice wieku określone przez Kościół dla ważnie zawartego małżeństwa wynoszą dla dziewczyny 14 lat skończonych, a dla chłopca 16 lat, ze względu na prawo naturalne, wykazujące brak dojrzałości fizycznej dla podjęcia zadań rozrodczych w tak młodym wieku i dojrzałości psychicznej, brak rozeznania obowiązków i odpowiedzialności za nie. Organizm kobiety, jak o tym poucza dzisiejsza medycyna⁵³, staje się w pełni dojrzały do zadań macierzyńskich po ukończeniu 20 lat życia. Mniej więcej w takimże wieku można też liczyć na pewne zrównoważenie umysłowe, uczuciowe i charakteru u młodych partnerów. Miłość też wymaga odpowiedniego czasu dla swego skryształizowania. Tzw. „wielka miłość” w młodocianym wieku od 16 do 19 lat może być tylko miłością biologiczną, zmysłową, która łatwo po kontaktach seksualnych rozwiewa się, wygasa, pozostawiając partnerów bez więzi uczuciowej.

Również charakter moralny młodocianych przed 20 rokiem życia wydaje się być jeszcze nie ustabilizowany, a więc i niezupełnie dojrzały do życia małżeńskiego i rodzinnego, oczekującego na wielkie obowiązki z nim związane. Młodociani we wczesnym wieku swego życia najczęściej nie zdają sobie sprawy ze skutków zawartego przez nich trwałego związku małżeńskiego, z ich doniosłości. Jeśli przynajmniej jedna strona jest w dojrzałym wieku, związek taki rokuje większe nadzieje na jego trwałość i spójność. Natomiast jeśli obydwie strony zawierają związek małżeński w przedwczesnym wieku, przed ukończeniem 20 lat życia, budzi on słuszne obawy i zastrzeżenia co do jego trwałości. Może nastąpić tragedia, kiedy „ofiara ich lekkomyślności, albo niedoświadczenia pada niewinna istotka, która zaczyna krążyć od babci do babci, od cioci do cioci, a często trafia po prostu do domu dziecka”⁵⁴ po rozejściu się młodocianych rodziców.

Według dzisiejszego kodeksu rodzinnego „nie może zawrzeć małżeństwa mężczyzna nie mający ukończonych lat dwudziestu jeden ani kobieta nie mająca ukończonych lat osiemnastu”⁵⁵, chociaż z ważnych powodów sąd opiekuńczy może zezwolić na zawarcie małżeństwa w wieku wcześniejszym, po ukończeniu lat 16 u dziewczyny i po ukończeniu lat 18 u chłopca.

Z punktu widzenia pedagogiki rodziny najbardziej stosownym wiekiem do zawarcia związku małżeńskiego jest około 22 lat dla kobiety, a około 24—25 lat dla mężczyzny. W tym też mniej więcej wieku młodzi osiągną pełnię dojrzałości fizycznej i psychicznej, kończą studia, rozpoczynają wykonywanie zawodu, stając się niezależnymi pod względem materialnym. Dla dobra zaś samego małżeństwa i jego więzi uczuciowej, jak to niżej zobaczymy, wskazane jest uprzednie zdobycie zawodu czy też ukończeniu studiów wyższych u tych, którzy je rozpoczęli i chcą je ukończyć.

Nieobojętną jest też rzeczą różnica wieku partnerów. Nic nie przeszkadza, jeśli ta granica wieku jest u nich jednakowa. Jednakże wydaje się, o czym doświadczenie życiowe informuje, że lepiej zabezpieczona jest spójnia małżeńska między partnerami, gdy wyższy jest wiek mężczyzny niż kobiety, ze względu na szybszy proces biologicznego starzenia się u tej ostatniej. Stąd różnica 5—10 lat między mężem i żoną z przewagą

⁵³ K.C. Hutchin: *Żona też człowiek*. Warszawa 1967.

⁵⁴ I. Krzywicka: *iw.* s. 89.

⁵⁵ Kodeks rodzinny: *iw.*

u mężczyzny, wypada korzystnie dla samego związku. Natomiast stosunek odwrotny może być dla związku małżeńskiego tragiczny, gdzie żona starsza od męża pozostawiona bywa własnemu losowi, a mąż wiąże się z inną kobietą.

Warunki materialne.

Najbardziej idealna miłość i idealne małżeństwo, nie oparte na podstawie materialnej, bez środków do życia, przechodzi w stan rozgoryczenia, zniechęcenia, a nawet rozkładu. Rodzina bez środków do życia nie ma widoków egzystencji i rozwoju.

W czasach obecnych problem ten nie występuje tak ostro, jak dawniej, kiedy trudno było o pracę i zarobki i kiedy czynnik materialny odgrywał niejednokrotnie decydującą rolę w zawieraniu małżeństw. Kamienica, morgi, pieniądze prowadziły pary do ołtarza. Natomiast dziś łatwość znalezienia pracy, zdobycia zawodu, wykształcenia, sprawiają że warunki materialne, aczkolwiek niezbędne dla założenia rodziny, nie stanowią już groźby i zapory, o którą miałyby się rozbić pragnienia tych, którzy chcą iść wspólnie z sobą przez życie. Obecny ustrój społeczny każdemu stwarza warunki zdobycia środków do życia nie tylko osobistego, ale i wspólnego.

Samo jednakże stwarzanie warunków do pracy i do zdobycia zawodu nie uwalnia nikogo tak od samej pracy, jak i od zdobycia zawodu i jego wykonywania. Praca jest podstawą warunków materialnych. Stąd też do warunków bytowych dzisiejszego człowieka i dzisiejszej rodziny należy praca, tak wykwalifikowana, jak i niewykwalifikowana, ale jedna i druga winna być uczciwa. Skoro więc istnieje możliwość zdobycia zawodu i ta możliwość jest dzisiaj szeroka, to partnerzy zawierający związek małżeński, wcześniej nim się pobiorą winni zdobyć zawód czy wykształcenie, które by ich kwalifikowało do wykonywania odpowiedniej pracy i zapewniało niezależność materialną. Doświadczenie bowiem poucza, że niezależność materialna jest ważnym czynnikiem także w rozwoju życia wspólnego, małżeńskiego. Często małżeństwo zawarte przed uzyskaniem zawodu czy ukończeniem studiów, nie pozwala tych ostatnich doprowadzić do końca i powoduje pewien kompleks niższości wobec ludzi o pełnym wykształceniu i pełnych kwalifikacjach jako bardziej dojrzałych i przygotowanych do życia.

Zdarza się też, że młodzi zawierający małżeństwo przed ukończeniem studiów czy zdobyciem zawodu, napotykać zaraz w początkach swego wspólnego życia na trudności materialne, niejednokrotnie nawet pokaźne, co ich zniechęca i utrudnia nawet adaptację do siebie, ostudza ich uczucie niepokojem o jutro. Pierwsze miesiące po ślubie, najbardziej sprzyjające gdy chodzi o żywe uczucie do siebie, o wzajemną adaptację, winny być wolne od koszmarnych niepokojów o podstawę materialną w życiu młodych.

Wśród warunków materialno-bytowych pożądana jest też oszczędność i związana z nią umiejętność gospodarowania. Bez tych wartości same warunki materialne, chociażby były najbardziej pomyślne, nie zapewniają spójni małżeńskiej. Owszem, są często okazją do starć między małżonkami, do czynienia wyrzutów drugiej stronie o rozrzutność lub nie-

umiejętność gospodarowania gotówką, co w sumie rodzi niezadowolenie, kwasy, a nawet klótnie i osłabia stosunki uczuciowe między partnerami.

Warunki mieszkaniowe.

Do warunków bytowych małżeństwa i rodziny należy mieszkanie. Poważna niejednokrotnie miłość, głębokie uczucie młodych małżonków do siebie ulega osłabieniu, a nawet wyziębieniu, na skutek trudności mieszkaniowych w pierwszych miesiącach. W wykazie rodzin rozbitych podanym przez statystykę znaczny ich procent wśród młodych małżeństw spowodowany został brakiem wspólnego, odpowiedniego mieszkania⁵⁶. W stosunkach niektórych państw młodzi partnerzy zawierający związek małżeński otrzymują specjalną pożyczkę długoterminową i bezprocentową, przeznaczoną na nabycie i urządzenie mieszkania. U nas istnieje możliwość nabycia mieszkania spółdzielczego, ale do tego potrzebna jest już poważna gotówka na zapłacenie choćby pierwszej raty, na co młodzi rzadko kiedy mogą sobie pozwolić. Najczęściej więc zamieszkują razem z teściami w okresie początkowym, mającym decydujące znaczenie dla ich adaptacji i stąd też wymagającym samoistnych warunków mieszkaniowych. Przymusowy zaś pobyt u teściów rzadko wpływa na kształtowanie się poprawnych i harmonijnych stosunków między młodymi i starymi. Bardzo często bowiem teściowie, a zwłaszcza teściowa chce ingerować w sprawy młodych, dając im poznać ich zależność, co z kolei odbija się też ujemnie na pożyciu młodych ze sobą, prowadząc w niejednym wypadku do rozbitcia małżeństwa, jak to wykazuje Ziemska w swej pracy⁵⁷. Brak własnego, niezależnego kąta, gniecenie się starych z młodymi, ustawiczna inwigilacja ze strony pierwszych, wtrącanie się choćby z nadmiernej troskliwości w sprawy życia młodych, musi wywołać konflikty i napięcia oraz sytuacje trudne do pokonania, gdyż w grę wchodzi tu jeszcze czynniki dodatkowe, ale bardzo mocne, czynniki uczuciowe jednych i drugich, najczęściej nie dające się sprowadzić do chłodnej i trzeźwej logiki, do przeprowadzenia linii demarkacyjnej pomiędzy „tak” lub „nie”, „słuszne” lub „niesłuszne”.

Dlatego kwestia własnego mieszkania i uwolnienia się od przymusowego pobytu razem z teściami jest ważna i powinna być wzięta w rachubę przy zawieraniu związku małżeńskiego. Rozsądni teściowie, zwłaszcza mądra i dobra teściowa, mająca na uwadze szczęście młodych, dokłada starań, aby im ułatwić zdobycie osobnego czy nawet własnego mieszkania i w ten sposób dać im możliwość zamieszkania sam na sam ze sobą. „Najbardziej cieszą się z mieszkania. Pierwsze w życiu własne mieszkanie...⁵⁸. Ten okrzyk radości wyrażony słowem pisany wydaje się być znamienny i zupełnie zrozumiały w ustach małżonka, który ze swoją partnerką rozpoczyna życie sam na sam, w mieszkaniu gdzie czeka ich wiele intymnych wspólnych wynurzeń i przeżyć, wspólnych debat, pytań i odpowiedzi, wspólnych prób ułożenia sobie życia we dwoje w sposób dyskretny, z dala od świadków, nawet tak bliskich jak rodzice.

⁵⁶ E. Mędrzycka: Konflikty rodzinne. Warszawa 1960.

⁵⁷ M. Ziemska: jw. s. 333.

⁵⁸ Rodzina o rodzinie. Warszawa 1967 s. 82.

Mieszkanie młodych winno być tak pomyślane, aby mogli się w nim pomieścić i urządzić według upodobania nie tylko oni sami we dwoje, ale także winien być w nim przewidziany osobny pokój dla przyszłej istoty ludzkiej oczekiwanej w małżeństwie. Nie należy jednak przesadzać, i pamiętać, że nie rodzina jest dla mieszkania, ale mieszkanie dla rodziny. Czyste, schludne mieszkanie, wyposażone w potrzebne meble i urządzenia, nie powinno wypędzać na ulicę dziecka z obawy, że w nim nabrudzi czy poprzestawia stojące przedmioty ani też być powodem niezadowolenia czy gderania pod adresem męża, który ma ciągle uważać, by przestrzegać czystości. Z drugiej zaś strony utrzymanie czystości w mieszkaniu nie powinno należeć tylko do obowiązków żony, ale także męża i dorastających dzieci. W ten sposób utrzymanie czystości będzie najlepiej zabezpieczone przez tych, którzy się o nią czynnie starają.

Pochodzenie środowiskowe.

Przy dzisiejszym rozlewie kultury poprzez środki masowego przekazu i przy równych szansach życiowego startu dla wszystkich, poprzez możliwość kształcenia się i zdobywania zawodu, problem pochodzenia środowiskowego staje się mniej ważny, a niejednokrotnie nawet nie istniejący. Nie ma dziś bowiem takich przeszkód jak szlachetne czy nie-szlachetne urodzenie, zagradzające drogę do małżeństwa kochającym się, czy przepaść między miastem a wsią, między pochodzeniem inteligentnym a chłopskim czy robotniczym. „Cham” czy „szmata miejska” — te wyrazy oficjalnie znikają z naszego języka w znaczeniu dawnym, zwłaszcza wśród młodszego pokolenia. Można więc powiedzieć, że różnice klasowe nie istnieją oficjalnie, chociaż istnieją jeszcze faktycznie, a więc pomiędzy np. środowiskiem dziecka chłopskiego a dyrektorskiego czy profesorskiego. Równanie bowiem kulturowe jest w drodze, ale jego proces końcowy jest jeszcze odległy.

Niezależnie jednakże od jego zakończenia ważne są przecież różnice rodzinne innej dziś natury, a mianowicie natury moralnej u kandydatów do małżeństwa i nie jest rzeczą obojętną, z jakiej rodziny oni pochodzą. W miejsce więc „dobrej rodziny” w dawnym znaczeniu, kiedy chodziło o rodzinę szlachecką czy inteligentną, wchodzi „dobra rodzina” w sensie moralnym. Chodzi tu więc o to czy partner pochodzi z rodziny zgodnej czy skłóconej, pracowitej czy próżniaczej, poważnej czy lekkomyślnej, uczciwej czy przestępczej, czyli co mógł z niej wynieść dla swojego życia i co może z kolei wnieść do swej rodziny, którą ma zamiar założyć. Jakie wartości były cenione w jego rodzinie i jakie przypuszczalnie będzie cenil też i on sam.

Wprawdzie nie jest wykluczone, że ktoś pochodzący z rodziny nieuczciwej, może być jednak dobry i pochodzący z dobrej rodziny, może być lajdakiem. Ale to są raczej wyjątki, wypadki rzadkie. Natomiast należy prawie do reguły, że na rozwoju osobowości dziecka odbijają się wpływy wychowawcze jego rodziny, zwłaszcza jej przykładu i atmosfery domowej.

Rodzina przecież jako środowisko wychowawcze pierwsza bierze udział w procesie rozwoju osobowości i charakteru moralnego swego dziecka, a więc i w procesie jego uspołecznienia i ureligijnienia. Stąd też syn

czy córka, która może w okresie swego dojrzewania podnosiła sprzeciw przeciwko „rygorom” rodzinnym, z chwilą kiedy sama zakłada rodzinę i zaczyna wychowywać własne dzieci, chętnie powołuje się na te dawne „rygory”. Wartościowy autorytet rodziny jest więc wskrzeszany w późniejszym życiu dziecka, bo w jakiś sposób został wryty na jego charakterze moralnym. Dlatego nie jest obojętne, z jakiej rodziny pochodzi kandydat czy kandydatka do małżeństwa, jakim „szlachectwem” się legitymuje, jakie wartości moralne, charakterologiczne i społeczne ma w swoim „herbie” rodzinnym. Wpływ bowiem wywierany przez rodziców — to pierwszy fundament pod przyszły model życia tak osobistego jak i wspólnego, a więc i pod przyszłe małżeństwo i życie rodzinne.

Rodzina przygotowuje pozycję wyjściową, stwarza kanwę, na której przyszły partner do małżeństwa kreśli plany, podejmuje wysiłki, aby nie tylko utrzymać przekazane szlachectwo rodzinne, ale je powiększyć. Tak więc dziedziczność rodzinna w postaci postaw moralnych, społecznych i religijnych rodziców przekazywana dzieciom jest nie mniej ważna niż dziedziczność zespołu genów — dla przyszłej rodziny zakładanej przez młodych partnerów.

3. UWARUNKOWANIE WYCHOWAWCZE

Powiedzenie Helwecjusza, że „człowiek jest całkowitym tworem wychowania” (*L'homme est tout l'education*)⁵⁶ zawiera sporo przesady, ale zawiera też wiele prawdy. Wychowanie, jak nam wiadomo, pełni kierowniczą i nadrzędną rolę w procesie rozwojowym psychicznym i fizycznym dziecka, prowadząc ku światu wartości. Dlatego też, chociaż człowiek nie jest tylko dziełem wychowania, to jednak staje się człowiekiem głównie przez wychowanie. Stąd też i przygotowanie do małżeństwa i późniejsze życie małżeńskie winno być objęte procesem wychowawczym, jeśli ma ono wytrzymać próbę czasu. Kontrahenci związku małżeńskiego mają stanowić instytucję wychowawczą, jaką jest rodzina, sami winni być wychowani i przygotowani już wcześniej do pełnienia tak ważnej roli. Partnerzy nie wychowani i nie przygotowani do wspólnego życia w małżeństwie, do podjęcia jego obowiązków, nie dają gwarancji jego spójności i trwałości.

O jakie jednak momenty wychowawcze chodzi w tym przygotowaniu?

Właściwe spojrzenie.

W oczach młodych, zakochanych, ale niedoświadczonych partnerów małżeństwo wydaje się być tylko sumą przyjemności i to od strony doznań seksualnych. Stąd też powabna powierzchowność wystarcza często do podjęcia decyzji pobrania się. Młodzi zakochani podobni są do dzieci, które wartość przedmiotu oceniają według jego cech zewnętrznych, nie będąc w stanie dotrzeć do jego istoty czy cech istotnych, na skutek słabości swego umysłu. U zakochanych często umysł przysłonięty jest uczuciem, a hierarchia ważności odwrócona. Istota małżeństwa

⁵⁶ C. A. Helvetius: *De l'Homme, de ses facultes intellectuelles et de son education*. Paris 1758.

i wymagane w związku z nim istotne cechy osobowościowe małżonków odsłaniają się często dopiero później, po pierwszych upojeniach zmysłowych, kiedy rozpoczęte życie wspólne nie daje się już odwrócić i staje się uciążliwe, o ile nawet nie koszmarnie.

Należałoby zatem właściwie ustawić młodego człowieka na pojmowanie związku małżeńskiego, na właściwą ocenę jego strony seksualnej i zmysłowej jako ważnej, ale nie najważniejszej. Istotą bowiem pożycia małżeńskiego jest nie tylko kopulacja fizyczna i uczuciowa przez krótsze czy dłuższe chwile, ale integracja duchowa i osobowa.

Małżeństwo jest więc przede wszystkim związkiem duchowym między dwojgiem partnerów, a strona fizyczna jest dopełnieniem strony duchowej. Znalezione w małżeństwie oddanego towarzysza czy towarzyszkę, na które można by polegać w każdej sytuacji, przynosi zadowolenie trwałe dla obydwu stron. W takim zespole życie płciowe harmonizuje z całością życia i dopełnia go fizycznym oddaniem się tych, którzy są sobie bliscy duchowo. Natomiast w zespole małżeńskim, w którym brak jest jedności duchowej, same przeżycia seksualne nie wystarczają, nie przynoszą trwalszego szczęścia, blakną i powszednieją w braku takich wartości, jak przyjaźń, miłość duchowa, pomoc, rada, wspólne przełamywanie trudności, poleganie na drugiej osobie itp. Dla pełni szczęścia małżeńskiego potrzebna jest kompletna unia między małżonkami, unia nie tylko ciała, ale i ducha.

Chodzi więc o to, ażeby zainteresowania dojrzewającej i dorastającej młodzieży wokół płci odmiennie skierować na poważne zagadnienia związane z pojęciami życia małżeńskiego, wymagającego prócz pociągu seksualnego jeszcze czegoś więcej, co jest bardziej istotne niż doznania zmysłowe, mianowicie odkrycie takich wartości u drugiej strony, które by pozwoliły wytrzymać próbę życia we wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej.

Sposobność zaś pouczenia o tych sprawach nadarza się niejednokrotnie w rodzinie, zwłaszcza ilekroć docierają wieści o złym pożyciu małżonków w sąsiedztwie, o rozbitych rodzinach, rozwodach itp. Nie należy unikać tego tematu w rozmowie z dziećmi, zwłaszcza gdy same o to pytają, ale raczej wykorzystać taką okazję i tłumaczyć, że małżeństwo to coś więcej niż sama miłość i piękne oczy, że to raczej sprawa wspólnoty duchowej, charakterologicznej i moralnej, opartej na wartościach wyższych od powabów zewnętrznych.

To właściwe rozeznanie, czym jest małżeństwo, stanowi pierwszy krok na drodze do jego przygotowania.

Odpowiedzialność.

Właściwe spojrzenie na małżeństwo toruje drogę poczuciu odpowiedzialności za nie. Nieudane małżeństwo, to nie tylko klęska dwojga ludzi, którzy nie mogą współżyć ze sobą, ale często krzywda także dzieci, które z niego przyszły na świat i już za życia rodziców zostają sierotami, skoro ei się rozwodzą a prawidłowy rozwój dziecka zostaje utrudniony.

Wszędzie tam, gdzie w zależności od naszej decyzji ważą się sprawy drugiego człowieka, jego życia, szczęścia lub nieszczęścia, jesteśmy za to szczególnie odpowiedzialni jako sprawcy jego losu. W małżeństwie partnerzy, którzy się zdecydowali na wspólne pożycie ze sobą, wzajemnie

odpowiadają za los drugiej strony, czy i o ile ona osiągnie w tym pozycję spełnienie własnych pragnień i pełnię swej osobowości.

Obok drugiej jednak strony wchodzi tu także w rachubę jeszcze ktoś trzeci, wchodzi dziecko. Biologicznym bowiem celem małżeństwa jest dziecko, będące dopełnieniem współżycia małżeńskiego. Ono z kolei wskazuje na drugą wielką odpowiedzialność tych, którzy mu to życie dają. Wymaga ono, jak to już w tej pracy zaznaczono, obecności obojga rodziców. Ale nie tylko obecności. Wymaga ono czulej opieki z ich strony, troskliwego wychowania, ciepłego klimatu uczuciowego, wynikającego ze spójnego związku małżeńskiego, z harmonijnego, zgranego współżycia rodzinnego. Wymaga życzliwej wokół siebie atmosfery domu rodzinnego, uśmiechu matki i ojca.

Żaden zakład, nawet najwspanialej urządzony i wyposażony, z najlepiej przygotowanym personelem wychowawców nie jest w stanie zastąpić dziecku rodzinnego domu i rodziców. I tu wokół tej małej i słabej istoty spoczywa największy ciężar odpowiedzialności na tych, którzy zdecydowali o jej życiu. A decydują ci, którzy decydują się na zawarcie małżeństwa.

Można zatem powiedzieć, że na młodych, zawierających związek małżeński, ciąży wieloraka odpowiedzialność, ale największa — to odpowiedzialność za drugiego człowieka, z którym się idzie wspólnie przez życie i za tę słabą istotę dziecięcą oraz za sam ten związek, który jest gniazdem nowego życia, za jego spójność i trwałość. Takie obowiązki mogą być poruczone tylko temu, kto ma wysokie poczucie odpowiedzialności za życie ludzkie.

Tej odpowiedzialności nie zmniejsza fakt, że w obecnej rzeczywistości istnieją możliwości rozwodu. Rozwód nie zwalnia od odpowiedzialności za dziecko, z jego praw do obojga rodziców i do rodzinnego ciepła w rodzinnym domu. A nawet i w wypadku, gdy dziecko ma — zaczęte już życie we dwoje zobowiązuje obydwie strony do jego zgodnej kontynuacji. Wycofywanie się z niego pozostawia opuszczoną stronę w gorszej sytuacji niż w uprzednim stanie wolnym i jakoś obciąża odpowiedzialnością za taki stan rzeczy, za klęskę drugiego człowieka.

Można zatem powiedzieć, że przygotowanie do małżeństwa — to wychowanie do odpowiedzialności za jego udanie lub nieudanie i związane z tym poważne następstwa. Młodzi niejednokrotnie lekkomyślnie podchodzą do tych tak ważnych spraw, często bez poczucia odpowiedzialności, traktują je podobnie jak grę hazardową, w której można wygrać lub przegrać, ale samo ryzyko jest też pociągające. Sam zresztą pociąg zmysłowy do drugiej strony i pewne korzyści materialne (własne mieszkanie i inne wygody) zdają się wystarczać do podjęcia tego ryzyka, bez poważnego przemyślenia tego kroku i jego następstw, bez wnikania w odpowiedzialność za nie.

O tej odpowiedzialności za życie małżeńskie winni pouczać rodzice swe dzieci dorastające i każda instytucja wychowawcza pracująca nad młodzieżą, skoro małżeństwo nie jest tylko sprawą prywatną, ale społeczną i Bożą. Tego tematu nie powinno się unikać w rozmowach z dorastającymi dziećmi i młodzieżą, ma on bowiem pierwszorzędne znaczenie tak w rozmowach międzyludzkich jak i przede wszystkim dla samego życia ludzkiego.

Poszanowanie drugiego człowieka.

Odpowiedzialność za życie drugiego człowieka staje się wtedy zrozumiała, jeśli nauczyliśmy się go szanować, jeśli poznaliśmy jego godność. Stąd też wychowanie do odpowiedzialności za życie i los drugiego małżonka i życie dziecka wiąże się ściśle z wychowaniem do poszanowania drugiego człowieka. Uznanie jego praw na równi ze swoimi i to nie tylko teoretycznie, co dziś łatwo się słyszy, ale praktycznie w życiu codziennym, jest punktem wyjściowym w ustosunkowaniu się do drugiej strony. Przebrzmiewa już na szczęście pogląd, krzywdzący zresztą, że kobieta potrzebuje twardej ręki męskiej, a w związku z tym panowania mężczyzny jako głowy rodziny i domu, ona zaś może być jedynie sercem, uległą poddanką, potulną niewolnicą swego księcia czy męża-pana. Ani głowa ani serce nie mogą sobie rościć pretensji do panowania, ale wzajemnie uzupełniają się, służąc sobie wzajemnie. Zresztą głowa kobiety okazała się nie gorszą od głowy mężczyzny, a serce mężczyzny w niejednym wypadku dorównuje, o ile nie przewyższa serca kobiety. Są to zresztą *imponderabilia*, nie dające się ważyć i mierzyć. Pretensje do panowania w rodzinie są już tylko reliktem po rodzinie patriarchalnej. Dzisiejsza rodzina egalitarna, przyjacielska, opiera się na równości praw obojga małżonków, na wzajemnym poszanowaniu i wolności. Związek małżeński jest związkiem osób, a do istoty pojęcia osoby należy jej wolność. Stąd też małżonkowie tworzą związek wolny, gwarantujący wzajemne prawa do tej wolności, zabezpieczony wzajemnym szacunkiem dla siebie, aktem ofiarnej woli, miłości i laski sakramentalnej, jeśli są wierzący. To właśnie dostrzeganie godności osobowej drugiego człowieka i zachowanie szacunku dla niego winno być jednym spośród zadań wychowania do małżeństwa.

Dziś wiele się mówi i pisze o humanistycznym podejściu do człowieka, o jego godności i wolności, ale w praktyce życiowej rzecz bierze górę nad człowiekiem, rozwój techniki nad duchowym rozwojem człowieka. To niedostrzeganie człowieka staje się niebezpieczne zwłaszcza w małżeństwie, wymagającym wspólnego i zarazem trwałego pożycia małżonków ze sobą.

Proces więc wychowawczy tym pilniej winien być skierowany na poszanowanie człowieka, dostrzeganie jego godności, skoro przystania go dzisiejsza kultura materialna, cywilizacja techniczna. Nie łatwo jest dzisiejszemu obserwatorowi cudów techniki o refleksję, że przecież tak wysoko rozwinięta technika świadczy o wielkości samego człowieka, który jest jej twórcą, skoro nie dostrzega on w nim wartości moralnych. Bo też człowiek to nie tylko twórczy i wynalazczy intelekt, ale istota moralna, serce promieniujące dobrocią, mające w sobie obraz Boży.

Kiedy dziecko i młodzież nauczą się poszanowania człowieka, jego godności, prawdopodobnie nabędą też poczucia odpowiedzialności za drugiego człowieka, a wtedy i związek małżeński zostanie wzmocniony tym poczuciem odpowiedzialności jego kontrahentów.

Poszanowanie kobiety.

Szczególniejszą też uwagę w procesie wychowania młodych do małżeństwa należy zwrócić na poszanowanie kobiety jako matki i związanej

z tym jej specjalnej godności. Udział kobiety w tworzeniu nowego życia ludzkiego jest niepomernie większy niż mężczyzny i nikt jej w tym wyręczyć nie może. Kobieta ciężarna — to naprawdę kariatyda dźwigająca w sobie życie ludzkie, życie płodu + łożysko + wody płodowe itd. wynoszące w wadze ok. 7 kg, od którego to ciężaru obrzmiewają jej nogi i pokrywają się żylakami. Sam poród — to praca nielada ciężka, ogromny wysiłek połączony z wielkim bólem. Nikt jej tego nie wynagradza, nie umieszcza na liście płacy ani na liście wyróżnień. Przechodzi się nad tym do porządku dziennego i głosząc równouprawienie kobiety, zapomina się, że obok równych praw obowiązki jednak nie są i nie mogą być równe, bo strona żeńska dźwiga ciężar życia, w którym jej nie można wyręczyć. Niech więc jej godność związana specjalnie z tworzeniem życia ludzkiego otoczona będzie szacunkiem. Dobrze wyraził to nasz Prus w *Faraonie*, w scenie spotkania królowej-matki z synem, który po śmierci swego ojca jako Ramzes XIV zostaje faraonem i ma odebrać hold od swej matki, na co się jednakże nie zgadza, ale każąc swojemu przyjacielowi zaśpiewać pieśń o matce, sam składa jej hold, wyrażając przez to, że godność matki przewyższa godność królewską.

Dawniej mówiło się o rycerskim zachowaniu mężczyzny wobec kobiety, o potrzebie roztaczania opieki nad nią jako istotą fizycznie słabszą, niewykorzystywaniu jej w chwilach słabości. Zdaje się, że kultura obecna zyskałaby wiele, gdyby te hasła były propagowane także i dzisiaj w poglądach wychowawczych. Byśmy się uczyli nie tylko grzeczności w stosunku do kobiet młodych i powabnych, jak to ma miejsce względnie często w obecnych stosunkach, ale również do tych, które wdzięków zewnętrznych nie posiadają, gdyż zniszczył je już ząb czasu. Są jednakże kobietami i dla życia poniosły już czy ponoszą jeszcze wiele ofiar. Mają swoją godność i zasługują na szacunek. Gdyby wychowanie zabiegało o szacunek dla kobiety, dla jej wysokiej godności, to prawdopodobnie prostytutka, a więc upodlenie kobiety, nie pociągałaby spośród nich tylu ofiar.

Wzajemne poznanie.

Chodzi tu nie tylko o zwykle poznanie się partnerów przed ślubem w okresie narzeczeństwa, a więc poznanie charakteru drugiej strony, usposobienia, co też jest bardzo ważne. Ale wydaje się, że wychowanie do małżeństwa winno wziąć jeszcze pod uwagę inny rodzaj poznania, a mianowicie poznanie psychiki męskiej i żeńskiej. Dziewczyna winna się orientować w psychologii mężczyzny, a młodzieniec w psychologii kobiety. Są to przecież psychiki odrębne i poznanie ich może zapobiegać wielu konfliktom w małżeństwie. Wtedy strony byłyby bardziej wyrozumiałe dla siebie, łatwiej wybaczące w myśl zdaje się słusznego powiedzenia: „Wszystko zrozumieć — to wszystko wybaczyć”.

Dotychczas niewiele na ten temat wiemy poza pewnymi ogólnikami, że kobieta jest bardziej uczuciowa od mężczyzny, a mężczyzna kieruje się więcej rozumem niż uczuciem, ale przecież jednej i drugiej stronie potrzebna jest kultura uczuć.

Jakże odmiennie przedstawia się np. sprawa miłości i pociągu seksualnego u mężczyzny i u kobiety. Mężczyzna łatwo rozdziela te przeżycia.

Może mieć fizyczny stosunek z inną kobietą bez osłabienia miłości do własnej żony, podczas gdy dla kobiety miłość i *sex* są czymś nierozdzielnym. Dla kobiety ważną jest przede wszystkim miłość, a sprawy seksualne znajdują się raczej na drugim miejscu. Psychologiczna znajomość tych rzeczy mogłaby rzucić wiele światła na niejedną tragedię życia małżeńskiego i rodzinnego. Przez to jednakże nie chcemy usprawiedliwiać stosunków seksualnych pozamałżeńskich ani też powiedzieć, że każdy pozamałżeński stosunek mężczyzny jest tylko stosunkiem fizycznym, a więc bezuczuciowym. Chodzi nam raczej o to, by pokazać, że może się zdarzyć tego rodzaju wyskok pozamałżeński u mężczyzny, nie zrywający więzi miłości do własnej żony. Podobnie przedstawia się sprawa, o czym poucza psychologia rozwojowa, psychologia wieku dojrzewania, w przeżyciach idealnej miłości u chłopców, w której mogą występować dwa składniki: jeden uczuciowy do osoby wybranej, drugi zmysłowy do innej.

Brak w literaturze psychologicznej opracowania tej dziedziny jest poważną luką także w przygotowaniu do małżeństwa. Młodzi małżonkowie dopiero w codziennym życiu poprzez popełniane nieraz bolesne błędy w stosunku do siebie poznają odrębności psychiki strony przeciwnej i stają się psychologami po przykrych doświadczeniach życiowych, często za późno.

Z tego względu byłoby też rzeczą wskazaną, ażeby matka odsłoniła swej córce na podstawie własnego doświadczenia pewne tajemnice psychiki męskiej, które poznała w pożyciu z własnym mężem, a ojciec znajomość psychiki kobiecej swojemu synowi na podstawie doświadczeń zebranych w pożyciu z własną żoną. Nie byłoby to wszystko, ale przynajmniej pewne wprowadzenie do tych zagadnień, których opracowanie czeka na psychologów. Materiałem zaś do tego rodzaju opracowania mogłyby się stać wypowiedzi konkursowe np.: „Psychiczne właściwości mego męża” i „Psychiczne właściwości mojej żony”, dostarczone w jednym z czasopism.

Posiadanie chociażby ogólne, znajomości drugiej strony w zakresie psychologii różnicowej, ułatwiłoby już poznanie indywidualnej konkretnej jednostki jako partnerki czy partnera do małżeństwa i tym samym przyczyniłoby się do lepszego uzgodnienia życia między nimi. Psychologia małżeństwa, a więc i psychologia małżonków jak i psychologia rodziny, będzie miała wiele do powiedzenia w przyszłości przy zakładaniu ogniska domowego.

Poznanie swej roli.

Małżeństwo jest instytucją społeczną i z chwilą, kiedy zjawia się dziecko, staje się też rodziną, a tym samym także grupą społeczną. Jako instytucja i grupa społeczna prowadzi życie zorganizowane, w którym każdej ze stron przypada pełnienie pewnej określonej roli i spełnianie określonych zadań. Stąd przygotowanie do małżeństwa polegać będzie także na poznaniu własnej roli i własnych zadań, jakie mają spełniać mąż i żona oraz dziecko.

Wprawdzie w dzisiejszej rodzinie egalitarnej i koleżeńskej te role i zadania partnerów układają się nieco inaczej, aniżeli w rodzinie dawnej patriarchalnej, w której mąż i ojciec był głową rodziny, czynnikiem rzą-

dzącym, a żona i matka doradczynią, mediatorką, pośredniczką. W dzisiejszej rodzinie partnerskiej układ ról i zadań uzależniony jest w większości wypadków od wzajemnego porozumienia partnerów, którzy je pełnią wspólnie i zamiennie, sposobem zespołowym. Obydwie więc strony winne się znać na gospodarowaniu, na sprawach kulinarnych, na prowadzeniu domu, a zwłaszcza na wychowaniu dzieci. Dziś ojciec bierze czynny udział w wychowaniu dziecka na równi z matką. Dawniej pozostawiał te sprawy matce, sam zaś w nie wkraczał w razie wypadku, gdy dziecko coś przeszkobiło. Dziś sytuacja uległa czy też ulega zmianie w kierunku równej obopólnej odpowiedzialności. Nie wystarczy więc tylko gromadzić środki na utrzymanie rodziny, chociaż jest to obowiązkiem, ale obowiązkiem niemniej ważnym jest nawiązywanie więzów sympatii ze swoimi dziećmi, a to daje się osiągnąć tylko przez pełnienie swej roli w ich wychowywaniu. Słuszne wydaje się zdanie, że „mężczyzna, który dostarcza dzieciom tylko obfitych środków materialnych, ale nic więcej, będzie zbierał żniwo swego postępowania na starość. Przekona się, że jest obcy dla swych dzieci właśnie wtedy, gdy będzie potrzebował od nich opieki”⁶⁰.

Pomimo jednakże charakteru zespołowego podejmowania ról i zadań w dzisiejszej rodzinie, są wśród nich takie, które nie dadzą się wymieniać między żoną i mężem, jak np. rola matki w stosunku do dziecka i jej czułość dla niego. Do tej roli nie zawsze przygotowana jest odpowiednio partnerka na żonę i matkę. Jest to wielkim obowiązkiem matki, aby nie tylko uświadomić swoją córkę pod względem seksualnym, ale wychować na dobrą żonę i matkę. Wszystkie wiadomości związane z życiem seksualnym i macierzyńskim córka winna przejąć w pierwszym rzędzie od matki, a później i ze szkoły, z godzin wychowawczych, na których od czasu do czasu winien się zjawić zaproszony lekarz-ginekolog, jako odpowiedni autorytet. Dziewczeta noszą w sobie mnóstwo pytań⁶¹ wokół spraw związanych z płcią, z przyjściem dziecka na świat, z funkcją macierzyńską, na które nie zawsze znajdują odpowiedź pochodzącą z właściwych ust.

Sprawa pożycia z mężem, stosunków małżeńskich, poczęcia nowego życia, ciąży, porodu, karmienia, pielęgnowania noworodka — należy do istotnych zadań kobiety, w których winna być zorientowana wcześniej, zanim rozpocznie życie małżeńskie i macierzyńskie, czyli zanim zacznie pełnić rolę żony i matki.

Mężczyzna nie ma tak doniosłej roli w tworzeniu nowego życia jak kobieta, ale pełni ważną rolę opiekuńczą, tak nad kobietą, jak i nad dzieckiem. W pożyciu z żoną winien wykazywać wiele kultury i taktu. Nie powinien nigdy wymuszać na żonie zbliżenia płciowego, jeśli jej do tego nie przygotowuje, jeśli ona nie zdradza ochoty ani też zamierzać stosunku płciowego dla własnego tylko zadowolenia. „Żywy oddźwięk płciowy, a zwłaszcza to, czy kobieta zdolna jest przeżywać kulminację transu, zwaną orgazmem, jest istotnym warunkiem, ściśle sprzyjającym współżyciu małżonków”⁶² pisze Znamierowski. Stosunek płciowy w mał-

⁶⁰ K.C. Hutchin: jw. s. 99—100.

⁶¹ W. Kobyłecka i A. Jaczewski: O dziewczętach dla dziewcząt. Warszawa 1967.

⁶² C. Znamierowski: O małżeństwie. Warszawa 1958 s. 63.

żeństwie praktykowany w taki właśnie sposób, gdzie obydwie strony przeżywają w nim pełnię zadowolenia, sprzyja poczuciu ich jedności i umożliwia im wzajemną integrację. Ale taka postawa w pełnieniu roli męża wymaga od niego kultury, opanowania i unikania samolubstwa.

Przygotowanie do roli męża i żony w tych intymnych przeżyciach ma duże znaczenie dla całości ich życia, dla spełniania innych zadań rodzinnych i społecznych. Ale przygotowanie do takiej roli winno unikać sztuczności, jakiegoś abstrakcyjnego modelu nie związanego z życiem. Wręcz przeciwnie, winno być jak najbardziej rzeczywiste. Nie idealny mąż czy idealna żona, ale autentyczna osobowość w autentycznej roli męża czy żony, i to zawsze w roli kulturalnej. Małżonkowie wtedy mogą się dobrze czuć ze sobą, gdy mogą być wobec siebie szczerzy i autentyczni, bez sztucznego napięcia i uważania na siebie.

Ponadto zharmonizowanie życia małżeńskiego uwarunkowane jest wytworzeniem u obojgu małżonków zgodnych wzorów tych ról małżeńskich, a w razie zjawienia się dziecka, także zgodnych ról rodzicielskich. Uzgodnienie między nimi tych wzorów zachowania się i postępowania przyczynia się w dużym stopniu do wzmocnienia więzi małżeńskiej i rodzinnej.

Znajomość psychiki dziecka.

Znajomości psychiki dziecka trzeba się uczyć, aby umieć je wychowywać i odpowiednio z nim postępować. Dziecko nie jest tylko pomniejszonym człowiekiem dorosłym, wobec którego można by stosować te same miary i sposoby, co i do dorosłych. Dziecko przedstawia odrębną psychikę od dorosłego nie tylko pod względem ilościowym, ale i jakościowym. Nie tylko mniej wie niż dorosły, ale jego wiedza nie jest istotna, dotyczy raczej cech zewnętrznych przedmiotu. Innych też wymaga metod wychowawczych i środków, aniżeli człowiek dorosły. Znajomość więc psychiki dziecka jest niezbędna kandydatom na małżonków i rodziców, aby mogli mieć właściwy i jednolity pogląd na jego wychowanie. Ta znajomość obowiązuje obojga kandydatów do małżeństwa, ponieważ obojgu mają wychowywać, obojgu są odpowiedzialni za wychowanie swego dziecka.

Na tle wychowania dziecka często przychodzi do nieporozumień między małżonkami, a nawet do kłótni. Mąż chce inaczej wychowywać, innych używać metod i środków, a żona inaczej. Rozbieżność w poglądach prowadzi do sporów i konfliktów, zakłóca atmosferę domową, utrudnia współżycie. Cóż tedy może ujednolicić poglądy wychowawcze rodziców i przeszkodzić sporom między nimi? Właściwe spojrzenie na dziecko, na jego psychikę, zaczerpnięte z psychologii rozwojowej dziecka. Ta bowiem dyscyplina, obok higieny i medycyny, dostarcza ważnych wiadomości o prawach rozwoju psychicznego i fizycznego dziecka, począwszy od jego przyjścia na świat aż do wieku młodzieńczego włącznie. Rodzice znając charakterystyczne właściwości dziecka w poszczególnych okresach i fazach jego rozwoju i w związku z tym także wskazania wychowawcze odnośnego okresu, nie potrzebują się spierać i kłócić między sobą co do poglądów wychowawczych, gdyż powinny one być uzależnione od właściwości psychicznych dziecka, a nie od czyjegoś „widzimisie”. Znajac też

na podstawie psychologii rozwojowej prawidłowość rozwoju psychicznego i fizycznego dziecka w danym okresie czy fazie, dostrzegają czy rozwój ich dziecka przebiega prawidłowo, czy też odbiega od normy. W razie zauważenia nieprawidłowości mogą w porę zaradzić złemu, odnosząc się do lekarza specjalisty czy psychologa.

W ten sposób rodzice przez znajomość wiedzy psychologicznej o dziecku mogą ułatwić sobie współżycie, a swemu dziecku zapewnić właściwy rozwój. Chyba to ważniejsze niż „wyprawa ślubna”. Nieznajomość bowiem tych spraw nie tylko przeskadza w obraniu jednolitego poglądu na wychowanie, ale powoduje często błędne wychowanie dziecka, przez co dochodzi u niego do zaburzeń psychicznych, a nawet fizycznych. Sprawia ono wiele kłopotu rodzicom i zamiast stać się dla nich szczęściem i czynnikiem scalającym ich jedność i spójnię, staje się ich zmartwieniem i udręką, wprowadza rozkład w ich jedność uczuciową, prowadzi do konfliktów i napięć między nimi, dezintegruje ich spójnię.

Przygotowanie więc i wychowanie do małżeństwa, to między innymi przygotowanie też i do wychowania dziecka. Wiedza o małżeństwie wiąże się ściśle z wiedzą o dziecku, którą winni sobie przyswoić młodzi partnerzy jako kandydaci do małżeństwa. Daje to równocześnie poważne także spojrzenie na samo małżeństwo i zwiększa świadomość poczucia odpowiedzialności. Wtedy młodzi partnerzy stają się prawdziwie dojrzałymi do zadań stojących przed nimi, znając nie tylko własne obowiązki, ale i drogę do ich wypełnienia. W czasie narzeczeństwa należy się zapoznać z tymi problemami, sięgnąć po podręcznik psychologii rozwojowej takiego czy innego autora, czy też słuchać odpowiednich konferencji na te tematy.

Znajomość prawd religijnych.

Dojrzałość do małżeństwa partnerów wierzących nie może być pełna bez znajomości prawd religijnych, którymi mają żyć i kierować się w swym postępowaniu, wychowując religijnie swoje dziecko. Skończyły się te czasy, kiedy sprawy religijne były domeną duchownych, a ambona prawie ich jedyną instancją. W dzisiejszej rzeczywistości rodzice muszą wziąć czynny udział w wychowywaniu religijnym swych dzieci, dając im nie tylko przykład religijnego życia, ale i odpowiednią wiedzę religijną.

Kościół, począwszy od Soboru Trydenckiego, praktykował egzaminy przedmałżeńskie, a w nich wymagał od nowożeńców znajomości prawd wiary w zakresie katechizmowym. Ten egzamin kontynuowany jest w kościele po dzisiejszy dzień, ale tego nie można nazwać przygotowaniem wystarczającym do wychowania religijnego dziecka w rodzinie. Można mieć zresztą wiedzę religijną, ale nie umieć wychowywać religijnie. Dziś kandydatom do małżeństwa brakuje i jednego i drugiego.

Brak im wiedzy religijnej. Punkt katechetyczny niejednokrotnie nie jest w stanie dostarczyć im jej w sposób wystarczający. Trzeba więc uzupełniać samemu często poważne braki w tej dziedzinie przy pomocy odpowiedniej lektury religijnej czy pewnych kursów przygotowawczych.

Gorzej jeszcze przedstawia się sprawa wychowania religijnego, gdy chodzi o jego znajomość u świeckich. Najczęściej brak im jest tej umie-

jętności. Dziecko traktują jak półdorosłego człowieka, przekazując mu prawdy religijne w sposób dla niego niezrozumiały i zniechęcający.

Kandydaci do małżeństwa winni nie tylko mieć solidne przygotowanie religijne w zakresie samej znajomości prawd religijnych, ale także w zakresie przekazywania ich dziecku. Wiadomości tych dostarczy gruntowna lektura religijna, kursy przedmałżeńskie oraz pedagogika rodziny, jej dział o wychowaniu religijnym w rodzinie. Zapewniając zaś swemu przyszłemu dziecku odpowiednie wychowanie religijne poprzez własne ku temu przygotowanie, młodzi partnerzy zapewniają tym samym przyszłej spójni rodzinnej odpowiednią siłę.

II. CZYNNIKI DEZINTEGRUJĄCE STRUKTURĘ MAŁŻEŃSKĄ I RODZINNA

Nie wszystko osiąga swój cel w życiu zgodnie z zarysowanym planem, a kataklizmy zdarzają się i w atmosferze rodzinnej przy wybuchu namiętności ludzkich. Do takich właśnie kataklizmów życia ludzkiego zaliczyć należy rozbicia rodzin poprzedzane rozbięciem małżeństwa na skutek rozbicia uczuciowego między małżonkami.

Każdy rozwód czyli rozbiecie formalne małżeństwa i rodziny poprzedzony jest już wcześniejszym rozejściem się serc wygasłych do siebie uczuciowo, a może nawet wypełnionych nienawiścią ku sobie, przynajmniej do jednego z nich. Załóżmy, że ci ludzie pobrali się z miłości, a jednak pewne czynniki stanęły na przeszkodzie w ich adaptacji do siebie, w wyniku czego nie mogą współżyć ze sobą, nie mogą się dogadać, chociaż dogadywali się w początkach swego wspólnego życia czy nawet przez kilka czy kilkanaście lat; ale potem serca ich odwróciły się od siebie i nie bacząc nawet na dzieci, chcą się rozejść każde w swoją stronę.

Rzadko kiedy, chociaż i to się zdarza, rozejście jest nagłe, po pierwszej nocy czy pierwszym dniu pożycia ze sobą. Przeważnie jednak proces niezadowolenia narasta, przybierając coraz większe rozmiary, stanowiąc podłoże dla różnych konfliktów i napięć, które coraz trudniej dają się rozładowywać, aż wreszcie przechodzą w stan permanentny, czyniąc życie trudnym, nieznośnym czy nawet niemożliwym.

Można powiedzieć, że konflikty, czyli starcia sprzecznych lub różnych postaw, celów czy sposobów działania między małżonkami, są prawie nieuniknione, skoro są oni dwiema różnymi indywidualnościami, osobowościami, podobnie jak i między rodzicami i dziećmi. Ale konflikty dają się rozwiązywać. Groźniejsze są napięcia, które są konfliktami trwałymi, nabierającymi z czasem niebezpiecznej siły emocjonalnej, dezorganizującej rodzinę, a nawet ją rozbijającej.

Otóż napięcia w małżeństwie i w rodzinie mogą mieć różne źródła.

Amerykańscy pisarze: Burgess i Locke⁶³ podają pewne typy napięć w rodzinie, takie jak:

a) Napięcia o źródle dziedzicznym i psychogennym, do których zaliczyć należy rozbieżności temperamentalne. b) Rozbieżności wzorów kulturowych (różnice językowe, różnice postaw obyczajowych, tradycyjne,

⁶³ E.W. Burgess i H.J. Locke: *The Family from institution to companion-ship*. 2 Ed. New York 1953.

uczuciowe, różnice w zapatrywaniach na podstawowe wartości — jako skutki pochodzenia partnerów z różnych środowisk). c) Rozbieżności wynikające ze zmiany ról społecznych między małżonkami (np. w razie utraty pracy męża żona staje się jedynym żywicielem rodziny). d) Napięcia na tle ekonomicznym lub prowadzenia gospodarstwa domowego. e) Napięcia uczuciowe i seksualne, pochodzące z trudności przystosowania uczuciowego i seksualnego partnerów.

Odnosnie zaś napięć między rodzicami i dziećmi, zdaniem tychże autorów, źródeł ich należy szukać: a) W rozbieżnościach temperamentalnych między rodzicami a dziećmi, w różnicy wieku, utrudniającej wzajemne porozumienie. b) W różnicach wzorów kulturowych, na skutek wychowania młodych w innej już kulturze i na innych wzorach kulturowych (konflikt pokoleń). c) W różnicy zapatrywań na role, jakie mają pełnić rodzice w stosunku do dzieci i dzieci w stosunku do rodziców.

Nieudana akomodacja napięć i konfliktów prowadzi do kryzysu rodziny, czyli do takiej sytuacji, w której zawodzą dotychczas stosowane wzory działania, przez które nie daje się ono rozwiązać i istotne potrzeby małżonków i rodziny nie zostają zaspokojone. Adaptacja między małżonkami staje się wtedy bardzo utrudniona, a niejednokrotnie przechodzi granice ludzkiej wytrzymałości. To doprowadza do dezorganizacji rodziny, czyli do stanu, w którym współzycie rodziców ze sobą, układ stosunków wewnątrzrodzinnych oraz „przyjmowanie i wykonywanie obowiązków rodzicielskich pozostają w sprzeczności z istotą i celami zarówno małżeństwa jak i rodziny”⁶⁴. Następstwem takiej dezorganizacji jest zwykle rozbitcie rodziny i sieroctwo społeczne dzieci.

Zachwiana równowaga środowiska rodzinnego i wychowawczego prowadzi do zaburzenia równowagi psychicznej dzieci, do zakłócenia prawidłowego rozwoju ich osobowości.

Kryzysy małżeńskie i rodzinne powodowane są czynnikami natury psycho-fizycznej i środowiskowej o dużym napięciu emocjonalnym. Niektóre spośród nich, zdaniem naszym najważniejsze i najczęściej się powtarzające, podamy poniżej.

Pomyłka.

Nie to, czego rzekomo szukali i czego się po sobie spodziewali, znaleźli. Pomyłka ta i związane z nią rozczarowanie może mieć swe źródło w miłości lub w konflikcie wyobrażeń.

W pierwszym wypadku mamy do czynienia z tzw. „wielką miłością” młodych do siebie, która w pierwszych ich zetknięciach ze sobą daje upojenie i przysłania rzeczywistość. Jest to właśnie miłość odruchowa, biologiczna, zmysłowa, o dużej dynamice, ale małej trwałości, brana często za miłość prawdziwą — bo dynamicznie wielką, nie szukającą innych wartości u drugiej strony prócz pociągu zmysłowego i dynamiki uczucia. Harmonia w małżeństwie zawartym z takiej miłości po pierwszych upojeniach małżonków zaczyna się psuć. Zaczynają oni dostrzegać w sobie braki, których przedtem nie widzieli, chociaż byli zapatrzeni w siebie. Tymczasem ani ich charaktery, ani zainteresowania nie są

⁶⁴ H. Izdebska: Funkcjonowanie rodziny a zadania opieki nad dzieckiem. Warszawa 1967 s. 12—13.

zgodne. Nawet i powaby zewnętrzne, przedtem pełne uroku, teraz wydają się pospolite. Wszystko, co dawniej ślepa miłość skrzętnie ukrywała przed krytycznym spojrzeniem, a nawet nie dopuszczała do niego, po pierwszych przeżyciach miłosnych, po miodowych tygodniach, zostaje odarte z piękna i ukazane realnie, budząc rozgoryczenie i niezadowolenie. Partnerzy czują się oszukani i rozczarowani. To dopiero początek procesu rozpadowego, którego dalszym ciągiem jest ordynarne czy nawet brutalne ustosunkowanie się do siebie i dążenie do rozwodu⁶⁵. Młodzi dają upust swemu niezadowoleniu w oglądaniu się za innym partnerem czy partnerką lub często w kieliszku, zwłaszcza gdy chodzi o stronę męską i w kłótniach, wzajemnie czyniąc sobie niejednokrotnie najcięższe zarzuty, obwiniając drugą stronę, która rzekomo stanęła na drodze życia i pozbawiła szczęścia. Poczęte życie dziecka w takim małżeństwie nie poprawia sytuacji, ale ją jeszcze pogarsza, a nowe życie ludzkie od samego już początku spotyka nieodpowiednią atmosferę dla swego rozwoju i w razie rozwodu rodziców stanie się mieszkańcem Domu Dziecka.

Ale rozczarowanie młodych do siebie może mieć źródło gdzie indziej, mianowicie w konflikcie wyobrażeń, w rozbieżności między ideałem małżonka czy małżonki a konkretnym, rzeczywistym partnerem czy partnerką. Tego rodzaju pomyłka i związane z nią rozczarowanie może mieć swe źródło w nieodpowiednim przygotowaniu do życia małżeńskiego.

Konflikt wyobrażeń i związany z nim kryzys małżeński mają miejsce wtedy, gdy wyobrażenia o małżeństwie, o życiu seksualnym, o osobie małżonka nie zgadzają się z rzeczywistością. Inaczej to sobie strona rozczarowana wyobrażała, aniżeli spotkała w rzeczywistości. Można powtórzyć za poetą, że „ideał sięgnął bruku” — rzeczywistości. Nastąpiło przykre ocknięcie, przebudzenie. Pożycie seksualne, mylnie może wyobrażane jako tulenie się do siebie dwojga zakochanych, sprowadzone do rzeczywistości, zwłaszcza z ordynarnym i niekulturalnym mężem, zaczyna napawać odrazą idealnie nastawioną małżonkę, czynić ją zimną, patrzącą ze wstrętem na męża zbliżającego się w zamiarach spotkania płciowego. Może to nawet doprowadzić do stanów nerwicowych.

Podobne niebezpieczeństwo rozczarowania może nieść ze sobą wyidealizowany obraz osoby kochanej. Miłość bazująca na uczuciu łatwo retuszuje braki uwielbianego partnera, często stwarza pozory piękna. Uczucie bowiem zawsze rzuca na przedmiot upragniony światło upiększające, jeśli jest uczuciem dodatnim, podobnie jak i uczucie ujemne zaciemnia znowu jego strony pozytywne, a naświetla negatywne.

Jednakże wyidealizowany obraz kochanej osoby nie jest tak groźny, jak w wypadku ślepej miłości czy konfliktu wyobrażeń, zwłaszcza jeśli osoba kochana ma w swoim charakterze pewne cechy pozytywne, potrzebne do wspólnego pożycia.

Bardziej może niebezpieczne jest ukrywanie swych wad i ujemnych cech charakteru w czasie np. narzeczeństwa, aby przedstawić się drugiej stronie lepszym, niż się jest w rzeczywistości. Wtedy ujawnienie się wad, zwłaszcza gdy one są poważne, i odkrycie swego autentyzmu dopiero w małżeństwie, może się stać powodem rozczarowania, a nawet powodem rozpadu pożycia małżeńskiego. W takim wypadku wady charakteru, jak:

⁶⁵ B. Łobodzińska: *iw.* s. 126.

alkoholizm, marnotrawstwo, chuligaństwo, brutalny egoizm itp. stanowią groźbę dla spójni małżeńskiej i rodzinnej.

Zachodzi jednak pytanie, czy rozczerowanie w powyższych przedstawieniach zawsze prowadzi i prowadzić musi do rozbicia małżeństwa? Nie można powiedzieć, że zawsze, bo przecież wiele małżeństw rozbitych uczuciowo nie szuka rozwodu, ale na liście wniosków o rozwód wniesionych do sądu przez mieszkańców np. Warszawy 1958 r., kwestie związane z życiem seksualnym małżonków⁶⁶, abstrahując już od tego, czy były wynikiem konfliktów wyobrażeń, czy też bez tego rodzaju konfliktów, zajęły pierwsze miejsce. Występowały one niemal w każdym pozwie rozwodowym. Złe życie seksualne, jak to już wyżej powiedziano, rzutuje na całość życia małżeńskiego, na wzajemne traktowanie się małżonków i na atmosferę domową. Wydaje się więc słuszne powiedzenie lekarza-psychologa i socjologa, że „do szczęścia oraz fizycznego i psychicznego zdrowia żony konieczne jest doskonale przystosowanie seksualne między nią i mężem. Ilość przyczyn nieudanych małżeństw jest chyba prawie taka sama jak liczba nieszczęśliwych małżeństw”⁶⁷. Tym samym „małżeństwo całkowicie udane pod względem seksualnym może przetrwać długo mimo wielu rozbieżności z innych powodów”⁶⁸.

Oczywiście autor wydaje się nie dostrzegać, że małżeństwo całkowicie udane pod względem seksualnym jest raczej dopełnieniem udanego małżeństwa pod innymi względami, np. wartości osobowościowych. Samo życie seksualne nie wystarcza, chociażby ono było jak najbardziej dopasowane chwilowo wśród partnerów, by stało się między nimi związkiem trwałym i spójnym, bo człowiek to coś więcej niż tylko *sex*. Niemniej jednakże *sex* odgrywa dużą rolę w życiu małżeńskim i wywiera duży wpływ na jego jakość i trwałość, o czym już powiedziano, a to przez powiązanie ze sferą uczuciową, sięgającą głęboko w przeżycia małżonków. Stąd też niepowodzenie w życiu seksualnym małżonków staje się niepowodzeniem w całości ich życia i prowadzi do jego dezorganizowania, a nawet rozbicia.

Dzieje się tak także dlatego, że na skutek nieudanego życia seksualnego, partnerzy czy jedno z nich, poszukują powodzenia i szczęścia w stosunkach pozamałżeńskich, dopuszczając się zdrady drugiego małżonka, raniąc jego ambicję, honor i sumienie małżeńskie. Zarówno więc brak prawdziwej miłości jak i nieudane życie seksualne czy wady charakteru czynią życie wspólne trudnym, powodują narastające niezadowolenie, konflikty i napięcia i jeśli partnerzy nie mają silnej wiary religijnej, to rozbici uczuciowo zdążają do rozbicia formalnego swego małżeństwa, domagając się rozwodu.

Miłość odruchowa, biologiczna, bez podbudowy głębszej miłości, jeśli stała się motywem zawarcia związku małżeńskiego, jest jednocześnie czynnikiem jego rozkładu. Podobnie też brak wychowania i przygotowania do życia małżeńskiego z obydwu stron, nieudane życie seksualne, brak w nim kultury, fałszywy i nie prostowany w porę jego obraz, stają się również czynnikami dezintegrującymi spójnię małżeńską i rodzinną.

⁶⁶ J. Malanowski: Rozwody w 1958 r. w Warszawie. *Studia Socjologiczne* 6 (1962) 231—242.

⁶⁷ K.C. Hutchin: jw. s. 51.

⁶⁸ Tamże.

Alkoholizm.

In vino veritas — głosi stare powiedzenie. Człowiek pijany czy upity zachowuje się prawdziwie, autentycznie według swoich popędów. Spadają z niego hamulce ubezwładnione w korze mózgowej odpowiednią dawką alkoholu, opada kultura, przygasa rozum, wiotczeje wola, gasną wypracowane szlachetne uczucia, a pozostaje tylko trzon popędowy. Zachowanie się takiego człowieka, a w naszym wypadku męża i ojca, przybiera niejednokrotnie charakter chuligański, awanturniczy, zakłócający atmosferę domową, napawający lękiem i strachem żonę i dzieci. Pożycie z nim staje się nieznośne, a zbliżenia seksualne wstrętne i obrzydliwe, prowadzące do urazów nerwicowych. Widok i chuligańskie zachowanie się ojca powoduje u dzieci zaburzenia w systemie nerwowym, a więc i w procesie adaptacyjnym do środowiska, kierując je na drogę wykołejenia i przestępczości.

Jakąż więc gwarancją spójni małżeńskiej i rodzinnej może być mąż i ojciec alkoholik? Nie tylko, że okrada własną rodzinę przepijając zarobek przeznaczony dla rodziny, a czasami i zarobek żony-matki, ale rujnuje zdrowie własne i swojej rodziny, sprowadza nędzę i piekło tym, których miał kochać. Toteż nic dziwnego, że straszliwy ten nałóg niszczy więc małżeńską i rodzinną, zabija autorytet rodzicielski, działa więc destrukcyjnie i dezintegrująco na strukturę małżeńską i rodzinną. „Małżeństwo stało się ciężarem — pisze żona zmaltretowana przez męża pijaka. Miłość, jeśli istniała przed ślubem, została brutalnie stłumiona w późniejszym życiu. Atmosfera w domu nie do zniesienia. Co robić? Dziecko wzrasta wciąż wśród wiecznego niepokoju... Ciężko mi było zdobyć się na ostateczną decyzję, na rozejście się, ale pewnego dnia powiedziałam: dość tego!”⁶⁹ Ale żona prawdziwie religijna i wierząca nie może powiedzieć: „Dość tego!” — i rozejść się. Może tylko domagać się separacji, albo żyć z takim człowiekiem na gruzach zniszczonego szczęścia. Jaki jej los i los jej dzieci?

Dane statystyczne⁷⁰ z terenu miasta Warszawy wskazują, że alkoholizm zajmuje trzecie miejsce w grupie wniosków o rozwód, jakkolwiek nie każda rodzina mająca męża pijaka dąży do rozwodu. Pijaństwo jako przyczynę rozwodu podało: przeszło 50 proc. żon robotników i ok. 26 proc. żon pracowników umysłowych. Z pijaństwem łączy się bardzo często brutalne zachowanie się współmałżonka i złe traktowanie drugiej strony i dzieci, bicie, maltretowanie, niszczenie urządzenia domu, nastawanie na życie drugich itp.

Ale pijak to nie tylko niebezpieczny awanturnik, lecz także człowiek chory, u którego chora jest wola i osłabiony system nerwowy. Choroba ta wzrasta i nasila się w miarę coraz dłuższego czasu i częstszego spożywania alkoholu. Małe są możliwości wyjścia z tej choroby⁷¹ nawet i drogą leczenia, jeśli środowisko współtowarzyszy pijaka pozostaje bez zmiany. Toteż nieroztropnie postępuje partnerka, godząc się na związek małżeński z alkoholikiem czy nawet podejrzanym o alkoholizm. Nie dają rękojmi jego zaklęcia, że się poprawi i zmieni, gdy się pobiorą. Nie ma widoków

⁶⁹ Rodzina o rodzinie, jw. s. 82—83.

⁷⁰ J. Malanowski, jw. s. 231—242.

⁷¹ W. Skulska: Marginesy naszego życia. Warszawa 1967 s. 196—225.

na taką zmianę po ślubie, jeśli nie nastąpiła już wcześniej, a więc przed ślubem. Alkoholik zawierający związek małżeński równocześnie wnosi weń czynnik jego rozkładu.

Dzieje się jednak czasami inaczej, że nałóg ten zostaje spowodowany konfliktami małżeńskimi i rodzinnymi, a więc jest on następstwem dezorganizacji życia małżeńskiego, a nie jej przyczyną, chociaż i w takim wypadku pogłębia on proces tejże dezorganizacji, zwiększając jeszcze bardziej napięcia życia małżeńskiego i rodzinnego.

Teściowa.

Małżeństwo bez uzgodnienia ról i wzorów postępowania między małżonkami względem siebie i wobec dziecka jest nie zorganizowane duchowo i niespójne i jako takie nie ma widoków pomyślnego rozwijania się. To uzgadnianie wzorów postępowania winno się dokonywać już przed zawarciem małżeństwa i uzupełniać w toku wspólnego życia. Często jednakże dzieje się inaczej, i do tego uzgodnienia nie dochodzi ani przed zawarciem związku małżeńskiego ani po jego zawarciu. Pomijając już trudności charakteru partnerów, którym trudno przychodzi to uzgodnienie, trzeba zauważyć, że przyczyny tego są często poza nimi, że ktoś inny wtrąca się w ich osobiste sprawy i nie dopuszcza do porozumienia. Tym czynnikiem destruktywnym bywa często teściowa.

W ślepych przywiązaniu do syna już żonatego, rzadziej do córki, uważa siebie za najbardziej kompetentną i niezastąpioną matkę sprawującą nad nim kierownictwo i opiekę, a synową uważa za intruza, bo ona jej wydarła dziecko, zabrała jego serce, które za wszelką cenę, niejednokrotnie nawet za cenę rozbitcia małżeństwa, trzeba odebrać. Jedne czynią to bardziej, inne mniej świadomie, nie uważając swojej ingerencji za coś złego, skoro to czynią z miłości dla swego dziecka. Niejednokrotnie wprost nakłaniają do buntu przeciwko drugiej stronie, wytykając na każdym kroku prawdziwe lub nieprawdziwe jej wady, zakłócają spokój i nie chcą dopuścić do zgody. W swoim zaś zaślepieniu i zacietrzewieniu nie dostrzegają wad swojego syna, jak np. pijaństwo, lekkomyślność i hulatyki, albo widząc je, obwiniają za nie synową, z którą rzekomo syn jest nieszczęśliwy i szuka pocieszenia w kieliszku czy marnotrawstwie.

Błędne i niesprawiedliwe byłoby stwierdzenie, że wszystkie teściowe pełnią tak destruktywną rolę w stosunku do młodych. Są przecież między nimi matki rozsądne i roztropne, które w trudnościach i sporach między młodymi biorą w obronę raczej stronę przeciwną, a nie własne dziecko. Niemniej jednakże spory odsetek teściowych wprowadza rozkład i rozbitcie małżeństwa młodych.

Badania stosunków wewnątrzrodziny przeprowadzone w 74 rodzinach trzypokoleniowych⁷² (rodzice — dzieci — teściowie) wykazują, że na 48 rodzin, czyli 65 proc., o zaburzonych stosunkach rodzinnych, aż 43 rodziny, czyli 57 proc., zaburzone zostały na skutek destrukcyjnej ingerencji matek. Z tychże rodzin zaburzonych przez teściowe 27 proc. zerwało więź małżeńską i rodzinną, a 30 proc. żyje w napięciach, a więc konfliktach permanentnych, nie dających się rozładować.

⁷² M. Ziemska: jw. s. 336—338.

Czym tłumaczyć taki stan rzeczy? Autorka przeprowadzonych badań tłumaczy, że nieprawidłowa postawa macierzyńska tych matek może przybrać dwojaką formę: 1) postawa nadmiernej troskliwości, nadmiernego ochraniania, prowadząca do utrzymania syna lub córki w ciągłej silnej współzależności; 2) postawa krytykująca i naginająca syna lub córkę do własnych wymagań. W jednym i w drugim wypadku ingerencja takiej matki nie pozwala na zharmonizowanie życia młodych małżonków, na stworzenie modelu własnego życia małżeńskiego i rodzinnego według wypracowanych przez siebie i uzgodnionych wzorów postępowania.

Jedna i druga forma postawy macierzyńskiej jest nieprawidłowa i tchnie wysokim samolubstwem, niezdrową koncentracją uczucia na dziecku, nie pozwala dziecku na własny plan życia. Stąd wydaje się słuszną przedstawioną przez nas uprzednio teza o potrzebie własnego mieszkania dla młodych małżonków i niezależności materialnej.

Rozsądne matki-teściowe same to dobrze dostrzegają, że wspólne życie z młodymi rzadko wychodzi na korzyść, tak jednej, jak i drugiej stronie. Przyznaje to otwarcie szlachetna teściowa, która z własnych oszczędności pomagała młodym w ich początkach życia małżeńskiego, że młodzi winni sami sobie słać własne gniazdo, bez inwigilowania ze strony teściów, a nawet bez pomocy materialnej, jeśli to możliwe: „Gdy dzieci wyfruną w świat i założą własne gniazdo, nie pchajcie się do nich, bo starzy młodym przeszkadzają”⁷³.

Każdy człowiek, a przede wszystkim młody, przedkłada trudne życie, ale wolne, nad łatwiejsze, ale zależne od innych, choćby nimi byli tak bliscy, jak ojcowie. W grę tu wchodzi także pewien psychologiczny czynnik posiadania kochanego człowieka — mianowicie męża ze strony żony, syna ze strony matki. Matki i żony nie chcą dzielić przedmiotu swego kochania. Stąd może się rodzić pewna niechęć do siebie i żal, a może i zazdrość. Tylko wielkoduszne matki, które zdają sobie z tego sprawę, że wychowują dzieci nie dla siebie i wielkoduszne żony, które potrafią zrozumieć także miłość matki, są względem siebie wyrozumiałe i mogą współżyć ze sobą, nie dopuszczając do zadrażeń i konfliktów. Ale tych wielkodusznych matek i wielkodusznych żon jest niewiele.

Trójkąt małżeński.

„Obca kobieta wrosła w nasz dom i toczy go jak grzyb”⁷⁴ — pisze żona skrzywdzona zdradą swego męża. Dla spójni małżeńskiej konieczna jest jedna miłość, ta która płonąć, rozpalala ognisko małżeńskie i której płomień nie zgaśnie do jego utrzymania do końca życia partnerów. Ponieważ dane ognisko małżeńskie płonie miłością tych dwojga ludzi, nie więc dziwnego, że przygasa, skoro jedna strona wycofuje z niego swoją miłość i odchodząc, zapala inne ognisko. Wtedy rwie się więź małżeńska, a jeśli są dzieci, to także rodzinna. Małżeństwo uczuciowo staje się rozbite przez tzw. „trójkąt małżeński”. Powstaje kryzys małżeński, mogący, doprowadzić do formalnego rozbicia na drodze rozwodowej.

Prawo kościelne nie dopuszcza rozwodów w żadnym wypadku, a więc i w wypadku zdrady małżeńskiej, wskazując na reorganizację uczuć i na obowiązek przebaczenia.

⁷³ Rodzice — dzieci — rodzice. Warszawa 1967 s. 252.

⁷⁴ Nas dwoje: jw. s. 143.

W samej zdradzie małżeńskiej należy jeszcze wyróżnić dwie jej formy: zdradę spowodowaną chwilowym pociągiem zmysłowym do drugiej płci, bez zaangażowania się uczuciowego oraz zdradę spowodowaną głębszym uczuciem do drugiej osoby poza stosunkami małżeńskimi. Ta druga forma zdrady jest wynikiem uczuciowego zaangażowania się z inną osobą na podłożu trwałym i sprowadza dezintegrację dla struktury małżeńskiej i rodzinnej z powodu zerwania więzi uczuciowej. Wtedy żona traci męża, albo mąż żonę, a dzieci tracą ojca lub matkę w sensie niepodzielnego uczucia. Rozpoczyna się wspólna tragedia rodzinna. Dwoje ludzi, związanych uczuciem miłości i przyjaźni, którzy przeżyli ze sobą parę, kilka czy kilkanaście lat, stają się dla siebie obcy, nie znajdują wspólnego języka ze sobą, przybierają wobec siebie postawę wroga, a nawet agresywną. Wytwarza się atmosfera napięcia, atmosfera bólu i krzywdy dla strony zdradzonej, atmosfera zaburzająca równowagę psychiczną dzieci, zakłócająca normalny i prawidłowy ich rozwój, wymagający ciepłego klimatu uczuciowego w domu, gdyż rodzina traci swą jedność i spójnię.

Tragedia rodzinna z powodu zdrady jednego z małżonków czy obydwójga ma miejsce nie tylko wśród małżeństw nieudanych od początku zaistnienia ich związku małżeńskiego, ale także wśród małżeństw uczuciowo zgranych od początku, dopełnionych udanymi dziećmi. Wypadki takie nie są odsobnione, kiedy mąż i zarazem ojciec w poważniejszym już wieku pozostawia kochaną przedtem swą żonę i dorastające dzieci po nawiązaniu kontaktu uczuciowego z inną kobietą, zmieniając tym samym stosunek uczuciowy do własnej żony i własnych dzieci.

Statystyka rozwodów mówi, że największy procent rozwodzących się, tak mężczyzn jak i kobiet, przypada na wiek od 30 do 40 lat⁷⁵. W grę tu wchodzi liczne okazje do nawiązywania kontaktów z innymi osobami w pracy zawodowej, zaniedbanie własnej żony pod względem zewnętrznym, okazje na wczasach, próba swoich szans podobania się, lekkomyślność i brak silnych zasad moralnych.

Czy istnieje możliwość powrotu do stanu poprawnego, uprzedniego życia wspólnego? Nie jest to wykluczone, zwłaszcza, gdy strona pokrzywdzona jest bardzo wyrozumiała i taktowna, a także gdy strona, która zawiniła, zaprzestanie zdrady. Jeśli jednak strona pokrzywdzona straciła uczucie do współmałżonka, stała się oziębła i nosi do niego głęboką urazę, to trudno mówić o przywróceniu więzi uczuciowej, bo „serce nie sługa”, nie zna rozkazu. Mogą być natomiast przywrócone poprawne stosunki kulturalne na zewnątrz. Wiele tu jednak znaczy czynnik religijny — prowadzący zbłąkaną stronę do naprawienia krzywdy, a skrzywdzoną do przebaczenia i do ożywienia uczucia miłości do siebie, do zwrócenia ojca czy matki dzieciom. Często jednakże u tych którzy wąż się na zerwanie więzi małżeńskiej i rodzinnej, idzie w parze załamanie w wierze, załamanie religijne, wyrzucenie z świadomości Boga, który przeszkadza w krzywdzeniu drugiego człowieka.

Niech nam się nie zdaje, że „inna miłość” przesładuje tylko mężczyzn, a kobiety-żony trwają w wierności przy miłości zaprzysiężonej. Nierzadko kobieta przeżywa drugą młodość ze swoim „przyjacielem”. Jej zdrada jest zawsze niebezpieczna, ponieważ, jak to już powiedziano,

⁷⁵ B. Łobodzińska: *iw.* s. 133.

połączona jest przeważnie z uczuciem, a nie tylko z samym pociąganiem seksualnym. Wtedy nie pomogą nawet łzy wiernego i pracowitego męża, nie wzrusza los pozostawionych dzieci, często zdemoralizowanych przez własną matkę, która uprawia swą miłość z kochankiem na ich oczach, o czym tak wiele mówią *Trudni rodzice*⁷⁶.

Rozbieżność charakterów.

Rozbieżność charakterów i usposobień temperamentalnych nadwzręża poważnie stosunki wewnątrzrodzinne, prowadzi do kłótni wzajemnej i wymyślań sobie przy użyciu nieraz słów i wyrażań niecenzuralnych, a nawet do gróźb i agresji oraz do długotrwałych gniewów i zaniechywań rodzinnych obowiązków i to niejednokrotnie na złość drugiej stronie. Taka atmosfera niezgodności i ciągłych zadrażnień utrudnia w wysokim stopniu życie wspólne nie tylko między rodzicami, ale i między rodzicami i dziećmi. Dzieci trudne i wykolejone często oskarżają swoich rodziców o kłótniową i pełną wrogią napięć atmosferę domową, która stała się powodem opuszczenia przez nie domu i wykolejenia.

Czasami rozbieżność usposobień między małżonkami może mieć podłoże nerwicowe i psychopatyczne⁷⁷ i objawiać się wzmożoną tendencją do agresywności, nawet z odcieniem sadyzmu.

W naszej literaturze o rodzinie takie objawy psychopatyczne i sadyzmu spotykamy w opisie zachowania się żony inteligentnej w stosunku do swego męża inżyniera i swoich dzieci, podanym przez Łastika w jego książce pt.: *Trudni rodzice*⁷⁸, gdzie mąż oskarża sądowo swoją żonę o zemstę i sadyzm w stosunku do niego i do dzieci. Żona-lekarz nie mogąc znieść obecności swego męża w ataku furii ucieka się do rękoczyn w stosunku do męża i dzieci, demoluje mieszkanie, a na widok krzyczącej z przestraszu i cierpiącej córki objawia zadowolenie i radość. Bicie do krwi męża i dzieci było dość częstym zjawiskiem i trzeba było skierować je na leczenie do międzyszkolnej poradni zdrowia psychicznego na skutek złego traktowania przez matkę i spowodowania u nich urazów psychicznych.

Reakcje nerwicowe u małżonków psychopatycznych mogą też przybrać takie objawy, jak: tendencję do zaznaczania przesadnej samowystarczalności i odseparowywanie się od drugiej strony, zwłaszcza gdy druga strona przejawia wzmożoną potrzebę okazywania jej opieki i miłości. Często też reakcje neurotyczne mają charakter gwałtownych starć i ataków na siebie w słowach mniej lub więcej dokuczliwych czy wprost ordynarnych, w zależności od kultury partnerów, a nawet posuwają się oni do rękoczyn w stosunku do siebie, by potem godzić się w sposób pełen czułości i wylewności uczuciowej. Mogą też występować wśród tych typów powtarzające się w sposób cykliczny objawy cierpiętnictwa, depresji, inercji, nierobienia sobie nic z niczego, po czym następuje nawrót wzmożonej energii, inicjatywy i siły postawienia na swoim.

Rozbieżność charakterologiczna nawet u partnerów o normalnych reakcjach, ale przeciwnych, niezgodnych, prowadzi do ustawicznych kon-

⁷⁶ S. Łastik: *Trudni rodzice*. Warszawa 1967 s. 169—176.

⁷⁷ V.W. Eisenstein: *Neurotic Interaction in Marriage*. New York 1958.

⁷⁸ S. Łastik: *op. cit.* s. 246.

fliktów i napięć, powodując dezorganizację życia małżeńskiego i rodzinnego. I znowu, jeśli brak jest w ich życiu czynnika wyższego, religijnego, to sytuacje konfliktowe powtarzające się permanentnie — doprowadzają do kryzysu życia małżeńskiego i rodzinnego. Przynajmniej jedno z partnerów musi okazać siłę charakteru i opanowania, aby łagodzić konflikty i napięcia.

Postawa konsumpcyjna.

Wspólne życie małżonków wraz z ich obowiązkami i zadaniami wymaga od nich ofiary i wyrzeczenia się przesadnego egoizmu i hedonizmu. Ma to znaczenie nie tylko odnośnie życia seksualnego, gdy jedno z partnerów szuka w nim zadowolenia bez oglądania się na zadowolenie u drugiego partnera, ale we wszystkich innych obowiązkach, ciążyących na wspólnocie małżeńskiej i rodzinnej. Szukanie w życiu wspólnym tylko zadowolenia własnego, własnej wygody, zwalnianie siebie z obowiązków na rzecz drugiej strony, uchylanie się od odpowiedzialności za wychowanie dziecka, prowadzenia gospodarstwa, obowiązków rodzinnych i przerzucanie ich tylko na drugą stronę, świadczy o postawie konsumpcyjnej, nie nadającej się do życia wspólnego, niszczącej więź małżeńską i rodzinną. Zdarza się, że tego rodzaju postawę pełną egoizmu czy nawet hedonizmu przejawia w małżeństwie tak mąż jak i żona.

Mężowi o postawie konsumpcyjnej wydaje się, że wiele już zrobił, dając swej żonie swoje nazwisko i firmując nim rodzinę. To ma wystarczyć, aby go zwolnić od wielu obowiązków rodzinnych. Jeśli do tego podsumować jeszcze odpowiednie jego stanowisko i związane z nim dochody — to wydaje się, że uczynił wszystko, aby druga strona czuła się szczęśliwa i zarazem wdzięczna. Może zatem, według swego mniemania, wolny czas, wracając po służbowych zajęciach, poświęcać rozrywkom i wypoczynkowi, patrzeć spokojnie na krzątanie się wokół wychowania dzieci, gospodarstwa i spraw kulinarnych żony, również wracającej do domu po pracy, jak i on i również zmęczonej.

Żona o postawie konsumpcyjnej, egoistycznej uważa siebie za kobietę nieprzeciętną, która wyróżniła swego męża, wybierając go spośród wielu innych i dlatego też zgłasza często pretensje, że ten jej nie docenia i zaniedbuje, że jej nie wyręcza w jej własnych obowiązkach, że dostarcza za mało rozrywek kulturalnych i towarzyskich spotkań, gdzie mogłaby być przedmiotem szczególnych zainteresowań. Taka postawa żony-pieszczocha zagraża spójni i trwałości małżeństwa. A to nie tylko dlatego, że dzisiejsze małżeństwo i dzisiejsza rodzina nastawione są na współdziałanie małżonków między sobą, gdzie role i zadania stają się wspólne, ale i dlatego, że w prawdziwym małżeństwie nie może być mowy o prawdziwym szczęściu, jeśli opiera się ono na postawie konsumpcyjnej, a nie na zasadzie: brać i dawać.

Postawa konsumpcyjna i egoistyczna nie sprzyja także życiu rodzinemu. Dziecko w takiej rodzinie uważane jest za niewygodny ciężar. Mąż egoista uważa, że dziecko zabiera mu jakąś część miłości ze strony żony-matki, która mu się należy w całości i że kosztem dziecka żona zmniejsza starania wokół jego własnej osoby, a więc zaniedbuje go. Poza tym dziecko zdaje się uszczuplać budżet rodzinny, przeznaczony raczej na wygody życia.

Natomiast żona egoistka chce być swobodna i nieskrępowana dzieckiem, mieć wolny czas na rozrywki i przyjemności, no i nie stracić dziewczęcej „linii”. Jeśli jednak instynkt macierzyński weźmie w niej górę i zostanie matką jednego dziecka, bo bądź co bądź małżeństwo bezdzietne stawia kobietę w niepełnej wartości, to zacznie przeszczepiać mu także swój egoizm w wychowaniu, kierując je ku postawie samolubnej, czyli też konsumpcyjnej.

Wcześniej czy później postawa konsumpcyjna małżonków zacznie owocować jako bujny chwast i rozsadzać swymi korzeniami delikatne życie małżeńskie wymagające ofiary. Strona egoistyczna nie uznająca potrzeby poświęcenia się i oddania dla drugiej strony wprowadza niepokój i niezadowolenie we wspólnym życiu małżonków. Nie nadążający małżonek czy małżonka w dogadaniu stronie egoistycznej może się łatwo narazić i powodować konflikty, a nawet zerwanie więzi uczuciowej i zastąpienie jej z inną stroną, pozamażeńską. Z chwilą bowiem, kiedy eksploatacja drugiej osoby w małżeństwie uważana jest za zakończoną, wtedy osoba będąca jej źródłem staje się zbędna i należy ją zastąpić inną. Dochodzi więc do sytuacji konfliktowych i wrogich postaw między partnerami. Małżeństwo bowiem i życie rodzinne nie może się rozwijać i dopełniać na zasadzie konsumpcyjnej, na zasadzie jednostronnej konsumpcji, bez równoczesnej gotowości dawania, gdyż małżeństwo ma być związkiem dwojga ludzi zdolnych do ponoszenia wzajemnych ofiar względem siebie i względem dzieci, którym dają życie. Małżeństwo bez takiej zdolności do ofiar i poświęceń jest też związkiem raczej luźnym, bez spójni i trwałości, których nie jest w stanie mu zapewnić żaden ślub, żadne prawo, nawet nakazane z góry przez Boga.

Wyżej wymienione czynniki rozkładu struktury i życia małżeńskiego i rodzinnego nie wyczerpują całości tychże czynników. Prócz nich występują także takie czynniki, jak: bezdzietność małżonków, okrycie się hańbą jednego z nich, długa i przewlekła choroba jednego z nich, nabyta choroba weneryczna w stosunkach płciowych pozamażeńskich, zwyrodniałość seksualna, chorobliwa zazdrość i związana z tym mania podejrzeń itd.

Rzadko też czynniki destrukcyjne występują osobno jako wyizolowane i wyodrębnione, a raczej wiążą się w pewną konstelację czynników z przewagą jednego z nich. Nie zawsze też prowadzą do rozwodu, chociaż powodują rozbicie uczuciowe małżonków. O wiele więcej małżeństw i rodzin żyje w rozbiciu uczuciowym, niż się rozwodzi. Na drogę rozwodów podążają ci z małżonków, u których brak jest mocnych względów religijnych i silnych hamulców moralnych, a napięcia niechęci do siebie zbyt wielkie, przynajmniej za takie przez nich uważane.

Sam zaś rozwód jest formalnym rozbiciem małżeństwa i jest wyrazem rozbicia wewnętrznego między małżonkami a także sygnałem procesu rozkładu podstawowej komórki życia społecznego, jaką stanowi rodzina.

Jakie argumenty za rozwodem przytaczają jego zwolennicy?

Przed wszystkim dobro samego dziecka, dla którego atmosfera domowa skłóconych rodziców staje się piekłem i środowiskiem demoralizującym oraz dobro małżonków w postaci uwolnienia się od siebie i zdobycia nowych szans na nowe życie małżeńskie i nowe szczęście.

Natomiast przeciwnicy rozwodów wskazują również na dobro dziecka,

na jego prawo do obydwójga rodziców — do ojca i matki. Właściwie sytuacja dziecka z powodu rozwodu rodziców skłóconych ze sobą, żyjących w permanentnej nienawiści do siebie wydaje się nie ulegać pogorszeniu. Ale sytuacja jego w porównaniu z innymi dziećmi, których rodzina jest cała, pełna, na pewno jest gorsza i dziecko boleśnie to odczuwa i wstydzi się za swoich rodziców.

Jeśli natomiast chodzi o dobro małżonków, nie wnikając w ich stan wewnętrzny, trzeba powiedzieć, że po każdym rozwodzie szanse kobiety, jako kobiety, spadają, widoki na nowy związek małżeński przygasają. Kobieta wychodzi z rozwodu raczej pokrzywdzona jako kobieta, nawet wtedy, kiedy do niego dążyła.

Prócz dobra dziecka i dobra małżonków trzeba mieć na względzie także dobro społeczne. Związek małżeński bowiem nie jest tylko sprawą prywatną partnerów-małżonków, ale ma głęboki wydźwięk społeczny i religijny. Otóż dla społeczeństwa rozwód niesie niebezpieczeństwo rozłupywania jego fundamentu. Wiadomo, że jedna cegła wyjęta ze ściany, stwarza łatwiejsze szanse wyjęcia następnych i zawałenia się ściany.

Upomnienie małżonków przy ślubie w kościele: „Co Bóg złączył, człowiek niechaj nie rozłącza” — brzmi troską, tak o szczęście małżonków i ich dzieci, jak i o dobro społeczne.

Pedagogika rodziny nie rozstrzyga, czy rozwód jest wskazany lub nie, tylko chce widzieć swoje zadanie w tym, aby tak przygotować partnerów do małżeństwa na drodze wychowania, aby ten nigdy nie był potrzebny; aby dwoje ludzi w poczuciu odpowiedzialności przed Bogiem i własnym sumieniem za spójność i trwałość związku małżeńskiego, tak się do niego przygotowali przez wzajemne poznanie swoich osobowości oraz dojrzałą i wypracowaną miłość do siebie, iżby nie chcieli się nigdy rozstawać i dopuszczać do przykrych napięć między sobą. Ich zgodne współzycie jest zdolne przygotować też właściwą atmosferę wychowawczą dla ich dzieci.

* * *

W ten sposób zintegrowana spójność struktury małżeńskiej i rodzinnej czynnikami podmiotowymi partnerów i warunkami ich bytowymi oraz zabezpieczona przed czynnikami jej rozkładu daje gwarancję na przygotowanie odpowiedniej atmosfery wychowawczej dla dziecka i jego prawidłowego rozwoju. Przygotowani i wychowani do małżeństwa młodzi partnerzy będą zdolni wziąć odpowiedzialność za trwałość i jedność swego małżeństwa i przygotować dziecku właściwe warunki wychowawcze.

UNITÉ, COHÉRENCE ET STABILITÉ DE LA STRUCTURE FAMILIALE ET LE PROCESSUS DE L'ÉDUCATION DE L'ENFANT.

RÉSUMÉ

Parmi les facteurs essentiels dans les processus de l'éducation de l'enfant, il faut compter l'unité, la cohérence et la stabilité de la structure familiale, conditionnée surtout par la stabilité et la cohérence du lien matrimonial — monogamique et fondé sur l'amour mutuel des époux et leur affection pour leurs enfants, comme aussi sur le lien résultant du sacrement de mariage.

L'unité biologique et affective de la structure familiale est nécessaire pour le développement normal de l'enfant, pour son sentiment de sécurité, pour le déve-

loppement de son sentiment civil, pour la formation de son caractère moral et pour sa préparation à son mariage futur, quand il aura atteint l'âge mur.

La cohérence et la stabilité de la structure familiale et matrimoniale, exerçant une influence si grande sur le développement et la formation de la personnalité de l'enfant, sont conditionnées à leur tour par certains facteurs subjectifs, objectifs et pédagogiques, intégrant le lien matrimonial et familial.

Les facteurs subjectifs sont suivants: amour, adaptation sexuelle, santé physique et psychique des époux, leur qualités extérieures, aspirations communes, leur niveau intellectuel, conception générale du monde semblable, traits du caractère, capacité de collaborer, planification familiale commune, lien religieux et aptitude à la vie commune.

Les conditions objectives du lien matrimonial et familial sont suivantes: l'âge des époux, leur situation matérielle et leur milieu d'origine, considéré au point de vue des qualités morales.

Comme des conditions pédagogiques, nous regardons certaines attitudes personnelles, acquises par le moyen de l'éducation, telles que: aptitude à apprécier d'une façon convenable le lien matrimoniale lui-même, dont l'essence consiste en l'intégration spirituelle et personnelle des époux, en la responsabilité à l'égard du coépoux, de l'enfant et du lieu familial lui-même, le respect à l'égard du partenaire, volonté et capacité de remplir son rôle dans la vie matrimoniale et familiale, connaissance des vérités religieuses et de la vie religieuse.

À côté des facteurs intégrant la structure matrimoniale et familiale, la pédagogie de famille a pour objet aussi les facteurs désintégrant son lien, peu favorables à l'adaptation mutuelle des époux, provoquant des conflits et des situations tendues entre eux. Ce sont: un amour réflexe et sans valeur morales et caractérológicas plus élevées des partenaires ou de l'un d'eux, alcoolisme de l'un des partenaires, ou de tous les deux, facteurs extérieurs, troublants une coexistence harmonieuse des époux comme, par exemple, la belle-mère ou un homme ou une femme étrangers détruisant l'union matrimoniale, disparité des caractères des époux, attitude utilitaire, c'est-à-dire égoïste de l'un d'eux, ou de tous les deux, qui ne favorise pas l'esprit de sacrifice nécessaire dans la vie matrimoniale et familiale.

MATERIAŁY

Ks. MARIAN BORZYSZKOWSKI

JAN Z KWIDZYNA: SPIS TREŚCI WYJAŚNIENIA SKŁADU APOSTOLSKIEGO
(PO 1399 ROKU)

(Rękopis 1977 Biblioteki Gdańskiej Polskiej Akademii Nauk)¹

(k. 5a:) Pro tabula exposicionis simboli est sciendum: Quod totus liber iste est distinctus in XIII partes, videlicet in prologum et XII articulos, et quelibet harum partium est distincta per literas alphabeti, aliqua quidem per plures, aliqua uero, per pauciores secundum quod est longa, aut continens pauciora². Quippe prima pars principalis huius exposicionis est prologus. Secunda est articulus primus. Tercia est articulus secundus et sic consequenter de alijs contentis. Ubi igitur ponitur prologo «B» intelligitur per hoc secunda pars prologi. Et ubi ponitur prologo «C» intelligitur tercia pars prologi. Sicut «b» est secunda litera in ordine alphabeti. Et «C» tercia et sic suo modo intelligatur de alijs literis hic positis. Similiter ubi ponitur «ar», per hoc intelligitur articulus; et numerus qui additur articulo, ostenditur quotus sit articulus; litera uero alphabeti circa numerum apposita representat in quota parte illius articuli hoc quod allegatur valeat reperiri. Exempli gracia: Christus dicitur sedere ad dexteram dei patris propter quinque causas: Articulo VI M. Hoc est, si uis scire quinque causas propter quas christus dicitur in scriptura et in symbolo sedere a dextris dei patris, tunc uide in articulo VI^o [[M]] ubi ponitur M. Et sic simili modo est in alijs numero et literis in tabula scriptis. Ob hoc scriptoribus debent comitti, quod articulorum numerum in superiori margine scribant, in singulis folijs, et literis alphabeti in marginibus a latere annotent, ut directe respiciat paragraphos solo a principio deputatos et quod queritur faciliter potest reperiri etc.

Adoracio est triplex: articulo VIII^o g. Adoracione vna debeat (k. 5 b:) adorari vt pater et filius et spiritus sanctus: articulo VIII^o f. Quomodo possint adorari ymago et crux christi, beata uirgo, dyabolo transfiguratus et homo: articulo VIII G.h.l.k. De adoracione utilis est distinctio: articulo VIII k. Angeli sunt creati boni, quorum aliqui auerterunt se a deo et facti sunt dyaboli. Alij ad deum se conuerterunt et sunt in bono confirmati et in nouem ordines distincti: articulo primo M. Angeli sunt in celo empirreo per nouem ordines distincti, habentes cognicionem vnam a natura, aliam a gracia et quelibet illarum est duplex: articulo VI k.l. Angeli nos custodiendo merentur: articulo VI k, articulo VII r. Animarum receptacula ante christi passionem fuerunt quatuor; videlicet: infernus, purgatorium, lybus puerorum nondum in christo renatorum et lybus patrum ad quem christus solum descendit: articulo V a.e. Antichristus precedet iudicium [[A·b·c Quando nascetur antichristus]] et faciet arte mayca miracula et alia multa: articulo VII A.b.c. Quando nascetur antichristus, de qua tribu erit; quando, vbi [eius potestas]], et quibus predicabit, quam diu regnabit. Qualis erit eius potestas. Quale erit tempus in quo

¹ Teksty źródłowe są dokładną transliteracją pierwowzoru. Wyjątek stanowi interpunkcja oraz użycie dużych liter, dostosowane w pewnej mierze do zasad współczesnych. Ubytki w tekście zaznaczone są nawiasami skośnymi (), wyrazy wykreslone podwójnymi nawiasami prostokątnymi [[]], uzupełnienia skryptora klamrami { }. Skróty zostały rozwiązane w tekście. Błędy oczywiste np. ortograficzne poprawiono pismem pochyłym.

² Jan z Kwidzyna w swej *Tabula* w odniesieniu do poszczególnych haseł podaje artykuł *Exposicio symboli* oraz literę, która ma być odnotowana na jego marginesie, np. *Adoracio est triplex: articulo octavo, g.* Przepisujący tekst *Exposicio* nie przykładali większej uwagi do oznaczeń literowych. Trudno przy ich pomocy odszukać w tekście podane hasła. Nie straciły natomiast na aktualności oznaczenia rozdziałów.

regnabit, et quid post eius mortem erit: articulo VII C.d. Amen tripliciter accipitur: articulo 12 in fine. Articulus quid sit: prologo. k. Articuli fidei sunt duodecim, secundum numerum duodecim apostolorum: prologo. l. Sunt etiam quatuordecim alia consideratione, quorum septem sunt de diuinitate et septem de humanitate: prologo. M. Ibidem de articulo sufficiencia. Ascensus: christus ascendit propria virtute cum sanctis patribus, quos de limbo eduxit: articulo VI a. Ascensionis christi utilitas: articulo VI b. An illi, qui cum christo surrexerunt, cum christo ascenderunt, (k. 5 vc:) ascenderunt corporaliter: articulo XI d. Aureola quid sit et quod triplex sit aureola, scilicet: martyrum, virginum et predicatorum: articulo XII a.k.l. Differentia est inter auream auriolem palmam et fructus: articulo XII l. Aureola non habetur christo, neque angelis: articulo XII M. Aureola martirum est potissim(a): articulo XII p.

Beatitudo est duplex: scilicet creata et increata: articulo XII b. In beatitudine anima ad videndum deum, unde facilliter duplici lumine sustollitur et in hac visione anima non potest proficere: (articulo) XII C. Beatitudo post iudicium et resurrectionem corporum erit maior extensius et etiam intensius, quam ante resurrectionem corporum: articulo XII R. Beatitudines, que sunt consummate virtutes manebunt in patria: articulo XII v.

Caritas est vna omnium recte diligencium: articulo IX C. Caritas est causa vere reuelacionis et quomodo quis cognoscitur habere caritatem: articulo octavo x. Celi corporum sunt decem: articulo primo M, articulo VI d. Celum capitur aliquando metaphoricè: articulo VI E. In celo empirreo quomodo sanctorum sit collatio: articulo VI E. Celum empirreum quale est: articulo primo M, articulo VI d.f (articulo) VII C. De celi gaudijs et delicijs: articulo VI g. Et mansionibus: ibidem h.g.h. In celo triplex est premium, scilicet essenciale, consubstantialè et accidentale: articulo XII per totum. In celo non erunt mansiones corporaliter differentes: articulo XII R. Confessio est de omnibus peccatis vni confessori facienda: articulo decimo. A. Nec est inuile simplici sacerdoti casus episcopales et papales confiteri: ibidem. Contritio vera includit dolorem de omnibus peccatis preteritis, cessationem ab omnibus (peccat)is presentibus et firmum propositum abstinendi ab omnibus peccatis futuris: articulo decimo. (k. 5 vd:) h. Corpus gloriosum qualiter potest videri, palpari, moueri et esse in loco cum alio corpore: articulo quinto l, articulo XII h.l. Creatura non potest omnipotens fieri: articulo primo. l. Creatura omnis a deo est facta: articulo primo. l. Triplex est creatura, scilicet: pure spiritualis, pure corporalis, et mixta, ex corporali et spirituali: articulo primo. l. Credibilia fidem racionabiliter proponuntur ad credendum talia, ut sint supra ad racionem humanam: prologo. E. Credere in deum distinguitur contra credere deo et contra credere deum: articulo primo. C. articulo VIII A. Non proprie credimus in ecclesiam catholicam: articulo IX A.

Deus tantum est vnus, probatur: articulo primo. b. Nec est possibile esse plures: articulo primo. E. Deus cognoscit omnia preterita, presenciam et futura: articulo primo. d. Dei sciencia nominatur multis nominibus: articulo primo. E. Deus vere omnipotens, licet non possit peccare uel se meliorem facere etc.: articulo primo. g. Deus non potest facere creaturam omnipotentem, nec de uirgine corrupta, quod fuerit non corrupta: articulo primo. h, articulo XII. O. Deus produxit in esse omnes creaturas et creauit hominem propter suam bonitatem: articulo primo. l. Quare deus creauit mundum et quare non prius creauit eum, uel quid fecit ante mundi creacionem: articulo primo. l. q. Quare deus non fecit res indiffinibiles uel meliores et quare permisit hominem ita cito cadere et quare plures homines sunt mali, quam boni: articulo primo. l. q. Deus quinque modis agit: articulo primo. B. R. Ad dei noticiam peruenitur similitudine: articulo secundo. C. Deus loquitur quatuor modis: articulo octavo. Est deus piissimus, vocat nos ad penitentiam: articulo decimo. f. g. Dyabolus fuit bonus angelus a deo creatus: articulo primo. M. Dyabolus ante christi aduentum in mundum habuit duas manus: vnam impellentem et aliam atrahentem: articulo III l. Dyaboli puniuntur per opera virtutum et sacre theoloye studium: prologo. A. (k. 6 a:) Quomodo dyabolus dicitur ascendisse in celum: articulo VI E. Quare deus permittit demones facere miracula: articulo septimo. b. Dyabolus in aliquo casu potest sine peccatum adorari, sed cave quando transit, figurat se: articulo octavo. l. Dyabolus scit multa futura: articulo octavo. b. Dos, quid sit: articulo XII d. Tres sunt dotes anime: ibidem. d. f. Et quatuor sunt dotes corporis: ibidem. e.h.l. An christus et angeli habeant dotes: articulo XII g. Differentia est inter dotem et donationem propter nupcias et peraffernalia: articulo XII E. Corpus glorificatum potest videri ab oculo non glorificato: ibidem. h. An corpus glorifica-

tum possit esse cum alio corpore non glorificato aut glorificato in eodem loco: articulo XII I.

Eucaristia quomodo conficiatur et quomodo in ea contineatur et quis digne eam accipiat: prologo. O. Qualiter sit adoranda: articulo octavo. g. I. Quid faciendum sit si sacerdos considerat se post consecrationem vinum non infundisse: prologo. p. Si polucio nocturna impediatur sumptionem eucaristie: ibidem. q. Quid, si musca uel venenum in calice fuerit: ibidem. R. Quid, si sacerdos recordetur se aliqua non dixisse: ibidem. Quid, si sanguis stillauerit de calice: ibidem. Quid, si hostiam quis euomerit vel amiserit aut si nimis comederit: prologo. S. Quid, si sacerdos in missa recordetur se in peccato esse vel comedisse: ibidem. Ecclesia est congregatio fidelium, cuius christus est caput et in ipsam non credimus proprie: articulo nono. a.c. Ab ecclesia quis prescinditur tribus de causis: ibidem. C. Ecclesie vniuersalitas et dignitas: ibidem. d. Et firmitas: ibidem. C. Ecclesia quatuor habuit temptationes, multum graues a tiranis, hereticis, domesticis et antichristo: articulo nono. f. Vt bonorum ecclesie quis sit ptericeps tria requiruntur: articulo X a. Extra ecclesiam peccata non relaxantur: articulo decimo. f. Error (k. 6 b): quinque errores eliduntur circa creationem: articulo primo. r., circa articulum secundum. k.; circa articulum tertium. h. Solum tres errores circa articulum quintum. v. Similiter circa sextum solum tres: articulo sexto. O. Item quinque errores circa articulum septimum. v., octauum. q. nonum. g., decimum. M., undecimum. I., duodecimum. v.

F(ides) quid sit: prologo. k. Fidei sunt XII articuli, vna consideracione: prologo. l. Alia consideracione sunt quatuor decem, scilicet: septem de diuinitate et septem de christi humanitate: articulo XII S., prologo. M. Nouem sunt cause propter quas erratur circa fidem: prologo. d. Qui pertinaciter discredidit vnum fidei articulum, nullum proprie credit: prologo. f. Fide credenda seu credibilia sunt supra humanam rationem: prologo. E. Fide credibilia validis testimonijs proba(n)tur: prologo. S. Vna est fides et fuit ac erit omnium recte credendum: articulo nono. b. Fides non manet in patria: articulo XII S., articulo I a., articulo III a. Filius dei non fuisset incarnatus si homo non fuisset lapsus: articulo secundo. a., articulo tercio. a. Filii incarnationis congrue usque ad sextam etatem mundi est dilata: articulo tercio. a. Filius dei habet multa nomina, ut per hoc in eius noticiam perueniatur: articulo secundo. c. Ibidem de filij dei produccionem et spiritus sancti spiracione: solum est vnus dei filius naturalis, multi autem sunt adoptiui: articulo secundo. h. Quomodo dei filius in maria est conceptus et quare de spiritu sancto: articulo tercio. b. Ibidem: quid denotat ibi litera. d. Solus dei filius est incarnatus, non pater, nec spiritus sanctus: articulo tercio. d. Christus in primo instanti conceptionis sue fuit vir perfectus in gracia et sciencia: articulo tercio. e. Filij natiuitas est triplex, scilicet: eterna, humana et gratuita: articulo tercio. E. Filius dei fuit vere passus, mortuus, et sepultus: articulo quarto. O. Filius dei ex- (k. 6 vc:) tensius adoratur, quam pater aut spiritus sanctus, sed non intensius: articulo octavo. f. Fructus, quid sit et quod est triplex, scilicet: tricesimus, sexagesimus et centesimus: articulo XII I. Fructus duodecim spiritus erunt in patria: articulo XII x.

Gaudium essenciale angelorum in celo non aug(etur), sed accidentale: articulo septimo. R. Gracia triplex fuit in christo, scilicet perfecte sanctitatis, vnionis et capitatis: articulo secundo. b. Gracia dicitur tripliciter, videlicet generaliter, specialiter et proprie: articulo octavo. O. Gracia gratum faciens est a tribus ramificata in habitus virtutum, donorum et beatitudinum et multa bona operatur: articulo octavo. p.q. Octo sunt gracie gratis date: articulo octavo. R.

Hereticus quid sit: prologo. f. Homo qualis est creatus et qualis fuisset, si stetisset et quales habuisset virtutes et que ac qualia ei fuerunt data precepta et cetera multo: articulo primo. O. Homo qualiter cecidit: articulo primo. p. Homo licet sit ymago dei ac tamen nullo modo adoracione patrie debet adorari: articulo octavo. k.

Idolatrie decem sunt genera: articulo primo. R. Ignis, qui iudicium precedet, vehemens erit et quare mundum purgabit ac renouabit: articulo septimo. f.g.h.t. Imagines quare sunt inuente et qualiter debeant adorari et an ymaginibus patris et spiritus sancti sit cultus patrie exhibendus et qualiter beata virgo, crux christi et eius ymago, debeant adorari: articulo octavo. g.h. Indulgentie quatuor requirunt ad hoc, quod valeant; et an indulgentie tantum valeant quantum sonant et an plus valeant vni quam alteri. Et an propter eas obmittenda sit penitencia. Et an aliquis viuus, tam viuus quam mortuus, mereri valeant indulgentias: articulo decimo. (In)fernus ubi sit: articulo quinto. A. In inferno reprobis (k. 6 vd:) habent uoluntatem obstinatum, vellent omnes homines esse malos: articulo septimo. t. Iudicium finale aliqua precedunt, aliqua comitantur et aliqua sequuntur: articulo septimo. a. Iudicij nouis-

simi certum diem nulla creatura scit: articulo septimo. d., articulo XI C. Iudicium precedencium aliqua erunt inductiua erroris: articulo septimo. a.b. Aliqua erunt incussiuu timoris, videlicet quindecim signa per Ieronimum recitata: ibidem. e. Et alia erunt impressiua horroris in eodem articulo septimo. f. Inter mundi purgacionem et inuouacionem erit duplex differentia: articulo septimo. g. Ad iudicium finale omnes homines et omnes angeli boni et mali veniant: articulo septimo. k.M. An fiat citacio ad iudicium iudicandorum et si assignetur locus et hora in quibus iudicandi debent comparere et quod signum erit aduentus iudicis, in qua forma comparebit et cum quibus veniat: articulo septimo. l. Quinque sunt modi iudicandi: scilicet auctoritatis, subauctoritatis, assesorie dignitatis: articulo septimo. M. Omnes iudicandi cognoscent dominum ihesum esse hominem et deum: articulo septimo. N. In iudicio erunt testes et accusatores: articulo septimo. O. In iudicio omnia hominum peccata erunt omnibus manifesta et erunt ibi quatuor ordines, quia aliqui non iudicabunt et ipsorum aliqui saluabuntur ut perfecti. Alij dampnabuntur ut infideles. Item aliqui iudicabuntur et horum aliqui etiam saluabuntur ut christiani medio-criter boni. Alij dampnabuntur, ut christiani in peccato mortali mortui: articulo septimo. p. In iudicio erit discussio non solum de operibus misericordie, sed etiam de obmissione penitencie: articulo septimo. q. Ibidem non iudicabuntur iudicio discussionis paruuli sive sint baptisati, sive non: articulo septimo. R. Ibidem angeli non iudicabunt iudici assedendo, sed iudicabuntur iudicio retributionis. Iudicium finale erit in die et prolacio sentencie erit vocaliter: articulo septimo. S. De hijs, que sequuntur iudicium: articulo septimo. t. Iustificacio (k. 7 a): impij ad hanc dicuntur duo concurrere, scilicet: remissio culpe et nouitas vite: articulo V^o I. Etiam ad eandem iustificacionem dicuntur quatuor concurrere, scilicet: gracia gratum faciens, expulsio culpe, contricio et motus liberi arbitrij: octauo articulo. P.

Lumen est triplex, scilicet: naturalis intelligencie, literalis sciencie, et spiritualis influencie: prologo. a. Ex lumine influencie spiritualis tria oriuntur: prologo. b.

Maria, quando angelo annuncianti consensiens credidit mox christum perfectum hominem et deum concepit: articulo tercio. b.c. Et ibi multa amiracione digna maria, quando christum concepit mox in sanctitate confirmata fuit: articulo tercio. c. Marie nomen est sanctissimum: ibidem. e. Maria fuit virgo in concipiendo et pariendo et post partum: ibidem. f. Maria est honoranda singulariter: ibidem. g. Maria est mater dei nominanda: ibidem. i. Maria tempore passionis christi fuit simul gaudens et dolens: articulo quarto. d. Maria non est proprie mater: articulo XII^o. Sed ei tamen debetur aureola virginitatis: ibidem. o. An virgo maria debeat adorari adoratione latrie: articulo octavo. h. Quare marie in anunciacione spiritus sanctus non fuit visibiliter missus: articulo octavo. N. Martir; multis de causis aliquis potest fieri martir, de aureola martirum: articulo duodecimo. k.l.M. Vnus martir habet aureolam alio excellenciorum: articulo duodecimo. p. Miracula sunt duplicia, scilicet vera et ficta: articulo septimo. a.b.

Natiuitas filij dei est triplex, scilicet: eterna, humana, et gratuita: articulo tercio. e. Noticia est triplex: prologo. I. Noticia angelorum in celo est duplex, nam vna est a natura, alia est a gracia, et quelibet earum est duplex: articulo sexto. k.

Omnipotencia quid sit et quod ad esse potencie tria requiruntur: articulo primo. g. Et quod (k. 7 b): non possunt esse plures omnipotentes: ibidem. e.g.

Passio domini est merito respicienda et attendendum est quis, quid, pro quibus, a quibus et quare paciatur: articulo quarto. a.g. Quomodo potuit dei filius pati: articulo quarto. b. Passus est christus passione generalissima, amarissima et ignominiosissima: articulo quarto. d. Ibidem, quomodo in eadem anima indiuisibili poterat esse maxima tristitia et maxima leticia. Passio fuit in christo non passio: ibidem. f. Quomodo passio christi iustificat: ibidem. k. Passio christi liberat nos a potestate dyaboli a seruitute peccati et a pena eterna et a uisionis diuine carencia et a pena satisfactoria: articulo quarto. l.p. Per passionem christus operatus est nostram salutem, scilicet per modum meriti, satisfaccionis et sacrificij: articulo quarto. M. Pater multipliciter dicitur: articulo primo. f. Et quomodo pater communicat filio et creaturis: ibidem. Quare patri attribuitur potencia, filio sapientia, et spiritu sancto bonitas: articulo primo. l. Peccatum aliud mortale, aliud veniale et immortale, et quid sit peccatum: articulo X^o l. In peccato tria sunt, quibus correspondet triplex pena: articulo [[quarto]] V^o c. Extra ecclesiam peccata non dimittuntur: articulo X^o f. Propter peccatorum magnitudinem aut multitudinem nunquam est desperandum: articulo X g. Vnum peccatum mortale non dimittitur sine alio mortali, secus est de veniali: articulo X l. Ibidem, multum de venialibus. Quid requiratur ad peccati dimissionem: articulo X^o I k. Omnia peccata in iudicio erunt

manifesta: articulo septimo. O. Pena est triplex, scilicet eterna, satisfactoria et visionis diuine carencie: articulo quarto. I. Pene sunt diuerse, quas paciuntur (k. 7 v.c.) anime in purgatorio et in inferno: articulo V^o c. Penitencie sunt tres partes, scilicet confessio, contritio et satisfactio: articulo decimo. f. Quis possit absolueret: ibidem. M. De penitencia non est desperandum: ibidem. g. Triplex est penitencia: manifesta, priuata et et sollempnis (articulo I^o). Penitencia effluentis christi sanguinem aut vomentis hostiam sacram: prologo. R. S. Plenitudo est triplex: articulo octavo. M. Persone tres sunt in diuinis, sunt eque potentes, eque sapientes etc. et sunt vnus deus et quomodo se habent ad se invicem originaliter: articulo primo, f., articulo secundo. g. Ibidem, de hoc plura ponuntur exempla, et articulo octavo. e. Tres persone diuine vnus habent dominium: articulo secundo. I. Et vna adoracione sunt adorande: articulo octavo. f. Et ipse tres cognoscuntur in patria faciliter secundum proprietates suas: articulo XII e. Predicator habebit aureolam et vnus alio excellenciam: articulo XII a.k.l.p. Predicator bonus, si nullum conuerterit adhuc, aureolam habebit: articulo XII p. Premium est triplex, scilicet: essenciale, consubstantialia et accidentale et quid, quodlibet horum sit: articulo XII b.c.d.e.f.g.h.i.k. Qui in premio erunt differentes, non habebunt ob hoc in celo mansiones corporaliter differentes: articulo XII R. Prophecias quid sit et ad eam tria requiruntur: articulo octavo. S. Prophecias quatuor sunt gradus: ibidem. t. Prophecias demonum aliquando vera predicant, et quare deus hoc permittit: ibidem. t. Quomodo prophecias demonum possit discerni a vera prophecias: ibidem. x. Dicere prophetas non intellexisse suas prophecias est error: articulo octavo. t.v. Purgatorium u(bi) sit et quare quis in eo teneatur: articulo V^o a. Ibidem b. Quomodo ignis agit (k. 7 v.d.) in animam purgandam et non consumit eam. Quibus suffragijs anime in purgatorio adiuuentur: articulo V^o b.d. Contra negantes purgatorium: ibidem. V. g. An existentibus in purgatorio valeant indulgencie prelatorum: articulo decimo. b. Existentibus in purgatorio aliter prosunt oraciones viuorum, et aliter sanctorum in celo: ibidem. c. Ibidem: existentes in purgatorio, pro eis quis facit suffragia.

Resurreccio christi fuit vera nuncia et ad uitam inmortalem: articulo V^o I. Cristus resurreccionis sue veritatem multipliciter ostendit: ibidem. M.O. Et retinuit christus cicatrices post resurreccionem, propter quinque causas: ibidem. k.l. Quare christus post resurreccionem non fuit discipulis sic sicut prius conuersatus: articulo V^o p. Aliqui resuscitantur fecte. Alij vere, sed imperfecte. Alij vere et perfecte: eodem articulo. n. An illi, qui cum christo surrexerunt, cum christo in celum corporaliter ascenderunt: articulo XI d. Resurreccio generalis omnium erit: articulo septimo. I; articulo undecimo. a. Omnes homines resurgent integri in membris et idem numero in etate christi, et inmortales: articulo XI. e.f.g.h. Causa nostre resurreccionis erit deus: articulo XI. b. Resurreccio nostra erit miraculosa et erit de mane et generaliter omnium hominum in mundi fine: articulo XI d. Dies resurreccionis non potest certitudinaliter sciri: articulo XI c. Capilli vngues et humores resurgent. Et costa ade, de qua Eua fuit formata, resurget in Eua: articulo XI f. Reuelacio quid sit et quid ad eam requiratur et quod eius sunt quatuor gradus: articulo octavo. S.t. Malis aliqua occulta reuelantur: ibidem. x. Quomodo reuelacio fraudulenta a vera possit discerni et quod vere reuelacionis causa sit caritas. Qualiter persona debeat esse disposita, ut sit pro reuelacionibus apta: (k. 8 a:) articulo octavo. N. Reuelacio quando probatur: tria sunt consideranda, scilicet persona cui fit reuelacio; scilicet modus, quo fit et qualia sint illa, que reuelantur: articulo octavo. x.y.z. et. etc.

Sacramenta valent ad erudicionem, humiliacionem et exercitacionem: articulo XI d. Sanctus, quid significet: articulo octavo. c. Sancti, quomodo collocentur in celo secundum, sub et supra: articulo sexto. f. De sanctorum in celo premijs, delictijs, amicitijs et gaudijs: articulo VI^o g.k. In sanctis est plenitudo triplex: articulo octavo. M. Quid sit sanctorum communio et quid ad participacionem ac bonorum communionis requiratur: articulo X^o a. De sanctorum comunione tria bona proueniunt, scilicet: indulgencie prelatorum, preces sanctorum et suffragia mortuorum: articulo X^o b. Sancti orant pro nobis et ad eos possumus nostras oraciones dirigere et ipsi intelligunt preces nostras et exaudiuntur in suis pro nobis precibus: articulo X^o c. Sciencia; modus sciendi est necessarius: prologo. g. Sciencia queritur a diuersis propter diuersos fines: prologo. h. Sciencia dei habet multa vocabula: articulo primo. e. Spiritus, quid significet et spiritus sanctus quid sit: articulo octavo. b.c. Spiritus sancti emanacio: articulo secundo c. g. Emanat a patre et filio eque cito: articulo octavo. d.e. A spiritu sancto dicitur dominus ihesus conceptus

triplici ratione: articulo tercio. S. Spiritus sanctus est cum patre et filio adorandus: articulo octauo. f. Spiritus sanctus dicitur dari, mentem inhabitare, apparere et mitti dupliciter: scilicet visibiliter et invisibiliter: articulo octauo. l. Quare spiritus sanctus in columba et in linguis igneis visibiliter fuit missus: articulo octauo. M. Et an illa columba fuit vera. Et quare spiritus sanctus beate virgini non fuit visibiliter missus: ibidem. N. Ibidem: quare tempore legis moysayce et pro nunc non mittitur visibiliter spiritus sanctus. Aliqua loquitur nobis spiritus dei et aliqua loquitur nobis spiritus noster: articulo octauo. e. Sim- (k. 8 b) bolum fidei, quid sit: prologo. l. Triplex est symbolum: scilicet apostolorum, niceni et Anastasij: prologo. N. Ibidem: quare symbolum apostolorum dicitur sub silencio.

Temptaciones quatuor enumerantur: articulo nono. f. Theolyam studere est meritum vite eterne: prologo. a. Ad theoloye studium exortacio: prologo. c. Studendi in theoloya rectus ostenditur modus: prologo. g. In theoloya ac alia sciencia diuersi student propter diuersos fines: prologo. h. Trinitas; de trinitate contingit tripliciter tractare: articulo primo. a.

Verbum est triplex, scilicet: mentale, vocale et opus factum: articulo secundo. d. Ibidem verbum mentale est triplex: scilicet: angelicum, humanum et diuinum. Inter verbum diuinum increatum et verbum creatum triplex est differentia: articulo secundo. c. De ratione verbi diuini duo sunt specialiter: articulo secundo. f. Virgo corrupta non potest fieri non corrupta: articulo primo. h., articulo XII o. Virginitati debetur [fet] aureola: articulo XII a.k.l.n. Virginitas vna habet aureolam excellentiorem alia: articulo XII p. Per que amittitur virginitas: articulo XII N. An per demonem incubo, uel polucione nocturna, aut sola mente, uel in annis puerilibus, uel fluxu seminis amittitur virginitas: articulo XII n.o. Virtus; quomodo habitus virtutum cardinalium, theologiarum, donorum et fructuum maneant in patria: articulo XII S.t.v.x. Visio essencie diuine non crescit in claritate in angelis, quamuis vnus eorum clarius alio videat: articulo VI^o k.l. Essencia diuina non potest per se videri oculo corporali: articulo XII g. Ibidem: An videns essenciam diuinam habeat delectacionem, et an omnes videntes eam equaliter videant. Vita eterna habet delicias (k. 8 v c:) et gaudia et omne bonum: articulo VI^o g, et articulo XII a. In vita eterna triplex essencia est, scilicet substancialia et accidentale: articulo XII b. Voluntas dei specificatur quinque modis, scilicet: percepcione, prohibicione, consilio, permissione: articulo primo. k. Voluntas diuina est efficacissima: articulo primo. l. Voluntas triplex fuit in christo, scilicet: diuina, racionis et uoluntas carnis: articulo quarto. f.

Christus non fuisset incarnatus si homo non fuisset lapsus: articulo secundo. a. In christi conceptione fuit triplex virtus, scilicet: innata, infusa et increata: articulo tercio. c. Ibidem: christus in primo instanti sue conceptionis fuit plenissimus gracia et meritis. Cristi humanitati fuit triplex gracia communicata: articulo secundo. b. Christus aliquos humane nature defectus assumpsit, et aliquos non: articulo quarto. b. Cristus est coronatus (tr)iplici corona: articulo quarto. a. Cristus quinque modis cognouit: articulo quarto. c. Cristus passus est passione generalissima, acerbissima et inacerbissima et ignominiosissima: articulo quarto. d. In christo fuit triplex uoluntas, scilicet: diuina, racionis et carnis, et fuit in eo propassio, non passio: articulo quarto. f. Christus meruit nobis et sibi et per suam passionem nos a seruitute dyaboli et seruitute peccati ac reatu supplicij liberauit: articulo quarto. i.l. Christus est honorifice sepultus propter tres causas: articulo quarto. N. Cristi corpus ante passionem fuit vere corruptibile, sed non post mortem: articulo quarto. O. Christus ad lymbum patrum solum descendit post mortem cum quibus patribus ibi usque ad hor(am) resurreccionis sue manserit et eos de lymbo eduxit: articulo V e. Christo debemus in morte et resurreccione (k. 8 v d:) coformari: articulo quinto. h.l. Quare christus retinuerit post resurreccionem cicatrices. Et an eas sanctus thomas tetigerit: articulo V^o k.l. Christus gloriam resurreccionis sue multipliciter ostendit: articulo V^o M.o. Quare christus discipulis post resurreccionem suam, sic sicut prius non est conuersatus: articulo V^o p. Christus ascendit super omnes celos propria virtute et ex hoc prouenit nobis multiplex fructus: articulo VI^o a. Quare christus dicitur secundum diuinam naturam de celo descendisse aut celum ascendisse: articulo VI^o c. Christus dicitur sedere a dextris dei propter quinque causas: articulo VI^o M.N. Christus est caput ecclesie: articulo nono. a. Christus non est simpliciter petendus, ut oret pro nobis patrem: articulo X d. Cristo non debetur aureola: articulo XII M. Christus veniet ad iudicium in forma humana glorificata cum omnibus angelis et sanctis suis: articulo septimo. k.l.M. Arma christi apparebunt in iudicio: articulo septimo. N.

RECENZJE I OMÓWIENIA

MIKOŁAJ KOPERNIK I FROMBORK

Komentarze Fromborskie. Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku. Olsztyn 1965, ss. 93.

Komentarze Fromborskie zawierają następujące rozprawy: O. Slizeń: Kopernik we Fromborku (ss. 9—23), L. Czubieli: Prace konserwatorskie na Wzgórzu Katedralnym we Fromborku w latach 1945—1964 (ss. 24—36), I. Grundland: Pochodzenie planet (ss. 37—59), S. Lipko: Kopernikanizm w szkołach polskich XVIII wieku (ss. 60—74). W ich skład wchodzi również dwa utwory literackie: M. Jastrun: Kopernik i Poeta (ss. 7 n.), S. Połom: Śmierć Kopernika, Misterium Poetyckie (ss. 75—86) oraz *Kronika: Muzeum Mikołaja Kopernika* (ss. 88—90), Organy w katedrze fromborskiej (s. 90). Na końcu podano *Indeks nazwisk*. (ss. 91—93).

Komitet Redakcyjny w składzie osobowym: O. Slizeń — przewodniczący, S. Połom — sekretarz oraz L. Czubieli, I. Grundland, W. Korycka, J. Kruppé w następujących słowach określił program *Komentarzy Fromborskich*: „Muzeum Mikołaja Kopernika we Fromborku, występując z inicjatywą wydania „Komentarzy Fromborskich”, wzięło przede wszystkim pod uwagę konieczność zapoznania szerszego ogółu z tematyką związaną z Kopernikiem i Fromborkiem” (s. 5). Cel ten został powtórnie ujęty w słowach: „Chodziło więc przy wydawaniu „Komentarzy Fromborskich” o połączenie w jedną całość zagadnień kopernikowskich oraz prac badawczych dotyczących Fromborka, miejscowości niemal organicznie związanej z życiem i działalnością wielkiego astronoma” (s. jw.). Dalsze jednak słowa wstępu zdają się zakres powyższego programu rozszerzać: „Nie chcielibyśmy jednak zacieśniać niniejszej edycji wyłącznie do danych historycznych. Dzieło Kopernika, odkrycie systemu heliocentrycznego zaważyło na wielu dziedzinach nauki, wydawało się nam więc celowe włączenie do *Komentarzy* współczesnych prac teoretycznych wynikających z tego odkrycia”. (s. jw.). A więc na czoło wysunięto problematykę związków Kopernika z Fromborkiem, nie rezygnując przy tym z tematów na których rozwoju zaważyło dzieło Astronoma. Zakres ujęcia jest bardzo szeroki, być może podyktowany chwilowymi trudnościami znalezienia odpowiednich materiałów do wypełnienia pierwszorzędnego celu lub pragnieniem wytlumaczenia zamieszczonego artykułu I. Grundlanda, mającego bardzo mały związek z całością.

Połączenie różnych rodzajów zadań w jedno nie zawsze wychodzi dziełu na korzyść. Nie kwestionując wartości artystycznych zamieszczonych utworów literackich wydaje mi się, iż przedruk wiersza M. Jastruna z 1951 r. oraz w zmienionej wersji Misterium poetyckiego S. Połoma (por. *Warmia i Mazury* 3 (1964) 7—10) był zbyteczny. Warto przy tej okazji zaznaczyć, iż S. Połom w obecnej wersji swego misterium o Koperniku, usunął niedorzeczną wypowiedź odnośnie interpretacji „międzygwiazdnych przestrzeni” (por. jw. s. 9a).

Najbliższe programowi *Komentarzy Fromborskich* są artykuły O. Slizenia i L. Czubiela. Mogą one dać zainteresowanym właściwy ogład historyczny i współczesny o dziejach, zabytkach, związkach Kopernika z Fromborkiem. O. Slizeń w swym artykule podaje biografię Kopernika łącząc ją z opisem dziejów Fromborka. Ujął rzecz bardzo przystępnie korzystając z dotychczasowych opracowań. L. Czubieli podaje krótki opis budowli warownych Wzgórza Katedralnego we Fromborku oraz wykaz prowadzonych tam prac konserwatorskich, ze szczególnym uwzględnieniem otoczenia katedry. Zamieszczona na końcu kronika informuje o Muzeum Kopernika oraz o organach katedralnych. Niestety zakres ujęcia absolutnie nie odpowiada randze przedsięwzięcia. Kronika powinna być ujęta o wiele szerzej, obejmować wszystkie przejawy życia kulturalnego w odniesieniu do Mikołaja Kopernika i Fromborka.

Na pochwałę zasługują streszczenia w języku angielskim, staranna szata graficzna, reprodukcje sztychów, rysunki, zdjęcia odnowionych fragmentów budowli Wzgórza Katedralnego, indeks nazwisk. Brak natomiast spisu treści.

Byłoby rzeczą pożyteczną, gdyby *Komentarze Fromborskie* ukazywały się częściej, chociaż raz w roku. Komitet Redakcyjny nie podaje bowiem czy jest to wydaw-

nictwo jednorazowe czy seryjne. Biorąc jednak pod uwagę długi okres między rokiem wydania (1965) a datą ukazania się w sprzedaży (1968) można co do przyszłości *Komentarzy Fromborskich* mieć wątpliwości. Oczekiwanie na następne *Komentarze* nie przekreśli wprawdzie aktualności historycznych prac o związkach Kopernika z jego miastem, stwierdzenie jednak, iż „Frombork stał się symbolem umiłowania nauki i postępu” (s. 5) zyska wartość wyłącznie w czasie zaprzestania.

Przy następnych wydaniach *Komentarzy Fromborskich*, jeżeli się je planuje, powinno się wziąć pod uwagę zakres ujęcia problematyki. Nie kwestionuję wysunięcia na czoło powiązań Kopernika z Fromborkiem. Brak nam jednak czasopisma, które podawałoby aktualny stan badań nad Kopernikiem. Wielu wybitnych myślicieli ma czasopisma poświęcone wyłącznie swoim poglądom. Kopernik jak najbardziej na takie wydawnictwo zasługuje. Gdyby więc *Komentarze Fromborskie* opierając się na swej zasadniczej problematyce podawały również np. aktualny przegląd badań nad Kopernikiem w postaci bibliografii prac mu poświęconych, recenzji, omówień, spotkałyby się z lepszym przyjęciem.

Ks. Marian Borzyszkowski

W SPRAWIE LOKALIZACJI OBSERWATORIÓW MIKOŁAJA KOPERNIKA WE FROMBORKU

Janusz P a g a c z e w s k i: *Obserwatoria Mikołaja Kopernika na Warmii*. Olsztyn 1967, ss. 84. Stowarzyszenie Społeczno-Kulturalne *Pojezierze*. Ośrodek Badań Naukowych im. W. Kętrzyńskiego. Rozprawy i Materiały Nr 15.

Miejsce, skąd Mikołaj Kopernik we Fromborku przeprowadzał obserwacje astronomiczne, na ogół upatrywano w tzw. wieży Kopernika oraz jej pomoście obronnym, na Wzgórzu Katedralnym. Powyższy pogląd, jakoby rozpowszechniony z końcem XVIII wieku przez szwajcarskiego podróżnika J. Bernoulli'ego, miał zostać przejęty bezkrytycznie przez wielu biografów Mikołaja Kopernika. Janusz Pagaczewski podważając powyższą opinię, przytoczył przeciw niej cztery zasadnicze argumenty. Przeprowadzona w 1953 r. przez komisję z ramienia Ministerstwa Kultury i Sztuki ekspertyza astronomiczna ze specjalnego tarasu, zbudowanego obok wieży Kopernika, nie przekreśliła wprawdzie możliwości prowadzenia obserwacji z tego miejsca, jednak — zdaniem Autora — nie wzięło wówczas pod uwagę istnienia drewnianej dzwonnicy, stojącej ongiś na bastionie ośmiobocznym, która miała zasłaniać widok z tarasu obok wieży. Analiza relacji T. Czackiego, M. Molskiego, U. Niemcewicza dowodzi, iż za miejsce obserwacji astronomicznych Mikołaja Kopernika przyjmowali oni jakąś „wieżyczkę”, inną od tej, w której znajdowało się mieszkanie Astronoma. Łącznie z Bernoulli'm żaden z nich nie widział pomostu przy wieży Kopernika, który byłby odpowiedni do prowadzenia obserwacji astronomicznych; wspominają natomiast o ganku, prowadzącym do jakiejś „wieżyczki”. Także badania prowadzone przez architektów i archeologów nie potwierdziły istnienia pomostu, z którego mogłyby być prowadzone obserwacje. Powyższy wniosek mają również potwierdzać relacje współczesnego Mikołajowi Kopernikowi kanonika Teodoryka z Radzyna oraz obserwacje astronomiczne dokonane w 1584 r. we Fromborku przez Eliasza Morsianusa Cimbera, współpracownika Tychona de Brahe. Według E. Brachvogla Teodoryk z Radzyna pisał o „obserwatorium z rusztowaniem, wałem, stołkiem obserwacyjnym, przeto o jakiejś budowli w terenie i o wieży, nie wspominając o żadnym balkonie albo ganku obronnym” (s. 22). Zdaniem natomiast E. Zinnera, opierającego się na pismach Tychona de Brahe, E.M. Cimber wykonał swe obserwacje na terenie zabudowań Ekharda z Kempen. „Dom ten leżał bardzo blisko na zachód od wieżyczki, gdzie — zdaniem mieszkańców Fromborka — Kopernik miał dokonywać wszystkich swoich obserwacji. Co w tym wypadku oznacza słowo „wieżyczka” (*turricula*)? Identycznym mianem nazwał Tycho de Brahe swoje wieże obserwacyjne koło Uraniborga”. (s. 24).

Janusz Pagaczewski przyjmując, iż Mikołaj Kopernik posiadał we Fromborku dwa obserwatoria. Jedno z nich miało istnieć na platformie bastionu oktagonowego. Miała to być owa *turricula*, o której mówią dokumenty Teodoryka z Radzyna oraz dziennik obserwacji Eliasza Morsianusa Cimbera. Drugie obserwatorium tzw. *pavimentum*, o którym Kopernik pisze w *De revolutionibus* II, 2, stanowić miało murewaną podłogę, z zaznaczoną linią południkową. *Pavimentum* miało być położone

na terenie zabudowań kanonika Ekharda z Kempen, które Autor utożsamia z kanonią św. Piotra.

Oprócz Fromborka Mikołaj Kopernik podczas pobytu na Warmii prowadził obserwacje w Olsztynie i Lidzbarku. Ślady pobytu i działalności Kopernika zachowały się najlepiej na zamku olsztyńskim. Znajduje się tam na zewnętrznej ścianie jego komnaty tablica słoneczna, „której konstrukcja opiera się na metodzie refleksyjnych zegarów słonecznych, stosowanej powszechnie w gnomice dopiero od XVII wieku. (s. 50) ... Przedmiotem obserwacji Kopernika na tak pomyślanej tablicy mogły być jedynie obserwacje wiosennych i jesiennych równonocy. To właśnie było wówczas głównym tematem pracy Kopernika, ... zmierzającej do poznania prawdziwej długości roku zwrotnikowego” (s. 56). Inne obserwacje — zdaniem J. Pagaczewskiego — wykonywał Kopernik z tarasu wieży zamkowej, która, wówczas nie była pokryta spiczastym dachem. Podobny taras posiadała jedna z wież zamku w Lidzbarku. Idąc za L.A. Birkenmajerem Autor przyjmuje, że z niej Kopernik przeprowadzał swoje obserwacje astronomiczne.

Tezy Janusza Pagaczewskiego odnośnie obserwatoriów fromborskich Mikołaja Kopernika są ciekawe. Argumenty Autora nie są jednak przekonujące. Wątpliwości budzi np. utożsamianie wyłącznie na podstawie przekazu E.M. Cimbera zabudowań Ekharda z Kempen z kurią św. Piotra. Z planu Rehefelda można wnioskować, że najbliższą na zachód od bastionu ośmiobocznego położona jest nie kanonia św. Piotra, lecz św. Stanisława. Może właśnie na jej terenie należałoby doszukiwać się relikwii *pavimentum*. Wątpliwości musi budzić również nazywanie „wieżyczką” bastionu ołtogonalnego. Janusz Pagaczewski tłumaczy następująco: „Pierwsze pytanie, jakie się teraz nasuwa, jest następujące: czy Cimber (względnie Tycho de Brahe) mógł nazwać ten masywny, przysadzisty ośmiobok „wieżyczką” *turricula*? Wszak słowo to przywodzi na myśl jakąś wprawdzie niewysoką, lecz bardziej wysmukłą budowlę — znacznie bardziej wysmukłą niż ośmiobok. Otóż należy stwierdzić, że we Fromborku mogłaby w pełni odpowiadać temu pojęciu każda z czterech wieżyczek, wyrastających ponad dach katedry. Ale żadna z nich nie odpowiadałaby warunkom obserwacji astronomicznych — sama myśl o tym wydaje się absurdem. W konsekwencji należy uznać, że zdrobnienie użyte w przekazie Cimbera mogło odnosić się raczej do wysokości niż grubości: „wieżyczką” nazywano tu zapewne jakąś niską wieżę, bez względu na jej średnicę. W tym pojęciu ośmiobok jest bezwzględnie najniższą wieżą, jaką można znaleźć we Fromborku. Co więcej — niemal do złudzenia przypomina on dwie równie przysadziste i nieznacznie niższe od niego ... wieżyczki w obserwatorium Tychona w Uraniborgu, na których duński astronom ustawiał swe przenośne narzędzia astronomiczne (ryc. 23). Gdy na koniec dodamy, że Brahe nazywał je *turriculae* — skojarzenie wydaje się absolutne”. (ss. 31 n.). Można by się ostatecznie zgodzić na umiejscowienie obserwatorium astronomicznego Mikołaja Kopernika na tarasie bastionu ośmiobocznego. Nie można natomiast zgodzić się na tłumaczenie, by nazwa wieżyczka mogła się odnosić wyłącznie do owego bastionu. Czyżby istotnie, ów olbrzymi bastion o murach siedmiometrowej grubości, stanowiący sam w sobie swego rodzaju fortecę był nazywany wieżyczką? Nadanie takiej nazwy byłoby w jakiejś mierze usprawiedliwione, gdyby był on znacznie wyższy od murów otaczających katedrę. Tymczasem wystają one ponad mury obronne tylko kilka metrów a bastion wcale nie sprawia wrażenia ani wieży, ani wieżyczki, nawet gdyby „nomenklatura tego typu stosunkowo nowych obiektów nie była jednoznacznie ustalona...” (s. 32 n.). Czy rzeczywiście bastion fromborski przypomina wieżę Tychona de Brahe? Wątpię. Jedynym podobieństwem to jego ośmioboczny kształt. Patrząc na załączoną reprodukcję ryciny (por. s. 33) obserwatorium astronomiczne Tychona de Brahe Uraniborg na wyspie Hveen można dyskutować co nazywano wieżyczkami: czy dwie przysadziste budowle na skraju obserwatorium, czy też raczej je otaczające małe wieżyczki, niby wykusze, wsparte na jednej smukłej kolumnie, posiadające swoje tarasy ośmioboczne i dachy do odsłaniania.

Wyjaśnienia nazwy wieżyczka należałoby szukać gdzie indziej. Janusz Pagaczewski w tym miejscu nie wziął pod uwagę istnienia dzwonnicy na bastionie. „Zachowało się świadectwo — pisze Autor — że już w 1448 r., ... wystawiono na ośmioboku dzwonnice, zapewne drewnianą lub co najwyżej wykonaną metodą pruskiego muru ... Po dwustu latach była ona już w stanie groźącym katastrofą ... Po tej piętnastowiecznej wieży nie zachował się nawet najdrobniejszy ślad ... doszło wreszcie do budowy nowej, barokowej dzwonnicy, którą w 1685 r. doprowadzono do konstrukcji dachowej”. (s. 27). Otóż wydaje się, że właśnie

ze względu na ową piętnastowieczną dzwonnice, być może w późniejszych latach nieczynną, całość, a więc bastion i dzwonnice nazywano wieżyczką, nie tyle z racji bastionu, ile z racji dzwonnicy. Kopernik mógł dokonywać obserwacji astronomicznych na tarasie otaczającym dzwonnice. Dla mieszkańców Fromborka ów taras nie był tak dobrze widoczny, jak dzwonnica i stąd w przekonaniu ich mógł się przyjąć osąd utożsamiający miejsce obserwacji Kopernika z wieżą, z którego — zdaniem E. Zinnera — korzystał właśnie E.M. Cimber. Ale i takie tłumaczenie wymagałoby dokumentacji. Należałoby się zwłaszcza upewnić, czy w ówczesnym słownictwie nazwa *turricula* istotnie odnosiła się do dzwonnicy, a nie do innej wieży. Powoływanie się bowiem na J. Bernoulli'ego, jako na źródło opinii o wieży Kopernika jest bezpodstawne. Tradycja o wieży Kopernika istniała o wiele wcześniej, zdaniem E. Brachvogla są na to dowody już z 1610 r. (por. E. Brachvogel: *Die Sternwarte des Copernicus in Frauenburg, Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, Bd. 27, s. 339). Można by jeszcze inaczej tłumaczyć pochodzenie nazwy wieżyczka. Być może nazywano w ten sposób wieżę mieszkalną Kopernika z racji bliskiego położenia w stosunku do bardzo wysokiej wieży kardynała M. Radziejowskiego.

Wątpliwości nasuwa również rekonstrukcja *pavimentum*. Jest rzeczą oczywistą, iż musiała być do obserwacji przeznaczona jakaś stała płaszczyzna. Czy jednak ciężar kwadrantu z drewna był aż tak wielki, że do jej budowy trzeba było użyć jednej tony wapna i osiemset cegieł? (por. s. 39).

Praca Janusza Pagaczewskiego zawiera obszerny materiał dowodowy: reprodukcje sztychów, zdjęć, m. in. robionych dla Jana Matejki, szkiców, map, przyrządów do obserwacji astronomicznych. Na końcu podano bibliografię (s. 63) oraz dodatki (ss. 64—81) m. in. fotokopie *Dziennika obserwacyjnego* i fragmenty *Dziennika meteorologicznego* E.M. Cimbera, wykaz znanych obserwacji astronomicznych Mikołaja Kopernika, uzupełnionych według nowych danych. Książkę kończy streszczenie w języku angielskim oraz spis treści.

Mimo podanego materiału dowodowego tezy Autora odnośnie lokalizacji obserwatoriów Mikołaja Kopernika wydają się wątpliwe. Zagadnienie to powinno stać się przedmiotem szerszego zainteresowania, gdyż poglądy Autora rozpowszechniają się (por. A. Wieloch: *Till fragan om Mikolaj Koperniks observationsplaster, Cassiopea — Tycho Brahe sällskapetets arsbok* 21 (1964/65) 24—39).

Ks. Marian Borzyszkowski

NA MARGINESIE LEKTURY *STUDIA PHILOSOPHIAE CHRISTIANAE*

Studia Philosophiae Christianae. Półrocznik. R. II: 1966, nr 1, ss. 392; r. III: 1967, nr 1, ss. 382, nr 2, ss. 285. Akademia Teologii Katolickiej — Wydział Filozofii Chrześcijańskiej.

Komitet Redakcyjny czasopisma w następujących słowach określił zakres jego problematyki: „Tom 1/1966 *Studia Philosophiae Christianae*, które obecnie oddajemy w ręce Czytelnika ma być skromnym przyczynkiem do uczczenia MILENIMUM POLSKIEGO. Dlatego prawie wszystkie rozprawy, materiały i studia poświęcone są, choć w różny sposób, filozofii w Polsce...” (s. 5). Dzieje filozofii polskiej zostały przedstawione w następujących artykułach: M. Kurdziałek: *Udział ks. Konstantego Michalskiego i Aleksandra Birkenmajera w odkrywaniu filozofii średniowiecznej* (ss. 83—105); *Prace z zakresu historii filozofii średniowiecznej prowadzone przez Seminarium Historii Filozofii KUL* (ss. 383—391); E. Morawiec: *Filozofia Kartezjusza w polskiej literaturze filozoficznej XX-ego wieku* (ss. 49—82); B.J. Gawecki: *Polscy pozytywiści* (ss. 7—27); B. Dembowski: *Nieopublikowany rękopis Adama Mahrburga: Wykłady etyki, Warszawa 1890/91* (ss. 339—381); A. Przymusiła: *Ks. Franciszek Gabryl (1866—1914)* (ss. 259—264), *Ks. Konstanty Michalski (1879—1947)* (ss. 265—273), *Witold Rubczyński (1864—1938)* (ss. 273—279); J.J. Sawicki: *Ks. Franciszek Krupiński, jako historyk filozofii* (ss. 281—296), *Czy i jakim tomistą był ks. Kazimierz Wais* (ss. 296—315); J. Chalecz: *Teoria poznania w ujęciu Bpa Jana Stepy* (ss. 317—326); Z. Perz: *U podstaw poglądów etycznych Czesława Znamierowskiego* (ss. 135—164); A.B. Stępień: *Fenomenologia w Polsce (w powojennym dwudziestoleciu)* (ss. 29—47);

J. Kowalski: Ingardenowska koncepcja filozofii (ss. 107—134); S. Kamiński: Jak pojmują filozofię współcześni filozofowie polscy (ss. 327—338). Ponadto omawiany tom *Studia Philosophiae Christianae* zawiera: B. Bejze: W sprawie badań nad filozofią Boga (ss. 165—172); K. Klósak: „Przyrodnicza” definicja duszy ludzkiej, jej uprawnienie i granice użyteczności naukowej (ss. 173—204); J. Tischner: Strukturalne zagadnienia refleksji i spostrzeżenia immanentnego w świetle niektórych tez Edmunda Husserla (ss. 205—257); B. Dembowski: rec.: A. Kraushar: Towarzystwo Warszawskie Przyjaciół Nauk (1800—1832) (ss. 391—392).

Redaktorzy omawianego tu tomu *Studia Philosophiae Christianae* starali się ukazać poszczególne okresy rozwoju polskiej myśli poprzez rozprawy, materiały, informacje. Jeżeli chodzi o filozofię średniowieczną, nie dotyczą one jej dziejów, ale twórczości historyków filozofii, którzy się tym okresem zajmowali. Z tej też racji Ks. M. Kurdziałek i A. Przymusiła ukazali filozofię średniowieczną, nie tylko polską, poprzez trwały wkład ks. K. Michalskiego i A. Birkenmajera do badań nad dziejami myśli średniowiecznej. Dziś mają oni licznych kontynuatorów, świadczy o tym wykaz prac z zakresu historii filozofii średniowiecznej, pisanych w kręgu Seminarium Historii Filozofii KUL. Szkoda, że wykaz ten nie jest pełny. Wartość jego osłabiają również błędy w pisowni nazwisk. Informacje o recepcji filozofii kartezjańskiej w Polsce przynosi artykuł E. Morawca. Zdaniem Autora: „Napotkać można dwa sposoby podejścia do ... badań: historyczny i systematyczno-treściowy. Pierwszy dotyczy zagadnień genezy i rozwoju systemu filozoficznego Kartezjusza. Drugi wyraża się w systematycznych opracowaniach i obejmuje publikacje nawiązujące do szczegółowych zagadnień poszczególnych dyscyplin jego filozofii” (s. 49). Stosownie do powyższego podziału Autor podaje w swym artykule stan badań nad rozwojem poglądów Kartezjusza, jego stosunku do poprzedników oraz recepcję jego filozofii w XVII i XVIII wieku, ze szczególnym uwzględnieniem Polski. Dalej omawia wkład filozofów polskich w XX wieku do oceny metodologii, teorii poznania, fizyki i matematyki Kartezjusza. Artykuł O.E. Morawca jest cenny z racji dokonanej syntezy orientacji polskiego kartezjanizmu i badań nad filozofią R. Descartesa, prowadzonych przez filozofów polskich. Ujmując powyższe zagadnienia na tle kierunków filozofii zachodnioeuropejskiej, Autor dał czytelnikowi możliwość oceny oryginalności rozwiązań, proponowanych przez filozofów polskich. Można mieć pewne wątpliwości co do tytułu rozprawy, który obejmuje swym zakresem w zasadzie wiek XX. Tymczasem Autor bardzo szeroko wykracza poza ramy tematu, omawiając stosunek polskiej literatury filozoficznej do kartezjanizmu w XVII i XVIII wieku. Wprawdzie Autor patrzy na nie poprzez pryzmat literatury filozoficznej XX wieku, należało jednak wówczas wyeksponować jej ocenę polskiego kartezjanizmu, albo też podać swoją ocenę krytyczną tych publikacji. Autor biorąc pod uwagę XX wiek powinien również uwzględnić stanowiska: D. Tennenbauma, P. Siwka, T. Tomaszewskiego, T. Krońskiego, J. Drzazgi, H. Moesego, K. Pomiana, a przede wszystkim dorobek Seminarium Historii filozofii KUL z lat 1958/59, którego był uczestnikiem, na temat: R. Descartes: *Medytacje o pierwszej filozofii*.

Dzieje filozofii nie doczekały się jeszcze pełnego opracowania. Każdy rok przynosi nowe wyniki badań, dotychczasowe osądy ulegną jeszcze zmianie. Dalej jednak istnieje potrzeba prowadzenia badań nad dziejami polskiej myśli, zwłaszcza średniowiecznej. Słusznie więc nie podjęto się dokonania syntezy średniowiecznej filozofii polskiej, jest jeszcze za wcześnie. Można jednak było dokonać takiej próby w odniesieniu do filozofii nowożytnej. Najpełniej, w porównaniu z poprzednimi okresami, zostały ukazane kierunki polskiej filozofii współczesnej. I tak B. J. Gawęcki omawia stanowiska prekursorów pozytywizmu w Polsce: J. Śniadeckiego, M. Wiszniewskiego; wybitniejszych przedstawicieli polskiego pozytywizmu filozoficznego: W. Kozłowskiego, J. Ochorowicza, A. Mahrburga, W. Heinricha, J. Kodisową oraz neopozytywizmu: K. Ajdukiewicza, N. Lubnickiego, H. Mehlberga. Znamienne są, zawarte w tym artykule, graniczące z autoapologią wypowiedzi Autora, odnoszące się do jego własnego stanowiska filozoficznego: „Byłem w Krakowie uczniem profesorów: Heinricha i Natansona, ale nie stałem się pozytywistą. Nie dlatego, bym nie uważał za słusne i pożyteczne uwolnienie nauki od nagromadzonych przez wieki antropomorfizmów i przesądów, lecz dlatego, że proponowane przez pozytywistów reformy w nauce uważałem za zbyt radykalne, a pozytywistyczne pojmowanie filozofii — za nie spełniające usprawiedliwionych aspiracji umysłu ludzkiego. (s. 14) ... Nie zaliczam się do zwolenników metafizyki tradycyjnej, wysnuwanej „odgórnie” z rzekomo absolutnie

pewnych czy koniecznych zasad rozumowych; ale jestem zdania, że metafizyka (lepiej: ontologia, teoria bytu), inaczej pojęta, stanowi ogniwo niezbędne w filozoficznym poglądzie na świat, ... Heinrich określał filozofię jako najwyższe uogólnienie zdobytych myśli ludzkiej w danym okresie historycznym. Zgadza się z tym, ale nie sądzę, aby takie uogólnienie mogło być osiągnięte na drodze zestawiania ze sobą ogólnych wyników nauk szczegółowych bez jakiegoś „ośrodka krystalizacyjnego” w postaci określonej koncepcji bytu. ... Wydaje mi się, że najogólniejszy obraz świata, w którym występowałyby wyłącznie dane doświadczenia, jest utopią. (s. 16 n.) ... Co do mnie, jestem zwolennikiem realizmu krytycznego (i ewolucyjnego) i sądzę wraz z Kantem, że otaczający nas świat jest realnym przejawem niezależnej od nas rzeczywistości, bezpośrednio dla nas niedostępnej, a przejawiającej się nam tak jak na to pozwala nasza organizacja w danym stadium rozwojowym...” (s. 19).

A.B. Słepień pisze o polskiej szkole fenomenologów, dorobku R. Ingardena i jego uczniów: D. Gierulanki, J. Tischnera, M. Naksianowicz-Golaszewskiej, A.T. Tymienieckiej, J. Gałęckiego, J. Leszczyńskiego, W. Strożewskiego, J. Szewczyka. Z kolei podaje problematykę polskiej literatury fenomenologicznej oraz zarys recepcji egzystencjalizmu w Polsce. W końcowych wnioskach pisze: „W Polsce spotykamy egzystencjalizujących autorów chrześcijańskich i marksistowskich, nie znajdujemy natomiast egzystencjalizmu jako odrębnego nurtu filozoficznego. ... Globalna charakterystyka fenomenologii w Polsce musi zawierać „pochwałę” dorobku Ingardena. Dzięki niemu doniosłość polskiej fenomenologii przekracza granice kraju i znajduje coraz szerszy oddźwięk za granicą. Jednak filozofia rozwija się, żyje i oddziałuje poprzez dyskusje. W tym sensie rozwija się w Polsce właściwie jedynie, ... fenomenologiczna estetyka. Natomiast fenomenologiczna teoria bytu czy teoria poznania szerzej nie oddziałuje, ... Ta sytuacja ... jest nieproporcjonalna do faktycznej wartości dorobku filozoficznego Ingardena...” (s. 46).

Tom 1/1967 r. zawiera następujące rozprawy: P. Chojnacki: *Geneza i uprawnienie pojęć właściwych filozofii według Husserla i według Arystotelesa* (ss. 5—19); M. Gogacz: *O typach metafizyki średniowiecznej* (ss. 21—54); J. Iwanicki: *Charakterystyka postulatów terminologicznych w psychologii ogólnej* (ss. 55—87); M. Lubański: *Struktura gatunkowo-jednostkowa a nauki przyrodnicze (na marginesie wypowiedzi A.G. van Melsena)* (ss. 89—109); L. Nowak: *Filozoficzno-logiczne poglądy Stanisława Kobyleckiego* (ss. 110—137); T. Rutowski: *Relatywizm szczególnej teorii względności a relatywizm epistemologiczny* (ss. 140—149); A. Spychalska: *Test Lüscher'a w analizie psychologicznej konfliktów młodzieżowo-rodzinnych* (ss. 151—192); S.W. Słaga: *Powstanie życia wobec genezy i ewolucji wirusów* (ss. 193—228); H. Waśkiewicz: *„Nowa nauka” prawa naturalnego Jacques Leclercq'a* (ss. 229—253). *Dział Materiały, recenzje, sprawozdania* zawiera następujące pozycje: S. Kamiński: *Współczesne metody metafizyki* (ss. 255—264); J. Herbut: *W sprawie analogii opartej na relacjach kategoriowych* (ss. 264—275); S. Kamiński: *Leibniza koncepcja formy logicznej (w 250-lecie śmierci)* (ss. 295—301); J. Nowaczyk: *Z dyskusji o zasadzie sprzeczności w polskiej literaturze filozoficznej ostatnich lat* (ss. 301—305); S. Siek: *Osobowość Słowackiego na podstawie psychologicznej analizy jego utworów dramatycznych* (ss. 309—328); A. Spychalska: *Z psychologii konfliktów młodzieżowo-rodzinnych* (ss. 329—338). Ponadto w dziale tym mieszczą się recenzje wybranych pozycji z metodologii nauk, filozofii przyrody, psychologii, etyki, historii filozofii, które opracowali: P. Chojnacki, S.W. Słaga, J. Rutowski, A. Spychalska, J. Pryszmont, M. Gogacz. *Dział Z posiedzeń naukowych* podaje sprawozdanie z Kongresu Psychologicznego w Moskwie, III Sympozjum Filozofii Przyrody w Bardo Śląskim oraz komunikat z posiedzenia naukowego Wydziału Filozofii ATK.

Na bliższe zaznajomienie się zasługuje rozprawa M. Gogacza: *O typach metafizyki średniowiecznej*. Podejmuje w niej Autor dyskusyjny dotychczas problem nurtów filozofii średniowiecznej. Wyróżniwszy dwa zasadnicze i niesprowadzalne do siebie kierunki filozofii średniowiecznej: neoplatonizm i arystotelizm średniowieczny, Autor jednocześnie przeciwstawia się opinii F. van Steenbergena dopatrującego się w scholastyce do XIII wieku tylko jednego nurtu filozoficznego, popiera natomiast stanowisko E. Gilsona i innych akceptujących różnorodność kierunków. W odróżnieniu od dotychczasowych syntez historyków filozofii, różniących się przy wyodrębnianiu nurtów filozofii średniowiecznej, Autor nie bierze pod uwagę złudnych kryteriów zewnętrznych: uwarunkowań doktrynalnych, wystę-

pującej problematyki, autorstwa dzieł, języka szkoły, lecz podaje analizę kryteria wewnętrzne: „pojęcie metafizyki, teorię bytu, sposób uzasadnienia twierdzeń” (s. 37).

Posługując się tą metodą ustala cechy charakterystyczne neoplatonizmu i arystotelizmu średniowiecznego. Neoplatonizm średniowieczny różni się od neoplatonizmu klasycznego. O ile neoplatonizm klasyczny charakteryzuje się akceptacją porządku doskonałości i zasadą dynamicznego rozwoju substancji, o tyle „cechą neoplatonizmu średniowiecznego jest symbolistyczne ustopniowanie stworzeń, których droga w dół i droga w górę jest posiadaniem w sensie ontycznym oraz nabywaniem w sensie mistycznym większego lub mniejszego podobieństwa do Boga” (s. 28 n.).

Arystotelizm średniowieczny „charakteryzuje... 1) teoria bezpośredniej zależności każdego bytu od Pierwszej Przyczyny sprawczej i 2) receptywne odczytywanie wewnętrznej struktury rzeczy poprzez odszukanie tłumaczących je i uzasadniających racji ostatecznych, lecz w zakresie wyznaczonym wyłącznie przez rzeczy poznawczo narzucające się zmysłowo-umysłowym władzom człowieka. ...W wyniku odczytania poprzez ruch wewnętrzny struktury rzeczy pojawia się 3) teoria złożenia bytu z aktu i możliwości. Teoria ta prowadzi do przyjęcia pluralizmu bytów i pluralizmu składających się na nie czynników” (s. 37).

Poglądy filozofów średniowiecznych nie zawsze występują w postaci czystego neoplatonizmu lub arystotelizmu, często dochodzi do kompilacji. Autor uważa jednak, iż podane przez niego cechy dwóch zasadniczych nurtów filozofii średniowiecznej pozwolą na stosunkowo jasne określenie i sklasyfikowanie stanowiska badanego filozofa. W zasadzie można się zgodzić z wnioskami Autora. Podjęty temat wymagałby jednak dalszego rozwinięcia w postaci dokonania próby klasyfikacji różnych wariantów neoplatonizmu, czy arystotelizmu średniowiecznego. O pewnych próbach w tym kierunku wspomina Autor wyróżniając za F. von Steenberghenem, E. Gilsonem, M. de Wulfem odmiany neoplatonizmu średniowiecznego: platonizm chrześcijański, augustynizm arystotelizujący, awicennizujący, awicennizujący oraz odmiany arystotelizmu średniowiecznego: chrześcijański, albertynskotomistyczny, eklektyczny, neoplatonizujący, racjonalny, heterodoksyjny, radykalny. Zagadnienia te wymagałyby jednak szerszego omówienia, zwłaszcza jeżeli chodzi o neoplatonizm. Mocniejszego uzasadnienia wymaga również rezygnacja z określenia augustynizm średniowieczny, na rzecz wyłącznie platonizmu średniowiecznego.

Tom 2/1967 poświęcony został ks. prof. dr. Piotrowi Chojnackiemu. W roku 1967 przypadało siedemdziesięciolecie jego urodzin oraz czterdziestolecie jego pracy naukowej. Omawiany numer zawiera następujące pozycje: E. Morawiec: Ks. prof. dr Piotr Chojnacki (ss. 5—16); M.A. Krąpiec: Z filozoficznej problematyki badań nad koncepcją materii jako składnika realnego bytu (ss. 17—48); M. Kurdziałek: O niektórych przejawach racjonalizmu w myśli filozoficzno-teologicznej XII wieku (ss. 49—71); J. Pastuszka: Koncepcja człowieka w psychoanalizie Freuda (ss. 73—84); S. Świeżawski: Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich (ss. 85—110); W. Tatarukiewicz: Średniowieczny a nowożytny pogląd na piękno i sztukę (ss. 111—118); B. Dembowski: Klasyfikacja nauk Józefa Łęskiego (ss. 119—136); M. Gogacz: Próba teorii natury intelektu (ss. 137—167); M. Jaworski: Problem filozofii religii (ss. 169—194); E. Morawiec: O intuicji intelektualnej u Kartezjusza (ss. 195—213); T. Rutowski: Czy tak zwane pierwsze zasady tomistycznej filozofii bytu są naprawdę pierwsze (ss. 215—229); S. Siek: Psychologiczna analiza twórczości jako metoda badania osobowości pisarza (ss. 231—278); T. Ślipko: Aktualny stan poglądów etyków i moralistów katolickich na zagadnienie godziwej obrony sekretu (ss. 279—301). Ponadto omawiany tom zawiera liczne recenzje, sprawozdania z posiedzeń naukowych.

W swym artykule M. Krąpiec podaje następujące warunki, których wymaga przedstawienie historycznego rozwoju poglądów na materię, uwzględnienie różnych języków poszczególnych kierunków filozofii, wyróżnienie dwóch ujęć materii odpowiednich do koncepcji nauki, mianowicie materii jako wchodzącej w skład bytu realnego oraz materii jako przedmiotu poznania empirycznego oraz ukazanie poprzednio wymienionych koncepcji materii na płaszczyźnie ogólnego obrazu świata występującego w poglądach poszczególnego filozofa lub kierunku. Po poddaniu bliższej analizie rozwiązań koncepcji materii czolowych przedstawicieli filozofii greckiej, do Arystotelesa włącznie, w końcowych wnioskach wskazuje na ponadczasową wartość arystotelesowskiej koncepcji materii, jako potencjalnego czynnika składowego bytu.

M. Kurdziałek wskazuje na *De Trinitate* Boecjusza, które w XII wieku dało początek dyskusji nad zawartymi tam postulatami teoriopoznawczymi. Szczególnie konsekwencje przyniósł rozwój platońskiej doktryny dopatrującej się u pewnych ludzi udziału w Boskiej *intellegentia*, co znalazło swój wyraz w postawie i poglądach Amalryka z Bene i Dawida z Dinant.

J. Pastuszka dochodzi do wniosku, iż antropologia Freuda obok panseksualizmu nosi cechy materialistyczne, o czym świadczy jego koncepcja życia psychicznego, władz poznawczych i wolitywnych. Ponadto podkreśla szereg elementów pozytywnych jego teorii, mianowicie: analizę podświadomości, objawów nerwicowych, automatyzmu psychicznego, marzeń sennych, przejawów świadomości.

S. Świeżawski ustala rolę jaką odegrała doktryna św. Tomasza z Akwinu w stosunku do dwóch zasadniczych nurtów filozofii w ogóle, a w średniowieczu w szczególności, mianowicie do aposterioryzmu i aprioryzmu.

W. Tatarzkiewicz wyliczając twierdzenia charakterystyczne dla estetyki średniowiecznej i nowożytnej, ustala zakres związków i różnic występujących w estetyce tych okresów, a także w odniesieniu do okresu starożytnego.

B. Dembowski podając klasyfikację nauk J. Łęskiego zwraca uwagę na szersze tendencje omawianego autora. Obok wysunięcia na czołowe miejsce nauk przyrodniczych, zastosowania kryterium społecznego w odniesieniu do oświaty, poglądy J. Łęskiego były zgodne z programem Komisji Edukacji Narodowej, co pozwala go zaliczyć do przedstawicieli polskiego Oświecenia.

M. Gogacz odrzucając współczesne teorie jednego intelektu oraz nawiązując do tradycji arystotelesowskotomistycznej skupia swą uwagę na analizie natury intelektu możliwościowego i aktualnego. Szuka relacji zachodzących między nimi a duszą, stara się podać czynniki konstytuujące istotę intelektu i jego akt istnienia. Problematyka artykułu ma się ukazać w rozszerzonej wersji w książce *O obronie intelektu*.

M. Jaworski wypowiada się o całym szeregu zagadnień istotnych dla problematyki filozofii religii. A więc w sprawie możliwości filozofii religii, właściwego i ścisłego jej znaczenia, podejścia do egzystencji religijnej, problemu metody.

E. Morawiec zajmuje się podaniem bliższej charakterystyki intuicji intelektualnej w aspekcie psychologicznym u Kartezjusza, omawiając ją jako akt intelektu, jej stosunek do innych aktów intelektualnych, przedmiot i odmiany intuicji. Z przeprowadzonych analiz wynika, iż struktura intuicji intelektualnej w rozumieniu Kartezjusza traktowana nie jest jednolicie, gdyż zależy od swego przedmiotu.

T. Rutowski zajmuje się pierwszeństwem tzw. zasad pierwszych w filozofii. Powyższą tezę uzasadnia stwierdzeniem, że pierwsze zasady stanowią punkt wyjścia dla innych twierdzeń oraz, że do ich uznania nie potrzeba zasad wcześniejszych.

Publikowane w ostatnich tomach rozprawy stanowią trwały wkład w poznanie problematyki filozoficznej. Odnosi się to zarówno do rozpraw o charakterze analitycznym, jak i syntetycznym. Redakcja powinna jednak dążyć do tego, by w wypadku ponownej publikacji obszernych partii materiału, nawet pod zmienionym tytułem, fakt ten autorowie odnotowali w przypisie. Więcej też należałoby się zatroszczyć o końcowe działy czasopisma; różnią się one zakresem ujęcia od tomów wcześniejszych. Poszczególne tomy *Studia Philosophiae Christianae* nie są wydawane systematycznie. Nie ukazał się jeszcze numer 2/1966. Fakt ten należało przynajmniej wyjaśnić w jednym z następnych tomów rocznika 1967.

Ks. Marian Borzyszkowski

PIĘĆ LAT PÓŁROCZNIKA *STUDIA THEOLOGICA VARSAVIENSIA* (1963—1967)

Wydział Teologiczny Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie redaguje i wydaje od roku 1963 czasopismo poświęcone naukom teologicznym. Na czele komitetu redakcyjnego stoi od początku ks. prof. dr Marian Michalski z Krakowa. Pierwszy tom za rok 1965 ujawnia dalszych współpracowników redakcji: zastępcę redaktora naczelnego w osobie ks. prof. dr Ignacego Różyckiego z Krakowa oraz sekretarza redakcji ks. mgr Tadeusza Zajkowskiego. Rok później pojawiają się jeszcze dwaj inni sekretarze redakcji: ks. dr Jan Charytański i ks. dr Wiesław Roston. Ten skład figuruje bez zmiany do końca roku 1967.

W omawianym okresie ukazało się w sumie 9 tomów czasopisma, w tym jeden o podwójnej objętości, estetycznie i trwale oprawiony w płótno, w roku 1964.

Łącznie wydawnictwo obejmuje 211 arkuszy druku formatu A5. Mieści się w nich 49 rozpraw i artykułów, ponadto recenzje i omówienia 64 publikacji teologicznych, informacje bibliograficzne, przeglądy czasopism i sprawozdania ze zjazdów teologicznych, wreszcie wiadomości z życia Akademii mające charakter kronikarski lub dyrektywny (instrukcja dla autorów). Dla pełnej informacji zamieszczamy poniżej kompletną bibliografię.

Apologetyka

- Drzymała K.: Bracia Polscy zwani Arianami. I,2,241—306.
 Kwiatkowski W.: Od Jezusa historii do Chrystusa kerygmatu. Z dziejów badań nad żywotem Jezusa (1903—1963). II,1—2,3—30.
 — Początki i rozwój warszawskiej szkoły apologetycznej. III,1,5—17.
 Nosowski J.: Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu. II,1—2,405—457, III,2,309—381, IV,1,251—337.
 — Występujące w Koranie nazwy transcendentnego przekaziciela treści tej księgi. V,1,223—245.

Bibliistyka

- Rosłon J.W.: Idea życia według pierwszych trzech rozdziałów Księgi Rodzaju. IV,2,269—363.
 Stępień J.: Eschatologia św. Pawła. I,1,33—171.
 — Organizacja pierwotnego Kościoła w listach św. Pawła. II,1—2,309—404.
 — Rola Żydów w historii zbawienia według Rzym 9—11. IV,2,197—232.

Dogmatyka

- Różycki I.: Teologiczne następstwa soborowej konstytucji liturgicznej. Zmiany w pojęciu sakramentu namaszczenia chorych. III,1,19—40.
 — Natura katolickiej etyki. W jakim stopniu wskazania encykliki społecznej Mater et Magistra są wyrazem objawienia. IV,1,5—34.
 — Zagadnienie wewnętrznej niesprzeczności i przydatności Scheebenowej (teorii) łaski usynowienia. IV,2,233—267; V,1,73—140.
 Wawrzyniak F.: Uniwersalizm chrześcijański idei soterycznej a zbawienie dzieci nieochrzczonych. III,1,41—179.

Teologia moralna

- Olejnik S.: Przesłanki humanistyczne katolickiej doktryny moralnej. IV,2,167—196.
 Perz Z.: Moralność chrześcijańska jako funkcja misterium wiary. II,1—2,489—500.
 Smoleński S.: Perspektywy nowych naświetleń klasycznej definicji cnoty. III,2,471—488.
 Urmanowicz W.: Założenia antropologiczne podmiotu moralności w etyce chrześcijańskiej. II,1—2,31—77.
 — Swoistość determinizmu sprawności w życiu moralnym. IV,1,35—121.
 — Aspekty moralne laikatu w organizacji Kościoła rzymsko-katolickiego. V,1,141—151.

Historia Kościoła Powszechnego

- Urban W.: Papież Jan XXIII i jego pontyfikat. I,2,3—37.
 Klapuch G.: Wpływ Polski na chrystianizację Skandynawii. IV,2,139—165.

Historia Kościoła w Polsce

- Długosz T.: Sieć parafialna diecezji łuckiej w 1726 roku. I,1,173—213.
 — Królowa Jadwiga. III,1,181—306; III,2,503—571.
 Rybus H.: Prymas Maciej Drzewicki. Zarys biografii (1467—1535). II,1—2,79—308.
 — Problem tolerancji religijnej w Polsce w pierwszym okresie reformacji za Zygmunta Starego. IV,2,73—99.
 Urban W.: Szkice z dziejów diecezji wrocławskiej:
 Biskup Jodok z Rosenbergu (1456—1467). III,2,383—417.
 Biskup Rudolf z Rudesheim (1468—1482). IV,1,123—166.
 Biskup Jan Roth (1482—1506). V,1,11—71.
 — Powody i okoliczności przyjęcia Chrztu przez Mieszka I. IV,2,11—45.
 Wyczański H.E.: Zbiór materiałów do życia i działalności arcybiskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego. IV,1,167—249.

Patrologia

Origenes: Dyskusja z Heraklidesem. [Opracował: T. A. Zajkowski]. V,2,129—180.

Historia Sztuki Kościelnej

Pasierb J.: Problemy ideowe i formalne pomorskich i wielkopolskich przedstawień „Koronacji Madonny” w XVII wieku. I,2,115—239 + 12 tablic.
— Ideologia kościelna i państwowa w ikonografii Drzwi Gnieźnieńskich. IV,2,47—72.

Teologia praktyczna

Błachnicki F.: Personalistyczna koncepcja katechezy. V,2,31—65.
Charytański J.: Życie narodowe w galicyjskiej szkole pierwszej połowy XIX wieku. IV,2,101—137.
Dajczak J.: Czy stoimy u progu nowej homiletyki na Zachodzie? I,2,39—81.
Kunowski S.: Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej. V,2,7—30.
Leśniak F.: O dezintegracji pozytywnej. II,1—2,459—488.
Tarnowski J.: Uwarunkowanie charakterologiczne katechezy. V,2,67—114.

Varia

Moysa S.: Pastoralny i ekumeniczny charakter Soboru Watykańskiego II a rozwój teologii katolickiej. III,2,419—470.
Piwowski W.: Postawy katolików wobec duchowieństwa na południu Warmii. V,1,153—222.
Smoleński S.: Nowa typologia ascetyczna. II,1—2,501—519.
Zabłocki J.: Wokół dialogu chrześcijan i marksistów. V,2,115—127.

Filozofia

Chojnacki P.: O stylu filozofii św. Tomasza z Akwinu. II,1—2,521—533.
Kłósak K.: Ks. Piotr Teilhard de Chardin a zagadnienie monogenistycznych początków ludzkości. I,2,83—113.
Kwiatkowski W.: Metoda myślenia naukowego. I,1,5—32.
Tischner J.: Ja transcendentale w filozofii Edmunda Husserla. II,1—2, 535—578.
— Dyskusja nad pracą J. M. Broekmana: *Phänomenologie und Egoologie, faktisches und transzendentales Ego bei Edmund Husserl*. Den Haag 1963. III,2,489—502.
Wojciechowski T.: Problem hominizacji w ujęciu przyrodniczym i filozoficznym. II,1—2,579—627.

Recenzje i omówienia

Afanasieff N., N. Koulomzine, J. Meyendorff, A. Schmemmann: *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche*. Zürich 1961. (T. A. Zajkowski. V,2,318—320).
— *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe*. Neuchâtel—Paris 1960. (T. A. Zajkowski: V,2,318—320).
Anciaux P.: *L'épiscopat dans l'Église. Réflexion sur le ministère sacerdotal*. Bruges 1963. (T. A. Zajkowski: IV,1,370).
Arberry A. J.: *Aspects of Islamic Civilisation. (As Depicted in the Original Texts)*. London 1964. (J. Nosowski: IV,2,416—417).
Baus K.: *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*. Freiburg 1963. *Handbuch der Kirchengeschichte* hrsg. H. Jedin. Bd I. (T. A. Zajkowski: IV,2, 412—413).
Bober A.: *Antologia patrystyczna*. Kraków 1966. (T. A. Zajkowski: IV,2,397—400).
Brunec M.: *De homine peccati in 2 Thess. 2,1—12. Verbum Domini* 35 (1957) 3—33. (R. J. Abramek: V,1,289—296).
v. Campenhausen H.: *Griechische Kirchenväter*. Stuttgart 1961. (T. A. Zajkowski IV,2,403—406).
— *Lateinische Kirchenväter*. Stuttgart 1960. (T. A. Zajkowski: IV,2,403—406).
Congar Y.: *Die katholische Kirche und die Rassenfrage*. Rechlingshausen 1961. (T. A. Zajkowski: IV,1,370—371).
Coste R.: *Le Problem du Droit de Guerre dans la pensée de Pie XII*. Paris 1962. (T. A. Zajkowski: IV,1,371—372).
Crouzel H.: *Origène et la „connaissance mystique“*. Bruges 1961. (T. A. Zajkowski: IV,1,367—368).

- Origène et la philosophie. Paris 1962. (T. A. Zajkowski: IV,1,368—369).
- Virginité et mariage selon Origène. Bruges 1963. (T. A. Zajkowski: IV,1,369).
- Daniel-Rops: Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa. Poznań—Warszawa—Lublin 1965. (J. W. Rosłon IV,2,381—383).
- Dubarlé A. M.: Unter die Sünde verkauft. Die Erbsünde in der Heiligen Schrift. Düsseldorf 1963. (Al-de: IV,2,394—397).
- Evdokimov P.: L'Orthodoxie. Neuchâtel 1959. (M.: II,1—2,632—634).
- Geiselmann J. R.: Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen. Freiburg 1962. (E. Wilemski: I,1,291—296).
- Gögler R.: Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. (T. A. Zajkowski: IV,1,366—367).
- Górski K.: Od religijności do mistyki. Zarys dziejów życia wewnętrznego w Polsce. Cz. I. 1966—1795. Lublin 1962. (Z. Obertyński: III,2,573—582).
- Günthör A.: Die Predigt. Theoretische und praktische theologische Wegweisung. Freiburg—Basel—Wien 1963. (J. Dajczak I,2,314—316).
- Gustaw R.: Rozwój pojęcia historii Kościoła od I do XVIII wieku. Poznań—Warszawa—Lublin 1965. (H. R.: IV,2,406—410).
- Hajjar J.: Les chrétiens unites du Proche-Orient. Paris 1962. (T. A. Zajkowski: III,2,585—587).
- Heislbez J.: Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen. Freiburg—Basel—Wien 1967. (T. Gogolewski: V,2,298—302).
- v. Ivanka E.: Der geistige Ort *PERI ARCHON* zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit. *Scholastik* 35 (1960) 481—502. (T. A. Zajkowski: III,2,583—585).
- Kłoczowski J.: Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku. Kraków 1964. (Al-de: IV,1,380—381).
- Korewa J.: Z dziejów diecezji warmińskiej wieku XVI. Geneza braniewskiego Hosianum. Przyczynek do dziejów zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą (1549—1564). Poznań—Warszawa—Lublin 1965. (H. R.: IV,2,410—411).
- Krupa L. A.: Electa ut sol. Studium teologiczne o N.M.P. Lublin 1963. (w.m.: I,2,317—318).
- Küng H.: Strukturen der Kirche. Freiburg—Basel—Wien 1962. (T. A. Zajkowski: III,2,599—606).
- Latourell R.: Apologétique et fondamentale. Problèmes de nature et de méthode. *Salesianum* 27 (1965) 255—274. (T. Gogolewski: V,1,305—311).
- Mackey J. P.: The Modern Theology of Tradition. London 1962. (E. Wilemski: IV,1,387—399).
- van der Meer F. — C. Mohrmann: Atlas de l'antiquité chrétienne. Paris—Bruxelles 1960. (T. A. Zajkowski: IV,2,413—414).
- Mourbae Y.: L'Islam. [Castermann] 1962. (J. Nosowski: IV,2,414—416).
- Mühlen H.: Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen. Eine Person in vielen Personen. Paderborn 1964. (T. A. Zajkowski: IV,1,363—364).
- Nicolas A., E. Dąbrowski: Życie Maryi Matki Bożej. (Al-de: IV,1,373—375).
- North R.: Archeology and Catholic Bible Study. *Australian Catholic Record* (1963) 243—248. (J. W. Rosłon: IV,2,392—394).
- The Cain Music. *JBL* 83 (1964) 373—389. (J. W. Rosłon: V,1,297—298).
- Chenoboskion and Q. *Catholic Biblical Quarterly* 24 (1962) 154—170. (J. W. Rosłon: IV,2,387—389).
- New Testament Horizon of 1966. *The American Eccl. Rev.* 155 (1966) 33—52. (J. W. Rosłon: V,2,321—322).
- Old Testament Horizon of 1966. *The Americ. Eccl. Rev.* 154 (1966) 361—383. (J. W. Rosłon: V,2,321—322).
- The Qumran Reservoirs. W: The Bible in Current Catholic Thought. Gruenthaner Memorial Volume edited by J. L. Mc Kenzie S.J. New York 1962 s. 100—132. (J. W. Rosłon: IV,2,389—392).
- Reform from Palestine. *Cath. Bibl. Quart.* 21 (1960) 422—429. (J. W. Rosłon: IV,2,384—386).
- Scavi palestinesi sotto bandiera pontificia (Telejtal Ghassul). *Bibbia e Oriente* 3 (1961) 86—89. (J. W. Rosłon: IV,2,386—387).

— Scripture Trends in 1964. *The Americ. Eccl. Rev.* 152 (1965) 361—397. (J. W. Roston: V,1,298—304).

Otto od Aniołów: Duchowość zakonna według nauki o Hieronima od św. Jacka (Andrzeja Cyrusa). Studium historyczno-teologiczne. Kraków 1965. (Al-de: IV,1,381—386).

Piwowarski W.: Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii. *Studia Warmińskie* II (1965) 113—169. (V,1,314 n.).

— Typologia religijna katolików w południowej Warmii. *Studia Warmińskie* I (1964) 115—244. (V,1,313—314,315).

Przybylski B.: Gratia plena. *Studia teologiczne o Bogurodzicy*. Poznań 1965. (Al-de: IV,1,375—380).

Quasten J.: *Patrology*. Utrecht—Antwerp I (1950), II (1953), III (1960). (T. A. Zajkowski: IV,2,400—403).

Rahner K., J. Ratzinger: *Episkopat und Primat*. Freiburg—Basel—Wien 1961. (T. A. Zajkowski: III,2,592—598 i K. Hoffmann: IV,1,383—387).

Rahner H.: *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*. Salzburg 1964. (T. A. Zajkowski: IV,1,364—366).

Ritter K. F.: *Die Eucharistische Feier. Die Liturgie der evangelischen Messe und des Predigtgottesdienstes*. Kassel 1961. (T. A. Zajkowski: III,2,588—592).

Runcimann S.: *Schizma wschodnia*. Warszawa 1963. (M: II,1—2,629—632).

Rynne X.: *Letters from Vatican City. Vatican Council II (First Session): Background and Debates*. New York 1963. (II. Bogacki: I,2,313—314).

Schnackenburg R.: *Die Kirche im Neuen Testament*. Freiburg i.Br. 1961. (W. Miziolek: I,1,289—291 i L. Stefaniak: V,2,302—313).

Schoun F.: *Comprendre l'Islam*. Paris 1961. (J. Nosowski: I,1,300—303).

Schultze B., Johannes Chrisostomus OSB: *Die Glaubenswelt der orthodoxen Kirche*. Salzburg 1961. (T. A. Zajkowski: III,2,587—588).

Stählin W. — J. H. Lerche, E. Fincke, L. Klein, K. Rahner: *Das Amt der Einheit. Grundlegendes zur Theologie des Bischofsamtes*. Stuttgart 1964. (T. A. Zajkowski: IV,1,359—362).

Steiglecker H.: *Die Glaubenslehre des Islam*. München 1959—1962. (J. Nosowski: I,1,296—299).

Stein W.: *Nuclear weapons and christian conscience*. London 1964. (T. A. Zajkowski: IV,1,373).

Studia Warmińskie. Tom I. Olsztyn 1964. (T. Z.: IV,2,418—420).

Szymusiak J. M.: *Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku*. Poznań 1962. (M.: V,2,314—318).

Urresti T.: *El binomio Primado — Episcopado*. Bilbao 1962. (T. A. Zajkowski: III,2,598—599).

Thompson J. A.: *Biblia i archeologia*. Warszawa 1965. (J. W. Roston: IV,2,379—381).

Bibliografia

Bar J.: *Udział Polski w literaturze franciszkańskiej*. I,1,215—282; IV,1,339—357; IV,2,365—378; V,1,247—288; V,2,181—224.

Wydawnictwa ATK: I,1,312; III,2,611—612.

Przegląd czasopism

Charytański J.: *Katechetyka* 1966. V,2,267—288.

Macharski F.: *Teologia pastoralna* (1966). V,2,249—266.

Sotowski P. W.: *Bibliistyka* (1966). V,2,227—243.

Zajkowski T. A.: *Patrologia* (1966). V,2,244—248.

Sprawozdania ze zjazdów

Gogolewski T.: *Pierwszy międzynarodowy zjazd apologetyczny*. V,2,289—296.

Spychalski S.: *Symposium katechetyczne w Lublinie*. V,2,296—298.

Od Redakcji

(Słowo wstępne): I,1,3.

Collectanea Theologica: III,2,613.

Sacrum Poloniae Millennium: IV,2,3.

(Spotkanie katedr katechetyki ATK i KUL): V,2,5.

Instrukcja dla P.T. Autorów pragnących publikować artykuły w czasopismach Akademii Teologii Katolickiej: V,1,317—322.

Kronika Uczelni

- Gawecki B. J.: I,1,303.
 Kwiatkowski W.: III,2,607—608.
 Zajkowski T. A., J. A. Ichnatowicz i in.: IV,2,420—444.
 Zajkowski T. A.: V,2,323—329.

Przemówienia

Wyszyński S. Kardynał: Przemówienie na uroczystej inauguracji roku akademickiego 1966/67 na Akademii Teologii Katolickiej. V,1,3—9.
 (Zawieyski J.): Treść przemówienia ... o źródłach odrodzenia religijnego w Polsce XIX wieku. IV,2,5—9.

Nekrologi

- Chojnacki P.: Ks. Bolesław Rosiński (1 VII 1884 — 20 XI 1964). III,2,609—610.
 Ks. Józef Dajczak (1894 — 23 II 1966). III,1,4/5.
 Gawecki B. J.: Wąsik Wiktor (23 XII 1883 — 16 VII 1963). I,1,305—310.

Zestawienie bibliograficzne rozpraw i artykułów w podziale odpowiadającym kierunkom studiów i specjalizacjom na Wydziale Teologicznym ATK stanowi do pewnego stopnia wykładnik prac naukowo-badawczych, które więcej niż praca dydaktyczna mówią o randze Akademii.

Najpokaźniejszym dorobkiem może się poszczycić kierunek historyczny w ramach specjalizacji Historii Kościoła w Polsce: 9 rozpraw, 47 arkuszy druku, w tym Ks. H. Rybus 16, ks. T. Długosz 15, ks. bp W. Urban 11 arkuszy (oraz 2 arkusze z zakresu Historii Kościoła Powszechnego).

Drugie miejsce należy do kierunku biblijnego: 4 rozprawy, 23 arkusze, w tym 17 pióra ks. J. Stępnia. Na trzecim miejscu znalazł się kierunek apologetyczny z 5 rozprawami objętości 21,5 arkuszy druku, z czego 15 stanowi dorobek ks. J. Nosowskiego.

Na czwartym miejscu jest kierunek dogmatyczny z 4 rozprawami na 18 arkuszach drukarskich, z czego 10 przypada ks. I. Różyckiemu. Piąte miejsce należy do kierunku praktycznego: 6 artykułów o objętości 13,5 arkuszy. Szósty z kolei jest kierunek teologii moralnej z 6 rozprawami i 13 arkuszami druku, w tym 9 pióra ks. W. Urmanowicza.

Wśród należących do kierunku historycznego specjalizacji na siódme miejsce w klasyfikacji ogólnej wybija się Historia Sztuki Kościelnej dzięki dwu rozprawom ks. J. Pasierba na 9,5 arkuszach drukarskich. Pozostałe dwie specjalizacje na tymże kierunku mają znikomy dorobek: Historia Kościoła Powszechnego dwa artykuły na 4 arkuszach i Patrologia: jedna praca, 3 arkusze druku.

Zestawiając nazwiska autorów, którzy wnieśli największy wkład pracy twórczej do półrocznika *Studia Theologica Varsoviensia*, ze składem osobowym Wydziału Teologicznego ATK opublikowanym w „Informatorze Nauki Polskiej 1967”. Warszawa 1967 s. 164, wynika że spośród 12 kierowników katedr jedynie 5 legitymuje się większym dorobkiem w periodyku wydziałowym, a mianowicie księża profesorowie: J. Pasierb, I. Różycki, H. Rybus, J. Stępień i W. Urmanowicz, do których dochodzą dwaj autorzy nie uwidocznieni w „Informatorze”: ks. J. Nosowski i ks. bp W. Urban.

Prócz publikowania prac o charakterze badawczym *Studia Theologica Varsoviensia* wykazują w pierwszym swym pięcioleciu dążność do coraz lepszego informowania czytelników o rozwoju nauk teologicznych w całym świecie. Świadczy o tym wzrost liczby recenzji i omówień dający się zauważyć od tomu III,2. Podczas gdy w poprzednich omówiono zaledwie 9 pozycji, począwszy od tego tomu w takim samym dwu i półrocznym okresie, omówionych zostało 55 pozycji, w tym po raz drugi praca K. Rahnera i J. Ratzingera oraz dwukrotnie dzieło R. Schnackenburga (w pierwszym wypadku Księża T. A. Zajkowskiego i K. Hoffmanna, w drugim natomiast księża W. Miziołek i L. Stefaniak). Najwięcej dzieł omówił ks. T. A. Zajkowski, a mianowicie 27 pozycji, co musiało mu uniemożliwić publikację prac naukowo-badawczych własnych. Ks. J. W. Rosłon omówił 11 pozycji, ks. J. Nosowski 4, księża E. Wilemski i T. Gogolewski po dwie, po jednej natomiast księża: R. J. Abramek, H. Bogacki, J. Dajczak, K. Hoffmann, W. Miziołek, Z. Obertyński i L. Stefa-

niak. Pozostałe recenzje podpisane są inicjałami, lub pozbawione podpisu czyli redakcyjne.

W tomie V,2 pojawiły się przeglądy czasopism za rok 1966 oraz dwa sprawozdania ze spotkań naukowych. Pozwala to żywić nadzieję, że w dalszych tomach obie te dziedziny nie będą pozostawione na uboczu.

Duże znaczenie praktyczne mają wykazy treści (tytuły rozdziałów) drukowane przed tekstem rozpraw od tomu IV,1 począwszy. Dla czytelników zagranicznych natomiast cenne są *summaria* w językach obcych, tylko w tomach I,1 i I,2 zebrane razem (s. 283—288 i 307—312), a więc sztucznie oderwane od artykułów z umniejszeniem wartości informacyjnej nadbitek poszczególnych rozpraw, ale już od tomu II,1 drukowane poprawnie na końcu każdej pozycji.

Duży wkład pozytywny w dorobek nauk teologicznych w Polsce w ciągu pierwszych pięciu lat ukazywania się półrocznika pozwala spodziewać się, że następne lata przyniosą szereg publikacji świadczących o harmonijnym rozwoju pracy naukowo-badawczej i dydaktycznej Wydziału Teologicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, we wszystkich kierunkach i na wszystkich specjalizacjach. Pozostaje tylko życzyć, by z roku na rok zwiększał się krąg odbiorców w szeregach duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego oraz ludzi świeckich.

X. Julian Wojtkowski

PRAWO KANONICZNE

Prawo Kanoniczne Rok IX (1966), nr 3—4, s. 488, Rok X (1967), nr 3—4, s. 413.

Kwartalnik ten wychodzi pod kierunkiem Profesorów Wydziału Prawa Kanonicznego Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, redaktorem naczelnym jest ks. Marian Myrcha. Redakcji kwartalnika należy pogratulować za piękną szatę graficzną ostatniego z nadesłanych zeszytów i ustalenie właściwego podtytułu: *Kwartalnik Prawo-Historyczny*.

Prawo Kanoniczne zawiera trzy działy: 1. Rozprawy i artykuły. 2. Dokumenty, recenzje, sprawozdania. 3. Z praktyki sądowej.

— Zeszyt 3—4 roku 1966 w dziale pierwszym przynosi następujące opracowania:

B. Kumor: Granice archidiecezji Gnieźnieńskiej w tysiącleciu (1000—1939), s. 3—26. — Po ustaleniu, że w prawie kościelnym tylko papież może decydować o granicach diecezji, autor przedstawia naturę zmian, ich cel i skutek. Okazuje się, że ogromna większość zmian granicznych w stanie posiadania archidiecezji miała swe źródło w procesach o charakterze politycznym (w średniowieczu — graniczenie z diecezją kamieńską, a w latach 1772—1821 rozbiory). U podstaw tylko niektórych przesunięć granicznych leżały przyczyny natury ekonomicznej (np. w 1764 r. archidiecezja otrzymała 12 parafii z Bydgoszczą w zamian za 8 parafii w okolicach Wólborza przekazanych diecezji wrocławskiej), czy duszpasterskiej (w 1925 roku archidiecezja otrzymała dek. jarociński i miłosławski a przekazała archidiecezji poznańskiej dek. ołobocki i krotoszyński). W średniowieczu poszczególne przesunięcia graniczne (oprócz sporu o kasztelanję słupską) miały na celu najczęściej dokładne wytyczenie granic archidiecezji. W okresie rozbiorów zmiany przyczyniły się do znacznego zmniejszenia się jej terytorium a powiększenia innych diecezji (wrocławskiej, kieleckiej, warszawskiej i sandomierskiej).

J. R. Bar: Rozwój stanów doskonałości w Polsce. V. Zgromadzenie Matki Bożej Miłosierdzia (1862—1962), s. 27—184. — Ojciec Bar z wielkim zapałem i ogromnym nakładem pracy prowadzi pionierskie poszukiwania na polu prawa partykularnego stanów doskonałości w Polsce chcąc odpowiedzieć na pytanie, co Polska wniosła do rozwoju i organizowania życia zakonnego i jakie znaczenie posiadają konstytucje zakonne powstałe w Polsce. Aby postawiony sobie cel osiągnąć, O. Bar opracowuje poszczególne zakony. Mamy więc tutaj piątą z kolei większą pracę.

I. Subera: Separatystyczne dążenia kapituły wrocławskiej do uniezależnienia się od metropolii gnieźnieńskiej, s. 185—197. — Autor oryginalnie, jasno i zwięźle podaje w tej pierwszej części pracy historyczne tło i opis stosunków, które wytworzyły się na Śląsku na skutek rozdrobnienia dzielnicowego oraz postępującej germanizacji dążącej do politycznego i kościelnego zerwania więzów, które łączyły Śląsk z resztą Polski. — Bardzo interesująco zapowiada się druga część pracy ze względu na załączniki „F” i „G” do Memorjału z 1654 r. złożonego przez kapitułę wrocławską lokalnemu rządowi śląskiemu z prośbą o przesłanie go cesarzowi Ferdynan-

dowi III; na opracowanie tych załączników pod względem historycznym i prawnym czekamy.

W. J. Surmacz: Andrzej Stanisław Załuski biskup plocki jako ustawodawca (1723—1735), s. 199—224. — Autor w oparciu o materiały archiwalne diecezji plockiej wydobywa na światło dzienne działalność ustawodawczą biskupa znanego skądinąd z wybitnych osiągnięć na polu kultury narodowej, nauki i reform gospodarczych. Czytelnik *Prawa Kanonicznego* życzyłby sobie, żeby autor kontaktował go bardziej z tekstem dokumentów i ich oryginalną wymową. Wrażenia, refleksje i wnioski autora ten kontakt utrudniają.

A. Stankiewicz: Uprawnienia biskupów przy kanonizacji świętych przed XIII w., s. 225—254. — Badając decyzje papieskie i postanowienia synodów autor stwierdza fakt posiadania przez biskupów i wykonywania szerokich uprawnień w sprawie kultu świętych. Zdaniem autora można postulować by przeprowadzano jednocześnie procesy diecezjalne i apostolskie (kan. 2038—2064; 2087—2097; 2127—2128; 2129—2133), po czym Episkopat Krajowy podejmowałby decyzję beatyfikacyjną, która podlegałaby zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską, po przeprowadzeniu rewizji materiału dowodowego.

M. A. Myrcha: Suspensa, s. 255—285. — Jest to początek rozprawy, która ukazała się w trzech kolejnych zeszytach *Prawa Kanonicznego*. W niniejszym zeszycie autor traktuje o rozwoju historycznym suspensy. Pojęcie i podział suspensy omówił w zeszycie nr 1—2 z 1967 r. s. 89—103, a wymiar suspensy w zeszycie nr 3—4 z 1967 r. s. 171—223. Jak zwykle wykład autora jest jasny, tok myśli logiczny, a opracowanie solidne.

S. Soltyszewski: Synod Biskupów, s. 287—297. Jest to zwięzły komentarz do Listu Apostolskiego Motu Proprio *Apostolica sollicitudo* z 15.IX.1965 r., z pełnym tekstem tego dokumentu w dodatku źródłowym s. 297—300.

W. Pałacz: Prawne rozpoznanie grobu i ciała sługi Bożego, s. 301—307. — Autor podaje rys historyczny sprawy, aktualnie obowiązujące przepisy prawne, sposób przeprowadzania inspekcji grobu, sposób prawnego rozpoznania szczątków sługi Bożego i wszystkie formalności z tymi czynnościami związane. Widoczna jest kompetencja autora w powyższym zagadnieniu.

— Zaszły 3—4 roku 1966 w dziale drugim przynosi następujące pozycje:

Bp W. Wójcik: Rozwój organizacji i procedury podczas IV Sesji Soboru Watykańskiego II, s. 309—337.

K. Gołąb: Tadeusz Silnicki (W 75-lecie urodzin i 50-lecie pracy naukowej), s. 339—362. — Autor zapoznaje historyków z działalnością dydaktyczną prof. Silnickiego i jego wybitną twórczością pisarską. Szkoda, że nie podaje zestawienia wszystkich pozycji opracowanych przez Jubilata, byłoby to wielką pomocą dla szukających.

P. Aleksandrowicz: Przyjęcie przez króla i senat uchwał Soboru Trydenckiego w Parczewie w 1564 r., s. 363—381.

J. Zubka [rec.]: Ks. Aleksy Petroni, Nauka prawa kanonicznego w Polsce w XVIII i XIX wieku, Lublin 1961.; na s. 383—387.

F. Wycisk [rec.]: H. Heumann — E. Seckel, Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts, 10 Aufl., Graz 1958; na s. 389—393.

Bp W. Wójcik [rec.]: Norbert Ruf, Furcht und Zwang im kanonischen Eheprozess unter besonderer Berücksichtigung der Ehesimulation, Freiburg—Basel—Wien 1963; na s. 395—400.

J. Sawicki: Bibliographia synodorum particularium, s. 401—407. — Pod tym tytułem autor sprawozdania omawia opracowaną przez siebie bibliografię, pozwalającą na szybką, pewną a przy tym szczegółową orientację w istniejących zbiorach i drukowanych edycjach pomników ustawodawstwa synodów partykularnych wszystkich krajów i czasów, jak również w obfitej, bardzo różnorodnej i rozproszonej literaturze wielojęzycznej, poświęconej tym zagadnieniom. *Bibliographia synodorum particularium* poprzedzona obszerną łacińską przedmową ukazuje się jako tom II serii C. *Subsidia in Monumenta Iuris Canonici* publikowanych przez *Institute of Medieval Canon Law* przy Yale-University w New Haven, Conn. USA.

J. Bar: Zarządzenia Stolicy Apostolskiej, s. 409—413. — 1. Nowe komisje posoborowe. 2. Zmiany w dyscyplinie pokutnej. 3. Instrukcja w sprawie małżeństw mieszanych.

J. Bar: Sprawozdanie z posiedzeń naukowych Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w roku akad. 1965/66, s. 415—420. — Na posiedzeniach wygłoszono ogółem dziewięć referatów.

J. Zubka: Przegląd ustawodawstwa powszechnego ogłoszonego w „Acta Apostolicae Sedis” 1965 roku, s. 421—428.

M. A. Myrcha: S.p. Ojciec Gommarus a Booischof Michiels, s. 429—444. — Słowa ucznia o profesorze i Wielkim Uczonym. Po O. Michielsie mamy 9 artykułów i 4 dzieła. Zmarły nie odczytał i nie opublikował rozprawy, nad którą pracował od 30 lat pt. *De consensu matrimoniali*.

R. J. Bar [rec.]: Pugliese Agostino, I tre esami canonici delle candidate alla vita religiosa, Milano—Roma 1964; na s. 444.

J. Sawicki: Heinrich Felix Schmid (14.VIII.1896 — 6.II.1963), s. 445—471. — H. F. Schmid profesor zwyczajny slawistyki i historii Europy wschodniej w Wiedniu, to wielki badacz wschodnio-europejskiej historii i kultury, zwłaszcza na polu kościelnej, ale także i świeckiej historii prawa narodów słowiańskich. Prowadził przełomowe badania organizacji parafialnej, przekazywał nauce niemieckiej wyniki słowiańskiej twórczości badawczej, kładł pomosty dla zbliżenia nauk obu narodów i grup narodów. Autor cytuje 231 pozycji Schmid'a zastrzegając, że nie rości sobie pretensji do zgromadzenia wszystkich bez wyjątku publikacji tego naukowca.

— Zeszyt 3—4 roku 1966 w dziale trzecim ma dwa opracowania:

W. Pałac: Prawa i obowiązki kolegium sądującego oraz jego przewodniczącego, s. 473—475.

K. Karłowski: Zasady Roty Rzymskiej dotyczące amencji jako przeszkody małżeńskiej, s. 475—486.

* * *

— Zeszyt 3—4 roku 1967 w dziale pierwszym przynosi następujące rozprawy:

M. Żurowski: Cechy charakterystyczne prawodawstwa kanonicznego w świetle posoborowych tendencji, s. 3—27. — Cechami tymi są: połączenie zakresu wewnętrznego i zewnętrznego, zgodne ze strukturą Kościoła połączenie centralizacji z decentralizacją. Prawo kościelne charakteryzuje nadto miłość, jedność, stałość i giętkość. W związku z tą ostatnią cechą autor mówi o słuszności prawnej, o uwzględnianiu przyczyn usprawiedliwiających i epikei i wreszcie o dyspensie. Nie pomija również znaczenia dla tradycji. Ostatecznie prawo kanoniczne, podobnie jak istniejąca w Kościele władza, jest kierowniczą i pomocniczą służbą ku pożytkowi Ludu Bożego.

S. Soltyszewski: Konferencje Biskupów, s. 29—43. Autor stwierdza, że konferencje biskupów powstały spontanicznie drogą zwyczaju. Stolica Apostolska początkowo akceptowała je milcząco. Oficjalnie egzystencję ich aprobuje Konstytucja Liturgiczna Soboru Watykańskiego II. Byt prawny daje soborowy dekret *Christus Dominus*, erygując nową osobę moralną w Kościele, z ważnym atrybutem ograniczonej władzy prawodawczej.

M. Żurowski: Dyspensowanie od prawa powszechnego w świetle Motu Proprio *De Episcoporum Muneribus*, s. 45—78. — Autor wykazuje doskonałą znajomość zagadnienia. Może służyć za wzór opracowaniom tego rodzaju. Ci, którzy będą posługiwać się tą pracą, bez trudności otrzymają odpowiedź na swoje wątpliwości. Autorowi należy się wdzięczność za zestawienie tabeli dyspens od nieprawidłowości i przeszkód do przyjęcia święceń i dyspens małżeńskich. Skomplikowany system skrótów, nadający się raczej do odnośników, utrudnia nieco czytanie skądinąd bardzo jasno ujętego tekstu.

J. R. Bar: Rozwój stanów doskonałości w Polsce. VII Zgromadzenie Sióstr Oblizczanek (1888—1958), s. 79—123. — Siódma większa praca O. Bara o zakonach.

I. L. Subera: Właściwość sądu z tytułu miejsca zamieszkania, s. 125—170. — Nie od dziś Autor pracuje nad zagadnieniem właściwości sądu. Zob. Właściwość sądu z tytułu łączności spraw. *Ateneum Kapłańskie* 51 (1949) 372—376; Właściwość sądu z tytułu umowy. *Polonia Sacra* 7 (1955) 1—11.

M. Myrcha: Suspensa, s. 171—223. — Ciąg dalszy rozprawy, którą Autor zaczął drukować w zeszycie 3—4 *Prawa Kanoniczne* w 1966 r. Jest to jej trzecia i ostatnia część.

T. Pawluk: Czynny udział wiernych we Mszy św. w świetle soborowej odnowy liturgicznej, s. 225—252. — W ramach prawa liturgicznego, które po Soborze Watykańskim II ożywa, autor zajmujący się od pewnego czasu Mszą św. jako centralnym zagadnieniem soborowej reformy liturgicznej (Por.: *Studia Warmińskie* IV [1967] 399—446) tym razem zastanawia się nad czynnym udziałem wiernych w Ofierze eucharystycznej w świetle rozpoczętej soborowej odnowy liturgicznej, wyrażonej

w Konstytucji o Liturgii św. Jest mianowicie zdania, że dzięki tej właśnie Konstytucji Sobór Watykański II nauczył wiernych właściwego udziału we Mszy św. a tym samym przyczynił się do pełniejszego korzystania z bezcennych jej owoców.

E. Sztafrowski: Uprawnienia biskupów w sprawach małżeńskich (W świetle Motu proprio *Pastorale munus* i *De Episcoporum muneribus*, oraz Instrukcji *Matrimonii Sacramentum*), s. 253—273. — Okazuje się, że autorowi nie chodzi o sprawy małżeńskie (gdź te automatycznie skierowują myśl prawnika do zagadnień procesowych) lecz o kwestie małżeńskie. Niniejsza rozprawa jest uzupełnieniem rozprawy ks. M. Żurowskiego pt. „Dyspensowanie od prawa powszechnego w świetle Motu Proprio *De Episcoporum muneribus*” pomijającej dyspensy małżeńskie. Jest również cenna. Szkoda tylko, że wadliwa adjustacja czyni tekst nieprzejrzyście. Autor nie zna rodzimej literatury. Między innymi nie cytuje opracowania ks. Pawluka „Uprawnienia biskupów dotyczące Mszy św. i Sakramentów św. zawarte w Motu Proprio *Pastorale munus*. (*Studia Warmińskie*, II [1965] 279—350). Zagadnienie, którym się zajmuje jest u ks. Pawluka omówione na s. 328—350.

A. Stankiewicz: Ważność umowy małżeńskiej zawartej w stanie odurzenia alkoholowego, s. 275—299. Autor jest zdania, że obecnie można już przyjąć, iż zwykłe upojenie alkoholowe, które zalicza się do zakłóceń czynności psychicznych, stanowi odrębny tytuł nieważności małżeństwa.

Z. Obertyński: Tytuł „*Archiepiscopus apostolicus*” w XI wieku w Krakowie, s. 301—307. Autor usiłuje dać odpowiedź na pytanie, skąd pochodzi tytuł *Archiepiscopus Apostolicus* spotykany w pontyfikacie biskupów krakowskich z drugiej połowy XI w. (Bibl. Jagiell, rkp 2057). Tytuł ten nie przysługiwał biskupom krakowskim; rękopis pontyfikału jest kopią sporządzoną przez benedyktów z Lotaryngii, z którymi przybył do Polski za Kazimierza Odnowiciela.

Zeszyt 3—4 roku 1967 posiada bardzo dobrze opracowany dział drugi.

J. Zubka: Przegląd ustawodawstwa powszechnego ogłoszonego w *Acta Apostolicae Sedis* w 1966 r., s. 309—333.

Recenzje: Bp W. Wójcik: a) *Pastori et Magistro* — praca zbiorowa Lublin 1966; na s. 334—337; b) *Concilium* — *Revue internationale de Théologie* 2 (1966) zeszyt 3; na s. 337—342; c) Henri Platelle: La justice seigneurale de l'Abbaye de Saint Amand — son organisation judiciaire, sa procédure et sa compétence du XIe au XVIIe siècle. Louvain 1965; na s. 342—346; d) Matthäus Kaiser: Der gute Glaube im *Codex Iuris Canonici*. *Münchener Theologische Studien. III Kanonische Abteilung*. 22 Band. München 1965; na s. 346—350; e) Richard A. Strigl, Das Funktionsverhältnis zwischen kirchlicher Strafgewalt und Öffentlichkeit — Grundlagen, Wandlungen, Aufgaben. München 1965; na s. 350—355.

Przegląd czasopism. S. Soltyszewski: *Apollinaris* 38(1965 nr 1—4 oraz 39(1966) nr 1—2 na s. 357—362. *Revue de Droit Canonique* 15(1965) nr 1—4 i 16(1966) nr 1—4; na s. 362—370. *Nouvelle Revue Théologique* 97(1965) nr 1—10 i 98(1966), nr 1—10; na s. 370—381. T. Pawluk: *Ephemerides liturgicae* 79(1965) fasc. 1—6 oraz 80(1966) fasc. 1—6; na s. 382—387. *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 18(1965) nr 1—6 i 19(1966) nr 1—3; na s. 387—393. *Roczniki Humanistyczne* 13(1965) zeszyt 2 oraz 14(1966) zeszyt 2; na s. 393—394. *Revue d'histoire ecclésiastique* 60(1965) nr 1—4 oraz 61(1966) nr 1—4; na s. 394—396. S. Soltyszewski [rec.]: *Studia Warmińskie* III(1966); na s. 397—398.

O. J. Bar: Sprawozdanie z posiedzeń naukowych Wydziału Prawa Kanonicznego ATK w roku akad. 1966/67. Na posiedzeniach tych wygłoszono 12 referatów.

W zeszytach 3—4 z 1967 roku ukazała się również: Instrukcja dla P.T. autorów pragnących publikować artykuły w czasopismach Akademii Teologii Katolickiej, s. 405—408.

W dziale trzecim zeszytu 3—4 z roku 1967 figuruje jedyny artykuł K. Karłowskiego: Znaczenie dowodowe pisemnych deklaracji przedmażeńskich (*De chartulis praematrimonialibus*), s. 409—410. Dla ożywienia tego działu należałoby wykorzystać decyzje rotalne i poprosić sądy biskupie z całej Polski o współpracę.

* * *

Walory naukowe i praktyczne kwartalnika *Prawo Kanoniczne*, ukazane na przykładzie analizy zawartości dwu tomów wybranych raczej przypadkowo, uzasadniają życzenie, by Czasopismo wydawane w większym nakładzie mogło dotrzeć do rąk każdego kapłana w całym kraju i chlubne świadectwo wystawiać kanonistyce polskiej w ramach wymiany zagranicznej.

Ks. Piotr Ilwicki

SPIS RZECZY

ROZPRAWY

Ks. Bp Jan Obląk: O początkach Kolegium Jezuickiego i Seminarium Duchownego w Braniewie	5
Ks. Henryk Gulbinowicz: Geneza konstytucji Hozjańskich Seminarium Duchownego w Braniewie	43
Ks. Ludwik Piechnik TJ: Starania biskupów warmińskich i jezuitów polskich o przekształcenie Kolegium w Braniewie na uniwersytet	67
Ks. Jan Korewa TJ: Rola braniewskiego Hosianum w dziele zespolenia Warmii z Rzeczpospolitą w w. XVI—XVIII	77
Ks. Ludwik Piechnik TJ: Konwikt szlachecki w Braniewie (1565—1600)	89
Ks. Marian Borzyszkowski: Problematyka filozoficzna i teologiczna w twórczości Jana z Kwidzyna (1343—1417)	111
Ks. Alojzy Szorc: Relacje biskupów warmińskich XVII i XVIII wieku do Rzymu o stanie diecezji	201
Ks. Józef Myśków: Egzystencjalny agnostycyzm metodyczny względem najstarszej apologii chrześcijaństwa	241
Ks. Julian Wojtkowski: Matka Boska w maryjnych lekturach monastycznych Polski XIII wieku	275
Ks. Tadeusz Pawluk: Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym	325
Ks. Jerzy Podolecki: Szafarz sakramentu chrztu od wieku VIII do soboru trydenckiego	473
Ks. Władysław Turek: JOC i metoda jego działalności apostolskiej	495
Ks. Piotr Poręba: Jedność, spójność i trwałość struktury rodzinnej w procesie wychowawczym dziecka	529

MATERIALY

Ks. Marian Borzyszkowski (wyd.): Jan z Kwidzyna: Spis treści wyjaśnienia składu apostolskiego (po 1399 roku)	585
--	-----

RECENZJE I OMÓWIENIA

Ks. Marian Borzyszkowski: Mikołaj Kopernik i Frombork	591
Ks. Marian Borzyszkowski: W sprawie lokalizacji obserwatoriów Mikołaja Kopernika we Fromborku	592
Ks. Marian Borzyszkowski: Na marginesie lektury <i>Studia Philosophiae Christianae</i>	594
Ks. Julian Wojtkowski: Pięć lat półrocznika <i>Studia Theologica Varsaviensia</i>	598
Ks. Piotr Ilwicki: <i>Prawo Kanoniczne</i>	604

TABLE DE MATIÈRES

ARTICLES

Mgr. J. Oblak: Les débuts du Collège des Jésuites et du Grande Séminaire à Braniewo	5
H. Gulbinowicz: La genèse des constitutions Hosiennes du Grande Séminaire de Braniewo	43
L. Piechnik S.J.: Les démarches des évêques de Varmie et des jésuites polonais en vue de la transformation du Collège de Braniewo en université	67
J. Korewa S.J.: Le rôle de „Hosianum” de Braniewo dans l'unification de Varmie avec l'état polonais au XVI—XVIII siècles	77
L. Piechnik S.J.: Le Collège de noblesse à Braniewo (1565—1600)	89
M. Borzyszkowski: La problématique philosophique et théologique de Jean de Kwidzyn (1343—1417)	111
A. Szorc: Les rapports des évêques de Varmie au pape concernant l'état du diocèse (XVII—XVIII s.)	201
J. Myśków: L'agnosticisme méthodique existenciel au sujet de la plus ancienne apologie du christianisme	241
J. Wojtkowski: La Sainte Vierge dans les lectures mariales monastiques du XIII siècle en Pologne	275
T. Pawluk: L'aveu judiciaire dans le procès canonique	325
J. Podolecki: Le ministre du sacrement de baptême depuis le VIII siècle jusqu'au Concile de Trente	473
W. Turek: J.O.C. et sa méthode de l'apostolat	495
P. Poręba: Unité cohérence et stabilité de la structure familiale et le processus de l'éducation de l'enfant	529

MATÉRIAUX

M. Borzyszkowski (éditeur): Jean de Kwidzyn. Table des matières de l'exposition du Crédo (après 1399)	585
---	-----

RÉCENSIONS ET NOTICES

M. Borzyszkowski: Nicolas Kopernik et Frombork	591
M. Borzyszkowski: Au sujet de la localisation des observatoires de Nicolas Kopernik à Frombork	592
M. Borzyszkowski: En marge de la lecture des <i>Studia Philosophiae Christianae</i>	594
J. Wojtkowski: Cinq années du périodique <i>Studia Theologica Varsaviensia</i>	598
P. Ilwicki: <i>Prawo Kanoniczne</i>	604